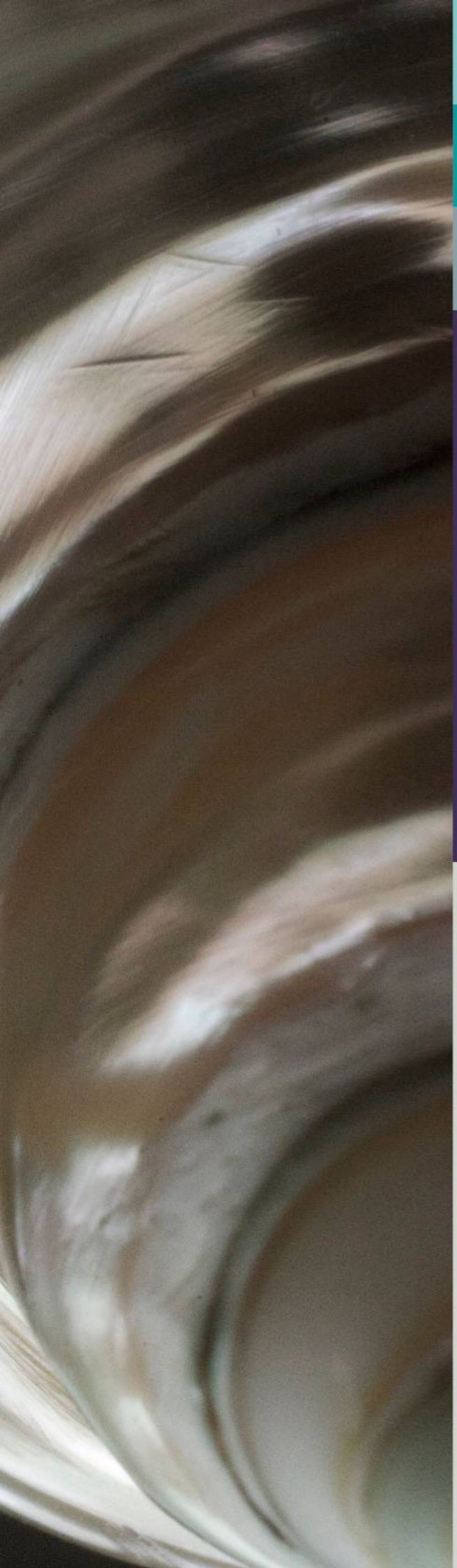


XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA

Mar del Plata · 4-7 de diciembre de 2019

Edición a cargo de
Nahir Fernández,
Esteban Ferreyro
& Daniel Pared

Asociación Filosófica Argentina

Universidad Nacional de Mar del Plata

XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA ; compilación de Nahir Fernández ; Esteban Ferreyro ; Daniel Pared ; editado por Nahir Fernández ; Esteban Ferreyro ; Daniel Pared ; prólogo de Federico Penelas. - 1a ed - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-811-006-6

1. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Fernández, Nahir, comp. II. Ferreyro, Esteban, comp. III. Pared, Daniel, comp. IV. Fernández, Nahir, ed. V. Ferreyro, Esteban, ed. VI. Pared, Daniel, ed. VII. Penelas, Federico, prolog.
CDD 301

Diseño de portada: Dax

ISBN 978-987-811-006-6

Autoridades

Comisión Directiva de AFRA durante el período 2018-2019:

Presidente

Federico Penelas (UNMdP-UBA)

Secretaria

María de los Ángeles Martini (UNM-UBA)

Tesorera

Catalina Hynes (UNT)

Vocales titulares

Guadalupe Reinoso (UNC)

Daniel Scheck (UNCO)

María Inés Prono (UNL)

Eduardo Peñafort (UNSJ)

Pedro Karczmarczyk (UNLP)

Mariano Garreta Leclercq (UBA)

Vocales suplentes

1er suplente: Ricardo Ibarlucía (UNSAM)

2do suplente: Héctor Bentolila (UNNE)

Órgano Fiscalizador

Titulares

Karina Pedace (UBA-UNLaM)

Eduardo Mattio (UNC)

Lucía Federico (UNQ-UBA)

Suplente

Horacio Banega (UNQ-UBA)

Comité Organizador

Federico Penelas (presidente)
Esteban Ferreyro (secretario)
Emiliano Aldegani
Carina Briggs
María Cecilia Colombani
Romina Conti
Nahir Fernández
Federico Giorgini
Alfonsina Guardia
Omar Murad
Valeria Nasarov
Lourdes Prieto
Micaela Rielo

Comité Ejecutivo

María Ana Barros
Maia Contin
Gabriel Corda
Facundo Cruces
Lucas Delfino
Nahir Fernández
Daniel Lombardo
Guillermo López Geada
Ignacio Leandro Luis
Fernando Marte
Mariano Martínez Atencio
Valeria Nasarov
Lourdes Prieto
Federico Puig
Ernesto Román
Gaspar Venialgo
Silvina Vuckovic
Martina Zuccato

Prólogo

Un Congreso de voces presentes

Escribir el prólogo a una selección de textos de un congreso de filosofía realizado en diciembre de 2019 es una tarea agridulce. Por un lado, la ocasión impone la celebración de un acontecimiento que fue extraordinario en cuanto a sus resultados académicos y, sobre todo, comunitarios. Pero, por otro lado, justamente el recuerdo de aquella poderosa reunión de la comunidad filosófica argentina, ocurrida sin que se supiese que pocos meses después se declararía la pandemia de COVID-19, nos estremece profundamente, habida cuenta de todo el dolor que nos depararían los años por venir y el quiebre de la espacialidad y sus afectividades que las imprescindibles medidas sanitarias tuvieron como consecuencia. Lo que celebramos en estas páginas es un encuentro, un foro de pensamiento pero sobre todo de cuerpos reunidos en aulas, salones, pasillos, bares y patios; cuerpos presentes en el espacio y no meramente coincidentes en el tiempo; cuerpos que conforman un cuerpo colectivo, con sus apuestas, sus diferencias, sus cercanías y sus tensiones. Un congreso como el que la Asociación Filosófica Argentina siempre propugnó es eso, un cuerpo que se configura a sí mismo en ese cruce, el tipo de encuentro que al día de hoy, aun en pandemia, se nos aparece como algo del orden de lo fantasmagórico. Mucha muerte y mucha distancia truncaron la vida social. Estamos en tiempo de esperanza en la reconstrucción; por eso, al menos en el campo de la academia filosófica, la reseña que podamos hacer de aquel congreso puede ser, así lo espero, un acicate para que la imaginación se imponga a la nostalgia.

La realización del XIX Congreso Nacional de Filosofía durante el año 2019 constituía un desafío especial para la Asociación Filosófica Argentina, habida cuenta de que ese año se conmemoraba el trigésimo aniversario del XII Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía (V Congreso Nacional en nuestro país), realizado en Buenos Aires a fines de julio de 1989, primer evento que estuvo a cargo de AFRA en carácter de institución coorganizadora. Desde la Comisión Directiva asumimos de entrada el desafío de realizar un Congreso que pudiera honrar la historia de 30 años de congresos nacionales a cargo de nuestra asociación.

El desafío fue impulsado desde la mismísima Asamblea de Socios llevada a cabo en Buenos Aires a principios de 2018, que mandató a la nueva Comisión Directiva a redoblar esfuerzos para poder contar con la Universidad Nacional de Mar del Plata como sede del Congreso, tal como había acontecido en 1995, en ocasión del VIII Congreso Nacional. La buena predisposición, el empuje y el apoyo del Departamento de Filosofía, la Facultad de Humanidades y el Rectorado de la UNMdP permitió llevar adelante el proyecto.

Uno de los principales retos a la hora de organizar un congreso multitudinario, abarcador de todas las áreas y tradiciones filosóficas, en las condiciones actuales de producción y circulación de investigaciones académicas, donde priman la hiperespecialización temática, la proletarización del campo académico (donde el tiempo, dada la sobredemanda laboral, es un bien escaso) y la sobreabundancia de oferta de reuniones científicas, es el de que el congreso se constituya en un genuino espacio de encuentro. Desde hace una década la incorporación de la figura de los simposios fue una de las estrategias que se pensaron para disminuir el peligro de la atomización en la concurrencia a las sesiones de comisión. Por otra parte, dicha modalidad partía del reconocimiento de la altísima productividad de los grupos de investigación que a lo largo y ancho del país habían cambiado el panorama filosófico en lo que va del siglo. La norma que permitía que participantes de la comunidad filosófica que no formaran parte de los grupos proponentes de simposios pudieran postular sus trabajos en los mismos, daba elementos para evitar la contraparte negativa de la superación del atomismo: la consolidación de burbujas teóricas.

En esta ocasión desde la Comisión Directiva de AFRA se pensó que ese objetivo de conformar un ágora filosófica lo más participativa posible podía ser estimulada desde la adopción de ciertos lineamientos específicos en la articulación de las actividades plenarias del Congreso. La propuesta fue la de convertir el Congreso Nacional en un espacio donde la apuesta teórica estuviera atravesada por preocupaciones políticas centrales.

Se pensó en dos ejes fundamentales. El primer eje fue el de visibilizar de modo contundente, por un lado, la potencia teórica de las mujeres filósofas argentinas, así como, por el otro, el creciente colectivo filosófico trans en nuestro país, conformado por figuras con una inserción académica notable. Por cuestiones de agenda de quienes eventualmente podrían haber formado parte del evento, no se pudo cumplir con el objetivo de que se presentara una mesa plenaria con participantes trans pertenecientes al campo filosófico argentino. La propuesta quedó así como una deuda a saldar en el futuro. Por su parte, en lo que respecta al cumplimiento del primer objetivo de ese primer eje articulador del Congreso, la decisión fue que todas la conferencias y mesas plenarias conformadas por integrantes de la comunidad filosófica (con

excepción de una de las mesas pertenecientes al segundo eje articulador que ya mencionaremos) estuvieran a cargo exclusivamente de mujeres filósofas. La idea era la de dar un mensaje muy claro no solo hacia el interior de la comunidad científica argentina sino también, y en la medida en que AFRA es miembro de diversas asociaciones internacionales de filosofía, hacia el resto de las asociaciones filosóficas, especialmente en Latinoamérica. Esta apuesta se dio a su vez en el marco del trabajo en conjunto con la Red de Mujeres Filósofas de América Latina de la UNESCO (REDDEM), integrada al programa de Filosofía y Humanidades de la Oficina Regional de Ciencias (Montevideo). La Red y el Programa fueron auspiciantes del Congreso y organizaron una de las mesas plenarias que se llevaron a cabo.

De ese modo, las tres conferencistas plenarias de lujo fueron Graciela Ralón (UNSAM) con su trabajo "Filosofía y naturalismo. Una perspectiva fenomenológica"; Cristina Lafont (Northwestern University), quien presentó "Democracia sin atajos. Defendiendo el ideal democrático contra viejas y nuevas formas de exclusión"; y Cecilia Hidalgo (UBA, IIF-SADAF) quien ofreción la disertación "Credibilidad científica en cuestión: política y ciencias del clima bajo escrutinio filosófico". Fue especialmente doloroso para la organización del congreso no poder contar con la presencia de María Lugones, quien, muy entusiasmada con la idea de participar como conferencista plenaria, tuvo que suspender a último momento su presencia por razones de salud que, pocos meses después, resultaron fatales. Con el fallecimiento de la profesora Lugones se perdió una de las voces más importantes de la filosofía de los últimos tiempos, y no haber podido contar con ella en nuestro congreso fue una profunda tristeza, pero, a la vez, su conmovedor entusiasmo por participar nos queda como un incomparable motivo de orgullo para nuestra Asociación.

Por su parte, y como parte del mismo eje de poner fuertemente en escena a la filosofía a cargo de mujeres, se presentaron tres mesas plenarias de primer nivel: "Naturalismo, animalidad y posthumanismo. A propósito de los 160 años de *El Origen de las Especies*", con la participación de Gabriela Balcarce (UBA, CONICET), Laura Danón (UNC, CONI- CET), Lucía Federico (UNQ, UNTREF, UBA) y Adriana Gonzalo (UNL, CONICET); "El legado de Dewey, Heidegger y Wittgenstein: a 160 y 130 años de sus natalicios", con las presentaciones de Cristina Bosso (UNT), Cristina Di Gregori (UNLP, CONICET) y Dina Picotti (UNGS, UNTREF, UNIMORON); y la mesa organizada por la REDDEM y coordinada por Susana Vidal (especialista del Programa de Filosofía y Humanidades – UNESCO) bajo la consigna "Inteligencia artificial: promesas y amenazas", en la que participaron Ligia Pavan Baptista

(Universidad de Brasilia), Diana Maffía (UBA, IIF-SADAF), Karina Pedace (UBA, UNLAM, IIF-SADAF/CONICET) y Carolina Scotto (UNC, CONICET).

El segundo eje que permitió dotar de impacto político al Congreso, de modo de convocar a la comunidad filosófica a diversos debates transversales, fue concebido a partir de uno de los conceptos teóricos más fértiles que proveyó la literatura filosófica en la última década: el concepto de *injusticia epistémica*. Se alude con él a la idea de daño epistémico causado ya sea por la desacreditación del discurso de participantes de ciertos colectivos sobre los que operan prejuicios identitarios en la sociedad (*injusticia testimonial*) como por la ausencia de conceptos para abordar daños político/morales sufridos por víctimas de ciertos grupos sociales que son así también marginalizados a nivel del bagaje conceptual disponible en una determinada sociedad (*injusticia hermenéutica*). Las diversas aproximaciones teóricas al fenómeno en cuestión han señalado que una de las vías de superar tanto la versión testimonial como la hermenéutica de tal tipo de injusticia demanda un entrenamiento en la virtud social de la escucha. A partir de tales consideraciones, se concibió la organización de tres mesas redondas bajo el lema común "Injusticia epistémica en territorio", de modo que diversas voces que fueron y/o siguen siendo marginalizadas tengan un espacio en el que hacer oír su palabra, conminando a la comunidad filosófica a una actitud de recepción de dichos discursos. El Congreso Nacional de Filosofía como espacio de puesta en práctica de la escucha colectiva como condición de posibilidad de la justicia testimonial y hermenéutica fue así el motor de la programación de esas mesas plenarias.

Una de dichas mesas se concibió a partir de prestar atención a uno de los colectivos menos atendidos de la comunidad filosófica: el de quienes estudian la carrera de Filosofía en los diversos programas de enseñanza universitaria en las cárceles que llevan adelante diversas universidades nacionales. Se programó así la mesa "La voz filosófica carcelaria" con la presencia de Carlos Arnaudo (UBA), quien inició su carrera de FilosofÍa dentro del marco del programa de la Universidad de Buenos Aires de enseñanza en situación de encierro (UBA XXII), y de Diego Neo (UNC), quien obtuvo el título de Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba en el marco del Programa Universidad en la Cárcel (PUC). Coordinó la mesa Guadalupe Reinoso (UNC) quien detentaba la dirección de la Escuela de Filosofía (UNC) al momento de la graduación de Neo. Fue de suma relevancia, y muy conmovedor, tomar nota de toda la urdimbre de desafíos, injusticias y, también, solidaridades que implica llevar adelante estudios universitarios en contexto de encierro. En particular, el foco en la especificidad del estudio de filosofía en situación carcelaria permitió tener una noción más cabal del enorme potencial de la disciplina así como de las limitaciones que la enseñanza/aprendizaje de la misma implica, las

cuales quedan especialmente expuestas al prestar atención al ámbito de los centros universitarios penintenciarios.

Otra de las mesas del ciclo "Injusticia epistémica en territorio" llevó por título "La voz mapuche" y contó con la presencia de Vanesa Buchile y Florentino Nahuel, Kona y Werken respectivamente del Lof Paicil Antriao, zonal Lafkence, de la provincia de Neuquén. Coordinó la mesa Verónica Tozzi Thompson (UBA, UNTREF, CONICET), quien forma parte de un grupo de colegas que ha desarrollado diversas actividades con la comunidad mapuche neuquina. La mesa tuvo un impacto muy fuerte en la comunidad participante del Congreso, con una altísima concurrencia, y permitió tener un acercamiento a las enormes dificultades de reconocimiento que padece el pueblo mapuche, así como a la capacidad de lucha y de desarrollo de configuraciones culturales y conceptuales de la que la comunidad es ejemplo en el país. Buchile y Nahuel expusieron con claridad la articulación de dicha capacidad de resistencia con anclaje en la filosofía del buen vivir.

Finalmente, la mesa "La voz de la memoria" contó con la presencia de Ana María Careaga (Instituto Espacio por la Memoria, UBA, UAA) y del Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel (SerPaJ, Comisión Provincial por la Memoria) bajo la coordinación del Director de Promoción de Derechos Humanos del Partido de La Costa, Alejandro Laregina (UBA, UAA). Por primera vez un Premio Nobel participaba de un Congreso Nacional organizado por AFRA, lo cual constituyó un acontecimiento que nos enorgullece como institución. La presencia de Careaga y Pérez Esquivel, ejemplos de lucha por la política de memoria, verdad y justicia, fue fundamental para tomar nota de los desafíos pasados, presentes y futuros de las disputas teóricas y prácticas tanto en lo que respecta a las diversas huellas del terrorismo de Estado en la Argentina y en la región, como en lo relativo a una visión integral de los derechos humanos en Latinoamérica.

La alta concurrencia por parte de quienes asistieron al Congreso a las actividades plenarias concebidas bajo los ejes mencionados, contribuyó a generar el clima de encuentro pretendido, lo cual condujo a que en las sesiones de comisión la participación fuera notable, con discusiones vibrantes que se continuaban en los pasillos y en el corte para el café. El espíritu colectivo de los congresos de AFRA mostraba así su fuerza y su vigencia.

Esa vitalidad que mostró el congreso fue posible fundamentalmente por la calidad, cantidad y diversidad de las presentaciones. Sumadas a las 20 exposiciones plenarias ya mencionadas, se presentaron 663 ponencias, distribuidas en 19 simposios, 53 mesas temáticas y

un alto número de sesiones de comisión con ponencias individuales. Del congreso participaron colegas pertenecientes a 134 instituciones. De ellas, 80 fueron universidades. De las universidades, 51 fueron de Argentina y 29 del extranjero, incluyendo 12 países: Alemania, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, España, Estados Unidos, Islandia, México, Perú, Suiza y Uruguay.

Como Presidente de la Asociación Filosófica Argentina al momento de la realización del Congreso, en representación de toda la Comisión Directiva, y como presidente del Comité Organizador del mismo, el agradecimiento a cada participante, razón de ser del encuentro, es enorme. Es mi deber dar cuenta, además, de nuestra gratitud hacia las autoridades de la UNMdP, su Facultad de Humanidades y su Departamento de Filosofía, cuyas instalaciones, apoyo económico y disponibilidad de recursos humanos fue fundamental. No puedo dejar de mencionar que dicho apoyo se manifestó con la presencia en la apertura del Congreso de Diego Parente, Director del Departamento de Filosofía y de Federico Lorenc Valcarce, Vicedecano de la Facultad de Humanidades; y con el cierre del evento a cargo de Daniel Antenucci, Vicerrector de la Universidad. Un agradecimiento especial a Andres Crelier, bajo cuya dirección departamental, junto al Secretario Académico Federico Giorgini, se inició la gestión de radicación de la sede del congreso. Por otra parte, vale agradecer fuertemente la imprescindible colaboración en el financiamiento por parte de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y, con Susana Vidal y Karina Pedace como artífices del apoyo, del Programa de Filosofía y Humanidades de la Oficina Regional de Ciencias de la UNESCO (Montevideo) a través de la articulación con la REDDEM.

El Departamento de Filosofía de la UNMdP fue el principal motor del evento, con sus docentes, graduados, graduadas y estudiantes asumiendo un compromiso cabal con cada detalle de la realización del Congreso. Desde el inicio se concibió un estructura horizontal en la organización, constituyendo los respectivos comités con participación de todos los claustros. El agradecimiento es enorme para con quienes formaron parte del Comité Organizador (Emiliano Aldegani, Carina Briggs, María Cecilia Colombani, Romina Conti, Nahir Fernández, Federico Giorgini, Alfonsina Guardia, Omar Murad, Valeria Nasarov, Lourdes Prieto, Micaela Rielo) y muy especialmente para con quienes lo hicieron en el Comité Ejecutivo (María Ana Barros, Maia Contin, Gabriel Corda, Facundo Cruces, Lucas Delfino, Nahir Fernández, Daniel Lombardo, Guillermo López Geada, Ignacio Leandro Luis, Fernando Marte, Mariano Martínez Atencio, Valeria Nasarov, Lourdes Prieto, Federico Puig, Ernesto Román, Gaspar Venialgo, Silvina Vuckovic y Martina Zuccato) porque llevaron adelante la dura tarea de sostener cada uno de los innumerables detalles durante los días en que se realizó el Congreso.

Una mención más que especial merece Esteban Ferreyro, secretario del Congreso, quien condujo incansablemente absolutamente todo con sus incomparables dotes: seguridad, amabilidad, detallismo y buen gusto. Sin él, el Congreso no hubiera obtenido el éxito alcanzado. Por su parte, tanto él, como Nahir Fernández y Daniel Pared, llevaron adelante la ciclópea tarea de editar este magnífico volumen con una selección de 192 textos de los presentados durante el Congreso. No podemos sino agradecer hondamente a quienes enviaron sus trabajos para ser publicados en este volumen, gracias a dichos envíos el resultado es extraordinario y fiel testimonio de la calidad filosófica desplegada durante aquellos días marplatenses. Una vez más, el agradecimiento a la UNMdP, que continuó apoyando a AFRA posibilitando esta publicación.

Por último, el agradecimiento a mis colegas de la Comisión Directiva de AFRA, con quienes generamos un clima de trabajo inmejorable, de sostenidos consensos y de compromiso inestimable por el trabajo mancomunado y sin reparos. Mi gratitud, pues, para con la Secretaria María de los Ángeles Martini; la Tesorera Catalina Hynes; el cuerpo de vocales conformado por Guadalupe Reinoso, Daniel Scheck, María Inés Prono, Eduardo Peñafort, Pedro Karczmarczyk, Mariano Garreta Leclercq, Ricardo Ibarlucía y Héctor Bentolila; y quienes formaron parte del Órgano Fiscalizador: Karina Pedace, Eduardo Mattio, Lucía Federico y Horacio Banega.

A poco de cumplir 36 años de su fundación, la Asociación Filosófica Argentina pretende con esta publicación, muestra significativa de lo que fue el XIX Congreso Nacional, dar cuenta una vez más de su compromiso insoslayable con el debate filosófico pluralista enfocado en el propósito de contribuir, desde la convicción del ejercicio de la excelencia teórica, al abordaje de los desafíos sociales, políticos y culturales que los tiempos imponen.

Federico Penelas

Presidente Asociación Filosófica Argentina, Gestión 2018-2019

Septiembre de 2021

Contenidos

Siglas de las instituciones mencionadas 27

Simposios

Alcances extraestéticos de la experiencia del arte 31

Coordinado por Romina Conti (UNMdP-AAdIE) y Mariano Martínez Atencio (UNMdP)

La convergencia entre arte y técnica en la filosofía de Herbert Marcuse 32
Cristian Bianculli (UNMdP)

La era transestética: un nombre nuevo para la actualidad del capitalismo 39
Esteban Cardone (UNMdP-UNLA)

Dos dimensiones centrales en torno a los alcances extraestéticos del arte 45
Romina Conti (UNMdP/AAdIE-BA) y Mariano Martínez Atencio (UNMdP)

Transformaciones en el terreno de la producción artística contemporánea 52
Diego Lucas Cordeu y Maité Lladó (UNMdP)

El reparto de lo sensible y lo político como nudo inescindible 60
Maximiliano Correia (UNMdP)

Percepción, arte y sociedad en la filosofía de Benjamin 68
Ignacio Girala (UNMDP)

Automatismo, comprensión y negatividad estética en la obra de Menke 73
Guillermo López Geada (UNMdP)

La actualidad del simulacro en el arte contemporáneo 83
Ignacio Leandro Luis (UNMdP)

Entre la metáfora de la música como lenguaje y el devenir musical del lenguaje. Gilles Deleuze y el agenciamiento música-lenguaje 90
Juan Sosa (UNMDP-UNLP-Conicet)

Colectivos de pensamiento en temas filosóficos, históricos y políticos – Argentina siglo XX, a la fecha 101

Coordinado por Alejandro Herrero (UNLa-CONICET) y Celina Lértora Mendoza (CONICET-FEPAI)

José María Ramos Mejía en el entramado del círculo dirigente 102
Laura Guic (UNLa-USal)

Sociedades Populares de Educación y Escuelas Populares. Una aproximación a su historia en la provincia de Buenos Aires, 1900-1943 111
Alejandro Herrero (UNLa-USal-CONICET)

La Sociedad Filosófica Argentina (SAF): análisis de la identidad de un colectivo 126
Celina A. Lértora Mendoza (CONICET-FEPAI)

Una filosofía de lo cotidiano: Luis Jalfen y la Escuela de Filosofía Contemporánea 138
Sandra Uicich (UNS)

Cultura material e información: claves del debate contemporáneo en filosofía de la técnica....146

Coordinado por Diego Parente (CONICET-UNMdP)

Hormigón y modernidad: una ontología de entrelazamientos 147
Ayelén Cavalli (AAdIE-UNMdP-CONICET)

Ensanchando las fronteras de la filosofía clásica de la mente: nuevas perspectivas....155

Coordinado por Carolina Scotto (IDH-UNC-CONICET)

Análisis del reduccionismo en la teoría de la información Integrada, ¿es la consciencia información integrada? 157
Maximiliano Zeller (UBA)

Filosofía intercultural y ampliación de derechos....170

Coordinado por Alcira B. Bonilla (UBA-CONICET) y

Juan Matias Zielinski (UBA-CONICET)

El concepto de actor social en América Latina dentro del contexto de interculturalidad....171
Patricio Barrientos Pereira (UBA)

Las ciudadanías interculturales emergentes y el necesario reconocimiento de los derechos culturales....178
Alcira Beatriz Bonilla (UBA-CONICET)

¿Es eficiente la eficiencia? Sobre el imperativo categórico del neoliberalismo 186
María Cristina Borroni (UBA)

Chin-Yonk: La "Inclusión" de los afroargentinos en la sociedad porteña de fines del siglo XIX 194
Paula V. Churquina Zorzópulos (UBA)

Revisión crítica de la categoría "Interseccionalidad" 207
Daniela Godoy (UBA)

Sobre la humillación moral en Axel Honneth. Apuntes para pensar la ciudadanía incompleta 218
Patricia Alejandra La Porta (UNLu-UBA)

Una lectura postfundacional de la totalidad social en Aníbal Quijano: heterarquía y heterogeneidad 227
Juan Pablo Patitucci (UBA)

Interculturalidad, derechos humanos y resistencias. Límites de la interpretación liberal del "derecho de resistencia" 238
Martín A. Rubio (UBA)

Sobre cómo liberar a la cultura y no encadenarla en el intento (La idea de «cultura» en los escritos de Dussel) .. 249
Ernesto N. Taneff (UBA)

Derechos del otro, justicia y praxis intercultural 257
Juan Matías Zielinski (UBA)

Filosofía, historia y enseñanza de la ciencia: relaciones y tensiones 265

Coordinado por Andrea Olmos (CONICET-CEFHIC-UNQ-UBA-UNTREF)

Los modelos en la enseñanza de la química. El ejemplo del enlace químico 266
Natalia E. Ordenes (UNTREF) y Rodolfo Vergne (UNCuyo)

Injusticia epistémica, testimonio e ignorancia 280

Coordina Federico Penelas (UBA-UNMdP-CONICET)

Desafíos para una epistemología pragmatista de la injusticia testimonial 281
Pedro Martínez Romagosa (UBA-CONICET-IIF/SADAF)

Injusticia testimonial y articulación inferencial: Un debate en torno a la epistemología de la responsabilidad testimonial 288
Bruno Gabriel Muntaabski (UBA-SADAF)

La noción de phýsis en Platón y Aristóteles y sus proyecciones en filósofos posteriores 301

Coordina Claudia Marisa Seggiaro (UBA-CONICET)

Una aproximación al concepto de Φύσις en el Platón de madurez 302
María G. Casnati (UBA)

Sobre la noción de naturaleza en Aristóteles 311
Silvana Gabriela Di Camillo (UBA-UNLP)

Pensar la phýsis: hacia un análisis de la naturaleza en Sobre la filosofía y sus proyecciones en Los problemas de Aristóteles 319
Claudia Seggiaro (UBA-CONICET)

Necesidad y azar en Di 9: los compromisos ontológicos de la teoría aristotélica de la verdad 331
Diego Tabakian (UBA-USal)

Las dimensiones económica y cultural de la modernidad global: enfoques desde la teoría crítica 339

Coordinado por Gonzalo Scivoletto (UNCuyo) y Dante Ramaglia (CONICET-UNCuyo)

Reificación: alcances y límites de la reformulación de Axel Honneth 340
Nahuel Alzu (UBA)

Naturaleza, lenguaje y normas: aportes a los debates en naturalismo pragmatista y normatividad semántica 349

Coordinado por Federico Penelas (UBA-UNMdP-CONICET)

La competencia entre Kripkenstein y Chomsky 350
Sofía Micaela Checchi Ugrotte (UBA) y Jonathan Erenfryd (UBA)

Sosa versus Sosa: el argumento trascendental y la exigencia modal de "seguridad" de las creencias 357
Claudio Cormick (UBA-IIF-SADAF-CONICET)

Una aproximación pragmatista a las injusticias hermenéuticas radicales 372
Pedro Martínez Romagosa (UBA-CONICET-IIF/SADAF)

Pragmatismo, verdad y normatividad: la discusión entre Richard Rorty y Huw Price respecto a la noción de verdad 383
Daniel L. Pared (UNMdP)

Juegos, máquinas y normas: conjeturas acerca de la utilidad de modelos computacionales en filosofía del lenguaje.....390
Mauro Santelli (UBA-CONICET-IIF/SADAF)

Modelos computacionales aplicados a teorías indeterministas del significado.....400
Joaquín Santiago Toranzo Calderón (UBA-UTN)

Nuevos problemas en filosofía política contemporánea.....407

Coordinado por Martín Oliveira (UBA-INEO-CIF-CONICET-SADAF)

Idealización y abstracción en teoría moral contemporánea.....408
Martín Oliveira (UBA-INEO-CIF-CONICET-SADAF)

"Scope of justice" y cambio climático: un análisis al argumento de Darrel Moellendorf 418
Santiago Poznansky (UBA)

Problemas aplicados de teoría política y ética.....424

Coordinado por Facundo García Valverde (INEO/CIF/CONICET-UBA)

¿Existe una obligación moral de no defenderse?: el pacifismo y la objeción de la sobreexigencia.....425
Federico Germán Abal (IIF-SADAF-CONICET)

Ethos Igualitario y Herencia de Riquezas.....438
Alejandro Berrotarán (UNC-CONICET)

Sobre por qué es posible y deseable una concepción no elitista del mérito.....450
Julieta M. Elgarte (CIeFI-UNLP)

Relaciones entre iguales y confianza 459
Facundo García Valverde (UBA – INEO CIF CONICET)

¿Qué es un "problema aplicado" en ética desde un modelo intuicionista social de la moral? 472
Ernesto Joaquín Suárez (CONICET-CIeFI-UNLP)

Reflexiones en torno a los conceptos de justicia e injusticia. Perspectivas teórico-prácticas.....478

Coordinado por Susana Beatriz Violante (UNMdP-RLFM-CIEsE) y Romina Pulley (UNMdP-UNLa-UBA)

Recursos habitacionales alternativos como forma de sostenibilidad de la vida en la vejez. Una forma de envejecer Injusta.....480
Julieta Burllaile (UNMDP)

Justicia y Naturaleza Humana en Hume. ¿Podemos ser justos con los animales? 489
Romina Pulley (UNMdP-UNLa-UBA)

Tecnología, arte y subjetividad: reflexiones desde la filosofía del arte y el pragmatismo clásico.....506

Coordinado por María Cristina Di Gregori (CIeFi-IdIHCS-UNLP-CONICET)

Transhumanismo: sobre algunos problemas ético-epistemológicos tras su idea de «progreso» 507
Ernesto Joaquín Suárez (UNLP-CIeFi-CONICET)

Umbrales de la belleza: recepción y producción de la estética en Argentina.....514

Coordinado por Ricardo Ibarlucía (INEO-CIF-CONICET-UNSAM-CONICET)

La fotografía como fuente de construcción de la historia de las ideas estéticas argentinas.....515
Renata Carla Finelli (UNC-UNSAM-CIF/CONICET)

Arte y belleza en Juan Luis Guerrero 521
Alejandro Marquinez (CIF)

Mesas Temáticas

Althusser, Lacan y Badiou. A propósito del concepto de "causalidad estructural".....528

Coordinada por Daniela Danelinck (UBA-CONICET)

El uso de la matemática en El recomienzo del materialismo dialéctico de Alain Badiou 529
Rocío Stefanazzi Kondolf (UBA)

Cuatro debates filosóficos de Moses Mendelssohn 536

Coordinada por Pablo Dreizik (UBA)

La controversia de Moses Mendelssohn con August Friedrich Cranz y el sentido de Jerusalem (1783) 537
Alan Kremenchutzky (UBA) y Alejandro Lumerman (UBA)

Discusiones filosóficas acerca de las imágenes, la imaginación y los experimentos mentales 546

Coordinada por Aída Sandra Visokolskis (UNC-UNVM)

Imágenes de cambio y fenomenología de la participación y la decepción en Albert Hirschman 548
Gonzalo Carrión (UNVM)

Visualización y representación en la matemática egipcia: una propuesta de interpretación de los diagramas geométricos en el Papiro Rhind.....558
Héctor Horacio Gerván (UNC)

Decisiones imaginativas: perspicacia mediada en situaciones novedosas 575
Aída Sandra Visokolskis (UNC-UNVM)

El concepto platónico-neoplatónico de potencia y su proyección en la historia de la filosofía 589

Coordinada por Matías Ignacio Pizzi (UBA-UNTREF-CONICET)

Potencia y lenguaje del exceso: el vocablo cusano possest en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion.....590
Matías Ignacio Pizzi (UBA-UNTREF-CONICET)

El derecho a la salud como derecho humano en la Argentina actual 598

Coordinada por María Graciela de Ortúzar (UNLP-CONICET-UNPA)

Análisis del Programa de Salud Familiar Comunitaria Intercultural de Bolivia desde una concepción amplia de Salud 600
Luciana Evangelina Lopez (UNLP)

Desterrando estereotipos en personas con "discapacidad" para su inclusión social y cultural 609
Marina M. Sorgi Rosenthal (UNLP)

El derecho, el poder y la vida. Perspectivas desde Foucault y Deleuze 617

Coordinada por Marcelo Antonelli (INEO/CIF-CONICET/UNIPE)

Gilles Deleuze y François Ewald. ¿Dos lecturas antagónicas de Foucault? 618
Luis Diego Fernández (INEO/CIF-CONICET/UTDT)

El giro desde la fenomenología hacia el realismo especulativo 631

Coordinada por Claudio Cormick (UBA-IIF-SADAF/CONICET)

Sobre presuntos principios no-hipotéticos. Un comentario a partir de Meillassoux 633
Claudio Cormick (UBA-IIF-SADAF/CONICET)

La primera fenomenología de Heidegger (1913-1915): entre el realismo crítico y el subjetivismo histórico translógico 643
Mario Martín Gómez Pedrido (UBA)

Los límites de la filosofía trascendental: Una crítica al argumento de la ancestralidad de Meillassoux 655
Carlos Alberto Macías Martín (UBA)

La universalidad de la comprensión para la experiencia histórico-temporal del Dasein como influencia en el giro hermenéutico de la filosofía angloamericana de las ciencias humanas 664
Hernán Manzi Leites (UBA)

El significado de las imágenes. Perspectivas semántica, histórica y cognitiva 675

Coordinada por Esteban Ferreyro (UNMdP-UBA)

Semántica de las imágenes: entre naturaleza y convención 676
Nahir Fenández (UNMdP-UBA)

Querellas iconoclastas en clave materialista: el estatuto de las imágenes en los (des)encuentros entre Mitchell y la teoría marxista de la ideología 682
Ernesto Román (UNMdP)

El sujeto politico en cuestión. La noción de subjetivacion política en la filosofía contemporánea 692

Coordinada por Sabrina Moran (UBA)

El entusiasmo, la fiesta y lo político. Aproximaciones desde Kant y Bey 693
Ludmila Fuks (IIGG - UBA)

Facultad del lenguaje: recursión e interfaz. Discusiones ya viejas y algunos problemas nuevos 700

Coordinada por Griselda Parera (UNL-UNER)

Lenguaje y evolución: el rol de la interfaz de pensamiento en el modelo biolingüístico 701
Marcela María Bassano (UNR)

Fenomenología de la primera persona 713

Coordinada por Leticia Basso Monteverde (UNMdP-CONICET)

Perdonar al Otro. La cuestión del sujeto entre el acontecimiento, el don y la diferencia 714
Gabriel Nicolás Duyos (UNMDP)

Filosofía de la Imagen 720

Coordinada por Virginia Ketzelman (UBA)

Ancestros teológicos de la imagen contemporánea. Filosofía de la imagen y teología 721
María Eugenia Celli (UBA)

Filosofía y Psicología en diálogo: experiencia, emociones y vida pública 732

Coordinada por Mariana Castillo Merlo (UNCo-CONICET)

La solicitud en Ricoeur: de una psicología de los sentimientos a una ética de la reciprocidad 733
Mariana Castillo Merlo (IPEHCS-UNCo-CONICET)

Emociones e individuos: una nueva psicología del liberalismo a partir de los aportes de Martha Nussbaum 739
Cesar Martinez Cerutti (UNCo)

Imaginar la naturaleza, naturalizar la ficción: puntualizaciones desde la psicología 745
Mercedes Melo (UNCo)

Fluencia perceptiva y curiosidad: la relación estética en perspectiva psicológica y evolucionista 753
Daniel Omar Scheck (IPEHCS-UNCo-CONICET)

Filósofos en primera persona. Narración y subjetividad en autobiografías filosóficas (II).....763

Coordinada por María Luján Ferrari (UNLP)

Cuerpo y autobiografía en la obra de Jorge Baron Biza.....764
Alejandra Bertucci (CieFI-IdHICS-UNLP)

La alienación, el deseo y el proyecto originario en el San Genet de Jean-Paul Sartre.....773

Coordinada por Juan Pablo Vazquez (UBA)

Psicoanálisis existencial: la elección del proyecto originario de Jean Genet.....774
Juan Pablo Vazquez (UBA)

La creatividad en C. S. Peirce: de la lógica a la cosmología.....781

Coordinada por Catalina Hynes (UNT-SLP)

Acerca de la iconicidad de la lógica en C. S. Peirce.....782
Ivan Vladimir Gavriloff (UNT)

La creatividad desde el punto de vista de la lógica semiótica de Charles Sanders Peirce 792
Evelyn Vargas (IdHICS-UNLP-CONICET)

La norma de lo humano entre lo animal y lo artificial 798

Coordinada por Esteban Ierardo (UBA)

Lo lúdico como entre-lugar entre naturaleza y cultura 800
Eduardo Luis Bianchini (UBA)

La presencia en disputa: temporalidades diferidas 809

Coordinada por Héctor Monteserin (UNCo)

Lenguaje y temporalidad: fonologocentrismo y metafísica de la presencia en la teoría de los actos de habla .811
Héctor E. Monteserin (UNCo)

Lecturas y resonancias contemporáneas de la filosofía política clásica: Aristóteles y la política.....824

Coordinada por Milena Zanelli (UBA)

¿Podemos vivir la libertad aristotélica en el siglo XX? Nociones de libertad en Aristóteles 825
Susana Valussi (UBA)

Libertad o litigio: una discusión sobre el carácter autónomo de la política 837
Milena Zanelli (UBA)

Lecturas y resonancias contemporáneas de la filosofía política clásica: Platón y República.....849

Coordinada por Aldana Zuccala (UBA)

Los usos de la mentira y su relación con la verdad y la justicia en República de Platón.....850
Diego Ariel Janin (UBA)

Merleau-Ponty en diálogo: ser con los otros en la carne del mundo 863

Coordinada por Jesica Buffone (CONICET-LICH-UNSAM)

Merleau-Ponty y el descubrimiento de los otros: el tiempo fenomenológico en la génesis del Yo.....864
Jesica E. Buffone (CONICET-LICH-UNSAM)

El sentir y la carne. Resonancias aristotélicas en la última filosofía de Merleau-Ponty 872
Esteban A. García (CONICET-UBA)

Monstruos, arte y posthumanismo 881

Coordinada por Mabel Alicia Campagnoli (CInIG-UNLP)

Sobre monstruos (no humanos), criaturas y mujeres en Walter Benjamin 883
Anabella Di Pego (CIeFi-UNLP-CONICET)

Ontología y ética: implicaciones e interrogantes 894

Coordinada por Luis Enrique Varela (UNMdP-UNLa)

La relación entre perfección y virtud en Descartes, Spinoza y Leibniz. Perfeccionismo ético-ontológico en la Edad Moderna....895
Valeria Nasarov (UNMdP)

Kant y el formalismo. Estética de las costumbres, deber y una nota sobre las éticas queer....910
Gustavo Salerno (CONICET-UNMdP)

Organismos, causalidad mecánica y causalidad final....919

Coordinada por Claudia Jáuregui (UBA-CONICET)

Crítica y rechazo sistemáticos de la teleología en la filosofía de David Hume....920
Marcelo Mendoza Hurtado (UBA-UNQ)

La experiencia del propio organismo y el mundo orgánico en el Opus Postumum de Kant....930
Matías Oroño (CONICET-UBA)

Philía-amicitia: planteos antiguos, recepciones contemporáneas....941

Coordinada por Ivana Costa (UBA-UCA)

Formas del reconocimiento mutuo en la poética de Olga Orozco....942
Paola Ambrosoni (UCA)

Philía: raíces platónicas de la concepción aristotélica....949
Ivana Eva Costa (UBA-UCA)

Hanna Arendt y la philía. Polis, igualdad y libertad....959
Elisa Goyenechea (UCA)

Ontología de la amistad: Giorgio Agamben - Pavel Florenski....968
Marisa Mosto (UCA)

Pirronismo y neo-pirronismo. El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía moderna....980

Coordinada por Guadalupe Reinoso (SeCyT-UNC)

David Hume: El alcance del escepticismo en el problema de la identidad personal....981
Rocío Herrera (UNC)

Pirronismo y neo-pirronismo. El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea....989

Coordinada por Guadalupe Reinoso (SeCyT-UNC)

El Influjo del Pirronismo en la Sprachkritik de F. Mauthner....990
Di Tomaso, Sebastian (UNC)

Objetividad realista y objetividad fenoménica: ¿dogmatismo vs escepticismo?....999
Soledad Massó (SeCyT-UNC)

Rivalidad en la lógica: pluralismos y revisión....1007

Coordinada por Joaquín Santiago Toranzo Calderón (BALG-UTN-GIAR)

Cómo ser pluralista con lógicas trivaluadas....1008
Joaquín Santiago Toranzo Calderón (BALG-UTN-GIAR)

Tres líneas investigativas de la filosofía de la economía 1019

Coordinada por Sandra Maceri (CIECE-FCE-UBA)

El mercado como fundamento de la sociedad según Adam Smith 1020
Ruth Pustilnik (CIECE-FCE-UBA)

La representación de los conceptos en la obra de Nancy Nersessian 1026
Nora Alejandrina Schwartz (CIECE-FCE-UBA)

Usos deconstructivos de la espectralidad (I y II) 1033

Coordinada por Gabriela Balcarce (UBA-CONICET)

Derrida transfronterizo: cercanías espectrales no humanistas 1034
Bárbara Cipitelli (UNMdP-UBA)

Erección no autotélica. Hacia un dildo vegetal 1041
Ana Sorin (UBA-CONICET)

Ontología del intruso. Pensar la alteridad a partir de la figura del injerto 1048
Tomás Stöck (UBA)

Sobre la imposibilidad de conceptualizar el sufrimiento animal (y la necesidad de pensarlo) 1053
German E. Di Iorio (UBA)

Ponencias Individuales

La filosofía del romanticismo alemán: estado de situación 1063
Miguel Alberti (UNMdP)

Capitalismo y subjetividad en las obras de León Rozitchner y Anselm Jappe 1072
Joaquín Alfieri (UBA)

Sandra, persona no humana. Una aproximación filosófica a su caso 1084
Pablo Alvarez Imaz (UCA)

(¿corresponde el resumen?) La significación filosófica del verbo mental. Notas al margen del Quodlibetum X.12 de Godofredo de Fontaines 1094
Ignacio Miguel Anchepe (UBA)

Impacto del relativismo en la cultura y el pensamiento de occidente 1104
Fernando Aranda Fraga (UAP)

Pluralismo e interculturalidad en el proyecto de ética mundial de Hans Küng 1114
Fernando Aranda Fraga (UAP)

El problema del otro y una posible respuesta 1122
Magalí Argañaraz (UNC)

Espacios seguros en épocas de neoliberalismo 1130
Felipe Arias Vazquez (UBA)

El carácter sui generis de los sueños lúcidos: una exploración neurofilosófica 1136
Gabriel Patricio Asís (UBA)

De Hanson a Kuhn. Valoraciones en torno a la observación científica....1147
Ezequiel Asprella (UNTREF-UNLP) y Maximiliano Cacace Bach (UNTREF-UNSAM)

La subjetividad libre entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía del derecho de Hegel....1157
Eduardo Assalone (CONICET-AAdIE-UNMDP)

Lenguaje e interpretación: sentido, significado, referencia y uso....1167
Marcela Bassano y Paola Piacenza (UNR)

La educación como espacio de aparición en Hannah Arendt....1179
Pedro Bellón (UCC)

¿El fin de la utopía?: heterotopía y libertad en Michel Foucault y Amy Allen....1190
Ailén Bembich (UBA)

La noción de infinito en lo sublime matemático de Kant....1201
Silvana Bogue (UNR)

Relación humanidad-naturaleza en la era del Antropoceno; una mirada desde la filosofía ambiental....1212
Alicia Irene Bugallo (UCES)

El derecho como promesa. La filosofía del daño y su reparación....1223
Osvaldo Burgos (UNR)

Perspectivas sobre la corporalidad a partir del tacto en Heidegger y Derrida....1236
Luis Butierrez (UNLP)

Discutiendo con Benjamin: aura e historia del cine....1246
Gabriel Cabrejas (UNMdP)

El lado oscuro de Descartes. Una lectura entre líneas....1258
Vera Capilla (UNMdP)

Heráclito y El Predicador: Una puesta en diálogo entre el filósofo de Éfeso y el autor del Eclesiastés, en la frontera filosofía/teología....1273
Gabriel Enrique Carrasco (UNS)

La subjetivación filosófica....1284
Nicolás Nahuel Carrea (UNCo)

De la inteligencia de los indivisibles al verbo perfecto: la indagación de la razón en la formación del concepto intelectual en Tomás de Aquino....1290
Julio A. Castello Dubra (UBA-CONICET)

Persona y trascendencia en el pensamiento de C. S. Lewis....1298
Leonardo Caviglia Grigera (UCA/UNSTA)

El problema de los residuos humanos desde la ecología profunda y el desarrollo a escala humana....1310
Iñaki Ceberio de León y Clara Olmedo (UNdeC-CEAM-UACh)

La explicación mecanicista: alcances y limitaciones para la Selección Natural darwiniana....1321
Carlos M. Chuard (UBA)

Un cine de pensamiento oceánico: reflexiones para pensar una sensibilidad acuática....1334
Tamara P. Ciai (UBA)

Las implicancias de la estratificación de los estamentos coloniales en el período de la conquista española en América.. 1341
Santiago I. Cordero Salusso (UNS)

Fisicalismo, dualismo e hilemorfismo ante la relación cuerpo-mente 1345
Santiago María Corti (UNSTA-CEOP)

Evidencia empírica y filosofía moral 1355
Silvina Damiani (UNS)

Fundamentación del límite a la herencia: desde y más allá de la propuesta de Carlos Vaz Ferreira 1365
Fernanda Diab (UdelaR)

Acerca de las condiciones bajo las cuales no estamos obligados a obedecer al estado 1377
Cristian Dimitriu (CONICET-UBA)

Tecnologías, fetiche y espectáculo: una mirada especular 1384
Maximiliano Domínguez (UNR)

Schelling, Peirce y biosemiótica: la continuidad del signo desde la naturaleza a la cultura 1389
Gustavo Adolfo Domínguez (UBA-UCES-UNLa)

El rol de la mujer y las implicancias de su salida del hogar: una aproximación a Hegel y Alberdi 1400
Sofía Eceiza (UNS)

Ciencia, lenguaje y mística. Una perspectiva sobre la ciencia a partir de Johannes Kepler 1407
Guadalupe Elizalde (UNMdP)

La historia como disciplinamiento 1418
Rita N. Falcone, Marcela P. Pitencel y Diego A. Reinate (UNMdP-CEHIS)

Peirce, Festinger y la posverdad (a la sombra de Nietzsche) 1426
Hernán Fioressi (UNTREF)

Irreversibilidad, decoherencia y el eco de Loschmidt 1432
Sebastian Fortin (CONICET-UBA), Cristian López (UNIL) y Marcelo Losada (CONICET-UNC)

Nuevas cartografías de los movimientos políticos en la Argentina del siglo XXI 1441
Amelia Gallastegui (ISFD22-EAVMG)

Justino y el camino hacia una nueva antropología filosófica cristiana 1448
Fernanda V. Geli (UNL)

Términos teóricos versus términos observacionales. Implicancias y dificultades 1461
Romina Gentile Falcone (UNR)

La antropología filosófica en Tugendhat: la actitud mística frente al problema de la egocentricidad 1473
Eduardo Geovo Almanza (UNILibre)

La "educación" indígena y la mirada crítica desde el Sur: Inflexiones epistemológicas complejas y diversas 1483
Juan Gómez Torres (UNA)

Enseñar a enseñar filosofía: del deseo a la práctica 1493
Juan José Granado (UNR-ENS2)

La configuración de la Gemeinschaft. Algunas consideraciones sobre los Manuscritos de 1844 de Karl Marx 1501
Lisette A. Gutierrez Moiola (UNS)

Definiciones implícitas y estructuralismo matemático: un análisis crítico de la respuesta del estructuralismo ante rem al dilema de Benacerraf....1509
Mayra Huespe (UNL)

Los procesos de acontecimientalización....1518
Mariano Iriart (UNMdP)

Hacia una ontología para la química cuántica: La naturaleza de la función de onda....1528
Jesús Alberto Jaimes Arriaga y Sebastian Fortin (CONICET-UBA)

El desarrollo del concepto de libertad en las Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana de F. W. J. Schelling....1543
Carolina Jürgens (UNT-UNSAM-CONICET)

El proceso de civilización y la barbarie: la cultura científica como negación de la vida en la fenomenología de Michel Henry....1554
Patricia E. Knorr (UNGS)

Crimen y castigo: una teoría sobre el poder....1565
Ivan Koselevich Arnesano (UBA)

La fenomenología frente a las ciencias: M. Merleau-Ponty y su defensa del mundo de la vida....1575
Alejandro Kosinski (UBA)

El conflicto entre la Justicia y la Libertad en la Ética Convergente de Ricardo Maliandi....1582
Juan Bautista Libano (UBA)

Actos Ilocucionarios: continuidades y disrupciones entre J.L. Austin y J.R. Searle en torno a la protesta....1598
Martín S. Lillo (UNSJ)

El rol utópico de la "memoria feliz" en Paul Ricoeur....1610
Esteban Lythgoe (UADE-CONICET)

La despenalización del aborto desde un enfoque rawlsiano....1617
Fernando Marte (UNMdP)

La inteligibilidad de los posibles según Duns Escoto y el joven Leibniz....1627
Enrique Santiago Mayocchi (UCA-CONICET)

Aproximaciones entre pensamiento y literatura: posibles lecturas del Genji Monogatari....1635
Lilia Margarita Muñoz Mendoza (UNS)

La génesis del verbum en el hombre según Dietrich von Freiberg, y su influencia agustiniana....1642
Fernanda Ocampo (UBA-UNR)

El contrato sexual y su deriva político-social: ¿hacia dónde nos lleva la igualdad?....1652
María Eugenia Olivari (UNR)

La autonomía de lo político en La condición humana de Hannah Arendt....1660
Virginia Osuna (UBA-UNLaM-UNLu)

La noción de honor en la construcción identitaria de los varones de las élites porteñas en el período de la conformación de la Argentina moderna....1668
Juan Ariel Paradela (UBA)

Crítica feminista de la razón ilustrada. Hacia un concepto ampliado de ciudadanía....1678
María Betania Parodi (UNR)

En las cimas de la percepción. Bosquejo sobre el tratamiento de las experiencias místicas y extáticas en la obra de Emil Cioran 1686
Federico Pereyra Callorda (UBA)

Sujeto, ideología y discurso: apuntes sobre psicoanálisis, marxismo y lingüística 1694
Felipe Pereyra Rozas (UNLP)

Programas en foco. Hannah Arendt, las "mujeres de excepciones", y algunas reflexiones sobre las epistemologías, en clave de genero 1704
Lucía Pereyra Robledo y Malena Ciotta (UNR)

Una intervención crítica desde la perspectiva del empirismo feminista: el concepto de fertilidad 1710
Rocío Pérez (UBA)

Los supuestos hermenéuticos de Leo Strauss....1720
Tromen Perretta (UNR)

Los cuerpos en la escuela: Un análisis de las transformaciones del poder 1728
Adelina Peton (UNLP)

El ejercicio democrático participativo/representativo y el liderazgo político: aportes para el debate filosófico-político latinoamericano en perspectiva dusseliana....1740
Guillermo Recanati (UNC-UCC)

Pequeñas reflexiones éticas en tiempos de grandes incertidumbres....1753
Luisa Ripa (UNQ-CEFITEQ)

Dos aproximaciones a la teoría de la acción social de Alfred Schutz 1764
Juan Robador (UNL)

¿Por qué no al campamento?: Crítica al Principio de Comunidad de G. A. Cohen....1774
Nahuel Nicanor Rodríguez (UBA)

Desencantamiento del mundo, actitud prometeica y "muerte de la Naturaleza" en la Modernidad occidental....1783
Pablo Ezequiel Sachis (UNC)

Platón, Parménides. Algunas apreciaciones respecto del pasaje 130c-133b y 133c-135d 1795
Florencia Sal (UNMdP)

I'm too sexy for my cosmo. Filosofías estéticas al servicio de lo heroico en Saint Seiya....1805
Roberto Jesús Sayar (UBA-UM-UNLP)

Cuerpos que construyen su existencia....1818
Luz Ángela Silva Robayo (UD)

La constitución de los sujetos políticos: limitaciones y posibilidades de universalizar ciudadanías....1823
Luciana Soria (ANEP-UdelaR)

El Joven Marx, Lector de Smith: una indagación sobre los conceptos de trabajo, esencia humana y propiedad privada. 1835
Angela Grisel Sosa (UNS)

Desigualdad de género. Algunas notas para reorientar el debate sobre las políticas de cupos....1846
Juliana Udi (UNQ-CONICET)

Samuel Clarke portavoz de Isaac Newton: La voluntad divina entre el voluntarismo y el intelectualismo teológicos en la polémica Leibniz-Clarke....1854

Pedro Ignacio Urtubey (UNLP)

Filosofía, educación, ciencia y tecnología: impacto social sobre la transferencia generada desde el INTEMA 1861
Daniel Vázquez, Paula Jessurum y Valeria Nasarov (UNMdP)

La imagen de la naturaleza humana inmóvil imposibilita la conversión de la violencia 1872
Susana Beatriz Violante (UNMdP-RLFM-CIEsE)

La opresión patriarcal como un caso de injusticia hermenéutica 1888
Ana Paula Visintini (UNL)

Libertad y moralidad en la ética kantiana: una relación especular 1895
Silvina Vuckovic (UNMdP)

Avatares en la enseñanza de la filosofía en estos tiempos… 1902
Andrea Zeballos (IFD9)

Otras actividades del Congreso

Actividades plenarias.....1908

Simposios 1909

Mesas temáticas.....1911

Ponencias individuales.....1912

Siglas de las instituciones mencionadas

Aquellas instituciones cuyo país no se especifica pertenecen a la República Argentina

AAdIE	Asociación Argentina de Investigaciones Éticas
ANCBA	Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
ANEP	Administración Nacional de la Educación Pública (Uruguay)
ANPCyT	Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica
BALG	Buenos Aires Logic Group
CEAM	Centro Transdisciplinario de Estudios Ambientales (UACh)
CECAPFI	Centro Educativo para la Creación Autónoma de Prácticas Filosóficas
CEFHIC	Centro de Estudios de Filosofía e Historia de la Ciencia (UNQ)
CEFITEQ	Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de Quilmes «Santo Toribio de Mogrovejo»
CEHIS	Centro de Estudios Históricos (UNMdP)
CEOP	Centro de Estudios filosóficos y teológicos de la Orden de Predicadores (UNSTA)
CESP	Centro de Estudios Sociales y Políticos (UNMdP)
CIC	Comisión de Investigaciones Científicas
CIECE	Centro de Investigación de Epistemología de las Ciencias Económicas (UBA)
CIeFI	Centro de Investigaciones en Filosofía (UNLP)
CIEsE	Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (UNMdP)
CIF	Centro de Investigaciones Filosóficas
CIFFRA	Centro de Estudios e Investigaciones en Filosofía Francesa (UNR)
CInIG	Centro Interdiciplinario de Investigaciones de Género (UNLP)
CONICET	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
CPM	Comisión Provincial por la Memoria
EAVMG	Escuela de Artes Visuales "Miguel A. Galgano"
EES9	Escuela de Educación Superior N°9
ENS2	Escuela Normal Superior 2 "Juan María Gutiérrez"
ENSMM	Escuela Normal Superior Mariano Moreno de Concepción del Uruguay (Uruguay)
FEPAI	Fundación para el Estudio de Pensamiento Argentino e Iberoamericano
FONDECYT	Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Chile)
GEFGS	Grupo de Estudios sobre Familia, Género y Subjetividades (UNMdP)
GEHyD	Grupo de Estudios de Historias y Didáctica de las Ciencias Naturales (UBA)
GEK	Grupo de Estudios Kantianos (UBA)
GEP	Grupo de Estudios Pragmatistas (UNLP)
GETEA	Grupo de Estudios de Teatro Argentino e Iberoamericano (UBA)
GIAR	Grupo de Inteligencia Articifial y Robótica (UTN)
HÍ	Universidad de Islandia (Islandia)
IDH	Instituto de Humanidades (UNC)
IdIHCS	Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP)
IEM	Instituto Espacio para la Memoria
IFD9	Instituto de Formación Docente N°9
IFDCSL	Instituto de Formación Docente San Luis
IFF	Instituto de Investigaciones Filosóficas (SADAF/CONICET)
IHUCSO	Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (UNL/CONICET)
IIGG	Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA)
IMHICIHU	Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (CONICET)
INEO	Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (CIF/CONICET)
IPEHCS	Instituto Patagónico de Estudio en Humanidades y Ciencias Sociales (UNCo/CONICET)
ISFD22	Instituto Sueperior de Formación Docente 22 "DR. Alfonso Alsina"

ISPJVG Instituto Superior de Profesorado Joaquin V. Gonzalez

LICH Laboratorio de Investigaciones en Ciencias Sociales (UNSAM/CONICET)

LMU Ludwig Maximilians Universität (Alemania)

MLC Municipalidad de La Costa

MR Municipalidad de Rafaela

NU Northwestern University (EEUU)

PUC Pontífica Universidad Católica de Chile (Chile)

PUCP Pontífica Universidad Católica del Perú (Perú)

RLFM Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

SADAF Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

SERPAJ Servicio Paz y Justicia

SLP Sociedad Latinoamericana Peirce

UA Universidad Austral

UAA Universidad Atlántida Argentina

UAch Universidad Austral de Chile (Chile)

UADE Universidad Argentina de la Empresa

UAI Universidad Adolfo Ibáñez (Chile)

UAP Universidad Adventista del Plata

UBA Universidad de Buenos Aires

UBP Universidad Blas Pascal

UCA Universidad Católica Argentina

UCAMI Universidad Católica de las Misiones

UCC Universidad Católica de Córdoba

UCCuyo Universidad Católica de Cuyo

UCES Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

UCM Universidad Católica del Maule (Chile)

UD Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Colombia)

UdelaR Universidad de la República (Uruguay)

UDP Universidad Diego Portales (Chile)

UFBA Universidade Federal da Bahía (Brasil)

UFRJ Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

UFRN Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil)

UG Universidad de Guanajuato (México)

UM Universidad de Morón

UNA Universidad Nacional (Costa Rica)

UNAJ Universidad Nacional Arturo Jauretche

UNAL Universidad Nacional de Colombia (Colombia)

UNAM Universidad Nacional Autónoma de México (México)

UNB Universidade de Brasília (Brasil)

UNC Universidad Nacional de Córdoba

UNCo Universidad Nacional del Comahue

UNCuyo Universidad Nacional de Cuyo

UNdeC Universidad Nacional de Chilecito

UNED Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

UNER Universdiad Nacional de Entre Rios

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

UNGS Universidad Nacional General Sarmiento

UniAtlántico Universidad del Atlántico (Colombia)

UNIFESP Universidade Federal do São Paulo (Brasil)

UNIL Universite de Laussane (Suiza)

UNILibre Universidad Libre (Colombia)

UNIPE Universidad Pedagógica Nacional

UNISALLE Universidad de La Salle (Colombia)

UNJu Universidad Nacional de Jujuy

UNL Universidad Nacional del Litoral

UNLa Universidad Nacional de Lanús

UNLaM Universidad Nacional de La Matanza

UNLaR Universidad Nacional de La Rioja

UNLP Universidad Nacional de La Plata

UNLu Universidad Nacional de Luján

UNLZ Universidad Nacional de Lomas de Zamora

UNM Universidad Nacional de Moreno

UNMdP Universidad Nacional de Mar del Plata

UNNE Universidad Nacional del Nordeste

UNP Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

UNPA Universidad Nacional de la Patagonia Austral

UNPaz Universidad Nacional de José Clemente Paz

UNQ Universidad Nacional de Quilmes

UNR Universidad Nacional de Rosario

UNRC Universidad Nacional de Rio Cuarto

UNS Universidad Nacional del Sur

UNSa Universidad Nacional de Salta

UNSAM Universidad Nacional de San Martín

UNSJ Universidad Nacional de San Juan

UNSL Universidad Nacional de San Luis

UNSTA Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

UNT Universidad Nacional de Tucumán

UNTREF Universidad Nacional de Tres de Febrero

UNVM Universidad Nacional de Villa María

UPC Universidad Provincial de Córdoba

UPTC Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Colombia)

US21 Universidad Empresarial Siglo 21

USal Universidad del Salvador

USalamanca Universidad de Salamanca (España)

UST Universidad Santo Tomas (Chile)

UTDT Universdiad Torcuarto Di Tella

UTN Universidad Tecnológica Nacional

UV Universidad de Valapraíso (Chile)

XIX
Congreso
Nacional
de Filosofía

Simposios

Simposio

Alcances extraestéticos de la experiencia del arte

Coordinado por Romina Conti (UNMdP-AAdIE) y Mariano Martínez Atencio (UNMdP)

El impulso creativo del arte y el crecimiento de la disciplina Estética alcanzaron en la contemporaneidad un grado de desarrollo singular, estableciendo un complejo horizonte de sentido para la reflexión a ellos asociada. Esto evidencia, tanto instancias creativas que desafían cualquier intento de definición del fenómeno del arte, como reformulaciones del alcance conceptual del dominio estético que vuelven a poner en evidencia un corpus de teorías y lecturas en tensión. Por un lado, entonces, arte en permanente evolución y transformación, y por el otro, un campo disciplinar que atiende tanto a la valoración y apreciación estética de las producciones humanas, como a la serie de competencias involucradas en el ejercicio de captación consciente del entorno. Esto es, la experiencia sensible del mundo.

La primera de estas cuestiones atañe a los diferentes ejercicios y articulaciones que el arte sostuvo y sostiene a lo largo del siglo veinte en materia de experimentación y anclaje sobre distintas esferas de la cultura. La segunda, toma en consideración algunas lecturas que buscan recuperar el sesgo marcadamente sensorial de toda instancia estética. Esto es, ofrecer una caracterización de la experiencia estética en términos de la especificidad propia de un acontecer que involucra el dominio sensorial tanto como la cognición y la atención conscientes.

El Simposio propuesto parte del desarrollo de un grupo de tratamientos que toman en consideración, cada uno, a un pensador contemporáneo vinculado a estas áreas de análisis y se desprende como parte de la labor realizada en el seno del grupo de investigación sobre Problemas de Filosofía Contemporánea con asiento en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Desde la lectura de cada propuesta, se apunta a configurar un panorama general, o estado de la cuestión, respecto a tales disquisiciones actuales. El recorrido por el pensamiento de cada uno de los autores abordados contribuye al armado de un mapa global que toma en cuenta tradiciones distintas, posiciones en tensión, y puntos de vista de los más variados en la escena actual del pensamiento filosófico ocupado en ello. Su objetivo, consecuentemente, apunta al armado de dicho estado general de situación, al tiempo que testimonia el desarrollo y evolución de las acciones emplazadas en el marco del Proyecto de investigación "Alcances extraestéticos de la experiencia del arte" instanciado en el mencionado grupo.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Jazmín Bassil (UNMdP), Cristian Bianculli (UNMdP), Esteban Cardone (UNMdP), Diego Lucas Cordeu (UNMdP), Maximiliano Correia (UNMdP), Nahir Fernández (UNMdP), Ignacio Girala (UNMdP), Maité Lladó (UNMdP), Guillermo López Geada (UNMdP), Ignacio Leandro Luis (UNMdP), Juan Pablo Sosa (UNMdP), Leandro Sosa y Federico Mitidieri (USAL-CONICET).

La convergencia entre arte y técnica en la filosofía de Herbert Marcuse

Cristian Bianculli (UNMdP)

Resumen: Probablemente la preocupación central de la filosofía concreta de Herbert Marcuse haya sido la dinámica posible de una trasformación social. En esta línea hay que inscribir sus reflexiones sobre el arte y la experiencia estética. En este trabajo proponemos analizar uno de los aspectos centrales de esas reflexiones, y del modo en que se vinculan con su incipiente filosofía de la técnica. Para este autor, es través de una convergencia entre arte y técnica que les permita ser liberados de sus servicios a la sociedad represiva. Así se vuelve a vislumbrar el interesante análisis de Marcuse, puesto que reconoce el carácter transformado del arte y la técnica, pero sin embargo ambos (arte y técnica) están subordinados al poder constituido y funcionan como herramientas de dominación y afirmación. Lo que encontramos en Marcuse es la constante dialéctica entre lo que es y lo que podría ser.
Palabras clave: arte y técnica, razón instrumental, teoría crítica.

Liberación de la sociedad represiva

Una de las tesis fundamentales de Herbert Marcuse hace referencia a la represión que sufren los individuos dentro del aparato dominante. Para nuestro autor, el capitalismo monopólico ha sofisticado las formas de represión, haciéndolas casi indetectables. Ahora bien, para que dicha represión transite sin la rebelión de los individuos, el capitalismo cuenta con algunas herramientas que afirman status quo, entre esas herramientas encontramos a la técnica y la tecnología, pero también, al arte.

En el artículo publicado en 1937 que se tituló "Acerca del carácter afirmativo de la cultura", Marcuse esbozó una teoría crítica de las sociedades capitalistas, y allí observó que el arte funcionaba como una herramienta al servicio de la represión, cumpliendo una función paliativa que brindaba un alivio momento de un mundo exterior convulsionado. De esta manera, esta primera mirada marcuseana ataca de lleno al carácter afirmativo del arte y la cultura en general, dando cuenta que son herramientas al servicio de la represión.

De todos modos, el autor germano dejaba a entrever la siempre posibilidad latente en el arte de mostrarnos otra realidad posible, apelando al sentimiento y al cambio que se puede generar a través de la sensación. De modo tal, que, pese a la crítica mencionada al arte de la era burguesa, en Marcuse hay operando una constante dialéctica, dialéctica que le permite pensar en otra forma de realidad y en otro lenguaje que se devela a través de la experiencia del arte. Asimismo, en esta constante tensión se expresan dos formas diferentes de la experiencia del arte, una

positiva y otra negativa. Positiva en cuanto que afirma el orden de cosas imperantes y negativa en cuanto lo contradice y nos muestra otras posibilidades. En este trabajo, nos interesa hacer foco en el carácter negativo de la experiencia estética, con el fin de advertir aquellas posibilidades que nos da el arte de pensar en otra realidad.

La realidad en la cual se desarrolla el capitalismo es en la consideración de nuestro autor, una realidad irracional, la razón del poder establecido es una razón irracional, y la lucha del pensamiento crítico es denunciar este pensamiento irracional. La denuncia a la irracionalidad del orden imperante es una tesis que acompaño a nuestro autor durante toda su vida intelectual, dentro de esa irracionalidad encontramos una configuración de los deseos por parte del sistema, configuración que tiene su mayor desarrollo con la ayuda de la técnica y la tecnología que están al servicio de dicha irracionalidad. De esta manera, la técnica y la tecnología dentro del orden imperante están al servicio de la destructividad, es decir, son parte del orden represivo.

Ante tal estado de cosas, la propuesta de Marcuse es un cambio cualitativo del estado de cosas existente. Para ello, la técnica y la tecnología serían claves, pero estas no como instrumentos de represión, sino que, por el contrario, como instrumentos de cambio, liberación y pacificación.

> Tal cambio cualitativo sería una transición a un estadio más alto de civilización si las técnicas fueran designadas y utilizadas para la pacificación de la lucha por la existencia. Para señalar las perturbadoras implicaciones de esta afirmación, aclaro que semejante nueva dirección del progreso técnico sería la catástrofe de la dirección establecida, no sólo la evolución cuantitativa de la racionalidad dominante (científica y tecnológica) sino su transformación catastrófica, la aparición de una nueva idea de Razón, teórica y práctica (Marcuse, 1984: 200)

Lo que se desprende de la cita anterior es en una nueva idea de razón, una nueva razón que contradiga a la razón imperante y que establezca un cambio profundo en la sociedad y el individuo. Para semejante tarea, es necesaria una conjunción entre dos ámbitos que parecen disimiles, es necesario una unión entre razón y arte. Ya Marcuse había expresado en *Eros y Civilización* la necesidad de aunar ámbitos que aparecían divergentes: razón y sensualidad, intelecto y placer. La separación de la razón y del arte ha sido una de las acciones pergeñadas por el capitalismo, en dicha separación intencional se ubicó al arte en lado irracional, fantasioso; y se tendió a seguir a la razón científica. Para nuestro autor, esta separación es una de las causas de la dominación represiva, por ende, la unión de la razón científica y la razón del arte, traería consigo el camino hacia una posible liberación del orden represivo.

La preocupación por la liberación del orden represivo es una de las características fundamentales de la tesis marcuseana. En varios textos el autor alemán mencionó que las

precondiciones para la liberación de la represión están ya dadas por los avances del capitalismo avanzado. A lo que esta tesis refiere es al hecho de que el avance técnico y tecnológico permitirían la liberación del trabajo enajenado y la satisfacción de las necesidades básicas para todo el conjunto de la sociedad. No obstante, esta realización parece ser utópica en un mundo en donde la escasez y la miseria imperan. De esta manera, se devela con claridad lo irracional de la racionalidad establecida, ya que se cuenta con las condiciones para la liberación de la escasez y sin embargo dicha liberación transita en un desiderátum irrealizable. Por lo tanto, Marcuse está pensando en una nueva forma de tecnología, una nueva forma de concebir el orden existente: "El progreso ulterior implicaría la *ruptura*, la conversión de la cantidad en calidad. Abriría la posibilidad de una realidad humana esencialmente nueva; de la existencia en un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas" (Marcuse, 1884: 202)

De todos modos, pese a que las precondiciones estén dadas, esta *ruptura* parece lejana, puesto que, la tecnología está supeditada al orden represivo. El cambio para la liberación de la sociedad represiva debe ser un cambio en la mentalidad, subvertir la falsa conciencia dominante y despertar un nuevo tipo de sensibilidad en los seres humanos. Es en este cambio de sensibilidad que el arte aparece; la experiencia del arte, liberada de las condiciones represoras, abriría la posibilidad de un nuevo tipo de sensibilidad, el arte desde su autonomía contradice el orden de cosas existentes y revela otra realidad posible, realidad que puede ser realizada gracias a los avances de la ciencia y la tecnología.

No obstante, el capitalismo monopólico separa los ámbitos, al punto tal de hacerlos contradictorios. En *"Acerca del carácter afirmativo de la cultura"* Marcuse observaba una distancia entre el mundo exterior (mundo material) y el mundo interior (mundo anímico) que le era favorable al capitalismo en su desarrollo. La convergencia entre arte y técnica operaria como una reconciliación de aquellos dos mundos disimiles, transformando la realidad exterior y uniéndola a la realidad del mundo interior.

De esta manera, la convergencia entre arte y técnica aparece como una reconciliación, puesto que, ambos ámbitos son separados intencionalmente por parte del aparato de control y distanciados más abruptamente a medida que el capitalismo avanza. Marcuse se apoya en lo griegos para dar cuenta que técnica y arte confluían, para demostrar la conjunción que había entre ambas. Y es a partir de esta afinidad rastreada en la civilización griega que podemos vislumbrar el desarrollo de ambos ámbitos trabajando conjuntamente, dice Marcuse:

> La noción griega de la afinidad entre el arte y la técnica puede servir como una ilustración preliminar. El artista posee las ideas que, como causas finales, guían a la construcción de ciertas cosas; del mismo modo que el ingeniero posee las ideas que guían, como causas

> finales, la construcción de máquinas. Por ejemplo, la idea de una morada para seres humanos determina la construcción de una casa por el arquitecto. La idea de una explosión nuclear total determina la construcción del artefacto que servirá para este propósito. el énfasis en la relación esencial entre el arte y la técnica señala la racionalidad especifica del arte (Marcuse, 1984:208)

La afinidad entre arte y técnica revela la importancia de ambas en la liberación del proceso enajenante. El arte estaría en la imaginación, estaría en la construcción previa, en el momento que prepara la acción, y allí, en el momento de la acción, es donde la técnica hace su aparición; de esta manera, la conjunción de ambas es la conjunción de todo el proceso creativo, desde el pensamiento hasta la ejecución. No es menor la función del arte, a través de la imaginación concibe otra realidad, realidad que se enfrenta a la realidad establecida y la desafía. El arte, entonces, es trascendente en el sentido que se distingue de toda realidad cotidiana, y en ese distinguirse es en donde opera en la sensibilidad del ser humano y desafía de forma directa al sentido común. Todo ello es posible por el carácter autónomo del arte, el arte tiene otra lógica, el arte tiene otro lenguaje que se distancia del lenguaje normal.

Con todo, Marcuse está pensando en un cambio total en el modo de producción, con nuevos objetivos. La cuestión que subyace es el fin de la división del trabajo establecida, es el fin de trabajo enajenado. Esta nueva forma de humanidad, esta nueva forma de relaciones de producción, Marcuse ya la había mencionado en *Eros y Civilización*, allí ya se había planteado la idea de que el trabajo se desprenda de su rol alienante y pueda confluir junto al placer como actividades primordiales de la acción humana. Entonces, el rol del arte es central en la adquisición de un nuevo tipo de sensibilidad, la transformación estética cambiaría la lógica del esfuerzo por la lógica del disfrute. Además de esto, debemos recordar las posibilidades del arte de mostrar otro mundo posible, el arte es lo que nos muestra lo que podría ser, solo en el arte está permitido mostrarnos esto, y esta posibilidad que da el arte no resulta ser menor.

> La racionalidad del arte, su habilidad para <<proyectar>> la existencia, y definir posibilidades no realizadas todavía puede ser vista entonces *como ratificada por y funcionando en la transformación científico-tecnológica* del mundo. En vez de ser el criado del aparato establecido, embelleciendo sus negocios y su miseria, el arte llegaría a ser una técnica para destruir estos negocios y esta miseria (Marcuse, 1984: 209)

Lo que se desprende de la cita precedente es la importancia de la convergencia entre arte y técnica. El arte, desprendido de su labor operante, viene a subvertir el orden de cosas existentes, el arte ya no funcionaría como el paliativo para soportar un mundo insoportable, el arte ya no vendría a embellecer lo dado, sino que, vendría a contradecir el proceso actual. A través de esa

convergencia con la técnica es que el arte se convierte en la técnica que viene a destruir los negocios y la miseria del capitalismo monopólico. El cambio que se propone es muy significativo, ya que, la relación ser humano-naturaleza, ya no transitaría por las vías del dominio destructivo por parte del ser humano, sino que estaríamos ante una nueva relación en donde el transito seria hacia la liberación, y con ella se reduciría la ferocidad con la que el ser humano interviene en la naturaleza.

Por lo tanto, la convergencia entre técnica y arte resulta beneficiosa para la liberación de la sociedad de las cadenas represivas del capitalismo imperante. Dado que, la liberación es la tesis nodal de la filosofía marcuseana, dar cuenta de sus posibilidades es central para este trabajo. De esta forma, la liberación es poder salir de los horrores de la explotación industrial que destruye la naturaleza, la liberación es poder salir del embellecimiento superficial de lo dado, la liberación es en definitiva la reconstrucción del entorno.

> Resulta imposible concretar al Arte como forma de la realidad. Se trataría más bien de creatividad, una creación en el material al mismo tiempo que un significado intelectual, del cruce entre la técnica y las artes en la reconstrucción total del entorno, del cruce de la ciudad y el campo, de la industria y la naturaleza luego de que todo se haya liberado de los horrores de la explotación industrial y del embellecimiento de manera que el Arte ya no sea utilizado como estímulo para los negocios. Evidentemente, la mera posibilidad de crear semejante entorno depende de la transformación total de la sociedad existente: un nuevo modo de producción con nuevos objetivos, un nuevo tipo de ser humano como productor, el fin del juego de roles, de la división del trabajo establecida, del trabajo y del placer. (Marcuse, 1972: 8)

La liberación de un orden represivo y el tránsito hacia un orden no represivo son las características fundamentales de la tesis marcuseana. Dentro de los parámetros del orden no represivo el arte vuelve a tener una relevancia primordial, puesto que, en muchos de análisis marcuseanos, aquel orden no represivo estaba asociado íntimamente a lo bello. La asociación del arte con lo bello, es una de las cualidades más ricas del arte en cuanto que dentro de lo bello podemos percibir el contenido trascendente del arte y es allí, en la forma bella que el arte se hace crítico del establishment. La importancia nodal del arte en cuanto a crítica del orden imperante, es la otra dimensión que muestra el arte, el arte rompe con la lógica instrumental y devela aquel orden no represivo, aquella realidad trascendente que es plenamente antagónica de la realidad establecida.

De esta manera, en el cambio social y en el establecimiento de aquella realidad potencial que devela el arte, la técnica resulta fundamental. La convergencia entre técnica y arte harían realizables las posibilidades que muestra el arte, la imaginación creadora unida a la técnica operaría en favor de la transformación de la realidad, creando condiciones de vida más saludables, tanto desde lo físico como desde lo mental. De esta manera, la unión entre arte y técnica significaría una reconciliación de dos ámbitos que fueron separados por el orden imperante.

> La convergencia de técnica y arte no es algo puramente imaginado, sino anunciado ya en el desarrollo del proceso de producción material. Este parentesco entre técnica y arte, entre fabricación de cosas según la razón y producción según la imaginación es una cosa ancestral. El parentesco viejísimo de técnica y arte ha sido, naturalmente, desgarrado en el proceso histórico; la técnica se quedó en la transformación del medio ambiente real, el arte fue condenado a la configuración y transformación imaginarias. Las dos dimensiones se separaron: en el mundo social real el dominio de la técnica y la técnica como instrumento de dominio –en el mundo estético, la apariencia ilusoria (Marcuse, 1968: 78)

La convergencia entre arte y técnica traería consigo la concreción del deseo de reducir las jornadas laborales, de disminuir gradualmente el trabajo enajenado, la liberación del cuerpo de la servidumbre. Con todo ello, la liberación de la técnica de sus funciones represivas significaría que está ya no sería utilizada como instrumento en servicio de la constantemente creación de necesidades falsas. Consecuentemente, la liberación del arte de funciones opresivas, sacaría al arte de aquella función paliativa, y lo colocaría en disposición de una razón sensible, razón que sería fundamental en el cambio de conciencia en los seres humanos. La forma bella como forma de vida es la forma que contradice a la sociedad opresora y nos muestra el camino hacia una sociedad libre.

Algunas observaciones finales

Durante el desarrollo de este trabajo recorrimos algunas de los puntos fundamentales en la tesis marcuseana de la liberación de la represión. Asimismo, observamos que dicha liberación no es sencilla, la lucha por romper con las cadenas del status quo es cada vez más grande. Si en los ensayos de Marcuse encontrábamos a la razón tecnológica como la gran herramienta del capitalismo de su época, dicha razón hoy ha profundizado el dominio exponencialmente. Aquella configuración de los deseos por parte la razón tecnológica que mencionaba Marcuse, hoy se ha hecho aún mayor, configurando de manera total todos los deseos y actividades del ser humano.

La experiencia del arte parece fluctuar entre el carácter paliativo y producciones que no vienen a contradecir lo dado, sino que, vienen a afirmarlo continuamente. De esta manera, el arte sigue circunscrito a lo fantasioso, a lo irreal. Quizás, con el conceptualismo extremo o con las nuevas formas de expresión del arte, aquella cualidad de trascender el orden existente no es tan visible, y, por ende, tampoco parece lo bello ser una cualidad primigenia del arte de nuestros días.

La convergencia entre arte y técnica parece ser más necesaria que nunca. La conciencia falseada ha llegado al límite de lo irracional justificando un orden represivo y aceptando a la violencia como forma de vida. El avance del neoliberalismo en América Latina muestra el triunfo de la conciencia falseada, mostrando una preocupante afirmación de lo dado y una proliferación violenta del individualismo. Es por ello, que arte y técnica aunados podrían subvertir la conciencia falseada y establecer una sociedad más justa. La importancia del arte sería cambiar ese individualismo apático, y traer una conciencia más colectiva. Una vez subvertida la falsa conciencia del individualismo apático, la ciencia y la tecnología estarían al servicio de las necesidades de todos los seres humanos y ya no estarían al servicio de la creación de falsas necesidades. En un universo dado donde la configuración de los deseos es cada vez mayor y la creación de necesidades falsas ata al individuo al sistema, la necesidad de la liberación es cada vez más grande.

Bibliografía

Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional*. Ediciones Orbis

Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización.* Editorial Sarpe.

Marcuse, H. (1972). *El arte como forma de la realidad*. New Left.

Marcuse, H. (1968). El futuro del arte. Articulo conversaciones sobre humanismo en Salzburgo.

Marcuse, H. (1969). *Cultura y sociedad.* Sur.

Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Planeta-De Agostini.

Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética.* Biblioteca nueva.

La era transestética: un nombre nuevo para la actualidad del capitalismo

Esteban Cardone (UNMdP-UNLA)

Resumen: Las líneas que siguen a continuación buscan divulgar brevemente en las presentes jornadas las tesis centrales del filósofo francés Gilles Lipovetsky en su libro *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico* y señalar la concepción que el pensador francés posee de la experiencia estética, en este caso, solidaria del devenir y despliegue del capitalismo alrededor del globo. De allí que se releven algunos de los conceptos centrales que acuña en su labor conjunta con Jean Serroy, que buscan explicar el vínculo inseparable en nuestros días entre los fines del modo de producción capitalista y el interés estético presente en los bienes y servicios que produce a escala mundial.

Introducción

Pensar la actualidad del capitalismo es una tarea que no deja de reeditarse con frecuencia en nuestros días. Existe una proliferación de conceptos e ideas que buscan explicar su desarrollo al día de hoy, conformando, todos ellos, una reserva terminológica notable que, si bien repara en aspectos diversos de su devenir, centra su interés en aquellas notas capaces de explicar con mayor solvencia su hegemonía mundial y su capacidad de adaptación y cambio. En el marco del capitalismo financiero[1] que domina el globo ya hace varias décadas, oímos teorizar sobre él en sentidos tan diversos que se hace imposible relevarlos en pocas líneas; escuchamos hablar de neocapitalismo, capitalismo de plataformas, de vigilancia, de realismo capitalista, etc.

Gilles Lipovetsky contribuye a aumentar el número de neologismos que refieren al capitalismo de nuestros días, al hablar de *capitalismo artístico* o *tranestético* y dedicar su obra *La estetización del mundo* (2013) a detallar un funcionamiento que opera una estetización de todos los órdenes de la vida[2], al tiempo que se ocupa de alimentar y frustrar convenientemente los

[1] "En la década de 2000, las finanzas tomaron la delantera sobre el conjunto del resto de las actividades, imponiéndoles excesivas exigencias de rentabilidad. Esa 'financiación' la trajo la oleada neoliberal -nacida en la década de 1970 en el Reino Unido y en Estados Unidos, y convertida en una especie de tsunami planetario después del hundimiento de la economía estatalista de la URSS-; inscrita en las dinámicas de internacionalización y de mundialización, se vio estimulada por el papel creciente de nuevos actores, e intoxicada por la mutación de prácticas financieras" (Beaud, 2015, pp.422-423)

[2] "A este nuevo estado de la economía comercial liberal lo denominamos capitalismo artístico o capitalismo creativo y transestético".(Lipovetsky, Serroy, 2015, p.32)

deseos de los individuos hacia los cuales dirige todos sus esfuerzos. Según el filósofo francés, este interés por lo estético no resulta anecdótico, sino que se halla amalgamado con el capital financiero de un modo inédito en la historia.

Desarrollo

Lipovetsky parte su argumentación de la idea de que la actividad estética se halla presente en todas las sociedades a lo largo de la historia, aunque su rol varía con las épocas. Así es como distingue el carácter de dicha actividad según su función dentro de la formaciones sociales de épocas diversas. Originalmente refiere lo estético a finalidades de corte *ritual* o religioso. Posteriormente el devenir de la función estética comienza a transitar el camino de su propia conciencia y autonomía. Así, entre fines de la Edad Media y el siglo XVIII, la estética y el arte rompen su función subsidaria de lo religioso, para cobrar cuerpo como disciplina y como actividades independientes, aunque sí, en orden a la exaltación del prestigio y renombre de las castas más acomodadas, lo cual lo lleva al filósofo francés a hablar de un proceso de estetización *aristocrática*[3]. Sin embargo, durante el siglo XVIII y el XIX, el arte busca emanciparse de las funciones que ha cumplido hasta entonces y ganar en autonomía. La era *moderna* comprende el período en el cual el arte alimentó sus ámbitos de legitimación y circulación, estableció un vínculo con el mercado y se reveló contra las imposiciones y cánones tradicionales[4]. Esta etapa es la que pone en movimiento una estetización del mundo en su conjunto, cuyo alcance se amplía significativamente en la segunda mitad del siglo XX, con la sociedad de consumo masivo y la consiguiente implantación de una cultura estética que prolifera en los bienes y servicios circulantes. Nuestro presente constituye la era que Lipovetsky califica de *transestética* y coincide con la fusión de los intereses estéticos-artísticos y las lógicas económicas del capitalismo en su actual etapa de desarrollo.

---

[3] "Durante todo este ciclo, el intenso proceso de estetización (elegancia, refinamiento, gracia formal) vigente en las altas esferas de la sociedad no está impulsado por lógicas económicas: está sostenido por lógicas sociales, por estrategias políticas de teatralización del poder, por el imperativo aristocrático de representación social y la primacía de las competencias por la condición y el privilegio que son constitutivos de las sociedades holísticas en las que la importancia de la relación con los hombres prevalece sobre la relación de los hombres con las cosas" (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.14)

[4] "Al afirmar su autonomía, los artistas modernos se rebelan contra las convenciones, invierten sin cesar en nuevos objetos, se apropian de todos los elementos de la realidad con fines puramente estéticos. Se impone así el derecho de estilizarlo todo, de trnasformarlo todo en obra de arte, ya se trate de lo mediocre, lo trivial, lo indigno, las máquinas, los collages resultados del azar, el espacio urbano: la era de la igualdad democrática ha hecho posible afirmar que todos los temas tienen la misma dignidad estética, ha hecho posible la libertad soberana de los artistas de calificar como arte todo lo que crean y exponen" (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.17)

> está en marcha una cuarta fase de estetización del mundo, remodelada en lo esencial por lógicas de comercialización e individuación extremas (…) con el triunfo del capitalismo artístico, los fenómenos estéticos no reflejan ya pequeños mundos periféricos y marginales: integrados en los universos de producción, comercialización y comunicación de los bienes materiales, constituyen inmensos mercados organizados por gigantes económicos internacionales. (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.20)

Los grandes agentes que comandan la economía global han incorporado dentro de sus lógicas de expansión y desarrollo un interés por lo estético como ámbito de experiencias a ser estimulado y ampliado de todos los modos posibles. Los esfuerzos de corporaciones e industrias se centran en impregnar su oferta del potencial necesario para afectar la sensibilidad de sus clientes. Como consecuencia, la preocupación estética se infiltra en todo aquello capaz de ser ofrecido con fines comerciales. Ello se traduce en una superabundancia de objetos, lugares y servicios intervenidos, ya sea en su génesis o posteriormente, a los efectos de subyugar u ofrecer algún tipo de experiencia renovada o placentera. Un fenómeno que Lipovetsky denomina *inflación estética*[5] inunda todo cuanto nos rodea y modela no sólo nuestro entorno, sino nuestras expectativas y modo de vida. "ningún objeto, por banal que sea, escapa ya a la intervención del diseño y de su trabajo estilístico" (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.40) Según el filósofo francés, el capitalismo se dedica en nuestros días a la producción masiva de bienes cargados de valor estilístico y emocional, al punto que hay quienes sostienen que es la dimensión inmaterial la que hoy prevalece por sobre la material, es decir, que son aspectos intangibles los que generan mayor valor que los productos en concreto. Incluso se habla de un desplazamiento del capitalismo de producción a un capitalismo de tipo cultural.

A todo ello hay que sumarle las subjetividades que conquista y las aspiraciones que impone a la existencia, configurando un modo de vivir con atención plena a la satisfacción de nuestros deseos. "El régimen hiperindividualista de consumo que se despliega es menos estamentario que experiencial, hedonista, emocional, es decir, estético: lo importante en adelante es sentir, vivir momentos de placer, de descubrimiento o de evasión, no el vivir de acuerdo con códigos de representación social" (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.23) Así, la dinámica que prevalece asociada al consumo estético consolida la producción de subjetividades volcadas a la realización de un vida que concentra sus esfuerzos en la procura de experiencias estimulantes y placenteras. Ello

[5] "Lo que se moviliza ante nuestros ojos es un universo de superabundancia, de inflación estética: un mundo transestético, una especie de hiperarte donde el arte se infiltra en las industrias, en todos los intersticios del comercio y de la vida corriente." Ibidem. Pág.21 (…) "Todos los objetos, imágenes y signos de nuestro entorno se retocan, se diseñan, se vuelven paisaje con vistas a la conquista de mercados: el capitalismo de hiperconsumo es el capitalismo de la artistización exponencial de todo, desde la ampliación del dominio de lo bello, desde el estilo y las actividades artísticas hasta el conjunto de los sectores relacionados con el consumo" (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.41)

refuerza como nunca el interés en el proyecto personal de cada uno, debilitanto las iniciativas de carácter colectivo, lo cual habilita a hablar de una primacía del hiperindividualismo.

> El capitalismo artístico no ha desarrollado sólo una oferta creciente de productos estéticos: ha creado un consumidor bulímico de novedades, de animaciones, de espectáculos, evasiones turísticas, experiencias emocionales, goces sensitivos: dicho de otro modo, un consumidor estético, o más exactamente, un transestético. (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.50)

La sobreabundancia estética actual acude a potenciar el proceso de personalización[6] que el mismo Lipovetsky reconocía a principios de los ochenta en su obra *La era del vacío,* y que describía el devenir de las sociedades por aquel entonces. La hipertrofia del orden de lo estético se ofrece como apoyo de dicho proceso, mediante el cual, los individuos tienen a su alcance una variedad inusitada de opciones para satisfacer sus deseos y con ello dar forma al proyecto privado que cada uno encarna.

Con todo, Lipovetsky no desconoce el hecho de que la sobreabundancia de productos y experiencias no redunda en un aumento la calidad del goce, sino que, muy por el contrario, conlleva una trivialización de la experiencia estética y por consiguiente un empobrecimiento de las mismas. El antídoto radica, según él, en una suerte de vuelta a valores estéticos más elevados merced a una formación que nos enseñe a discernir entre lo vulgar que el mercado disemina a raudales y las experiencias que se imponen como contrarias a los imperativos económicos. En una palabra, Lipovetsky sugiere como deseable todo movimiento que tienda a la emancipación, ahora, de los dictámenes que el mercado impone a partir de su propia dinámica; lo cual dota su planteo central de cierto carácter esclerotizante, dado su arribo a la conclusión de que finalmente lo saludable es aprender a distanciarse lo más posible de aquel agente que supo subyugarnos como nadie con una oferta de posibilidades inaudita.

Algunos aspectos (de muchos) que se le pueden discutir a Lipovetsky

El capitalismo ha demostrado una notable capacidad de colonización de la sensibilidad, y con ello ha afianzado un vínculo operativo con la razón especulativa; es decir, ha zanjado en la práxis la vieja dicotomía entre el pensamiento, puesto aquí al servicio de la lógica que calcula

[6] "La seducción (…) es la que construye nuestro mundo y lo remodela según un proceso sistemático de personalización que consiste principalmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en substituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos" (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.19)

costos y beneficios, y el ámbito de la emocional y los placeres estéticos[7]. Este empalme, de alcance global, entre los imperativos económicos, comandados por la razón calculadora, y los dominios de lo emocional, constituye una alianza inédita en la historia. El mercado es, para el pensador francés, el actor central que posibilita una auténtica democratización de las posibilidades de desarrollo de los individuos, aunque la contrapartida de ello radica en la mercantilización de todos los órdenes de la vida, aspecto que en definitiva debilita la mirada complaciente que le dedica el autor en una primera instancia. El planteo de Lipovetsky parece mitigar el potencial de la experiencia estética para oponerse a las lógicas dominantes dentro del sistema capitalista, al estar absolutamente sumido a las lógicas que el propio capitalismo impone. En tal sentido, hay una mirada en sí pesimista de la experiencia estética, o por lo menos estrecha, dado que no se la visualiza o reconoce como un tipo de experiencia capaz de contravenir el estado de cosas imperante. Se deduce del planteo de Lipovetsky que el capitalismo ha sabido neutralizar el potencial inherente a la actividad estética, incorporándolo, como se dijo más arriba, en el centro de su preocupación. Vale dejar abierto el interrogante en torno a si es la experiencia estética definitivamente domesticable, o si su carácter particular es, en última instancia indomeñable para cualquier lógica de medios y fines. En tal sentido, el decir de Lipovetsky nos obliga a recordar que la actividad estética ha sido sindicada incontables veces en la historia del pensamiento como una experiencia que no atiende a fines extrínsecos. El desinterés que se le ha asociado tradicionalmente parece olvidado en un análisis en donde juega tan fuerte el deseo personal traducido en consumo.

> Es evidente que la vida en la sociedad estética no se corresponde con las imágenes de felicidad y belleza que difunde diariamente en abundancia (…) las bellezas abundan por todas partes, pero no nos dirigimos en modo alguno a un mundo más virtuoso, ni más justo, ni siquiera más feliz (Lipovetsky, Serroy, 2015, pp.25-26)

Lipovetsky desabilita el potencial negador de la experiencia estética al restringirle su carácter extraordinario y ubicarlo de lleno en el centro de nuestra atención cotidiana, o dicho de otro modo, la actividad estética pierde fuerza como atención por fuera del orden de los menesteres cotidianos. De allí que resuelva que la única alternativa a la degradación de la vida humana que promueve el mercado este dada por *"la escuela, la formación, la cultura clásica*"

[7] "Si el capitalismo es ciertamente ese modo de producción basado en la aplicación del cálculo racional a la actividad económica, es de señalar que en su versión artística no cesa de movilizar producciones destinadas a generar placer, sueños y emociones entre los consumidores. En la economía del capitalismo no se trata sólo de producir bienes materiales al menor coste, sino de tentar las emociones, estimular las pasiones y los imaginarios, hacer soñar, sentir y divertir. El capitalismo artísticotiene esta característica, que crea valor económico por el camino indirecto del valor estético y experiencial: se afirma como un sistema que concibe, produce y distribuye placer, sensaciones e ilusión" (Lipovetsky, Serroy, 2015, p.34)

(Lipovetsky, Serroy, 2015, p.353), como recursos capaces de intensificar un modelo de vida estética alternativo al dominante, en donde primen valores y fines más elevados que aquellos que gobiernan la actualidad del *homo aestheticus*. Todo lo cual, parecería ser un reconocimiento implícito de cierta primacía del orden reflexivo, o mejor, del conocido privilegio que ostentó la experiencia cognitiva por sobre la estética a lo largo de la historia. Depurar nuestra existencia de experiencias estéticas pobres implica, según su propuesta, un distanciamiento de otro orden. Los términos en los cuales refiere Lipovetsky a la experiencia estética son más bien vulgares. Su obra carece de un análisis en torno a ella, y ello se aprecia por el modo en extremo elemental que tiene de aludir a ella. Su nulo interés en la experiencia en si misma cancela el debate acerca de su potencial negador. Así, Lipovetsky lo que hace es caricaturizar la experiencia estética, vulgarizarla al punto de ofrecer un retrato domesticado de ella y con ello dañar su riqueza. Justamente por eso la experiencia que describe Lipovetsky no plantea ruptura alguna con la vida cotidiana, menos aún con el orden de cosas presente.

Si es el capitalismo el responsable de vaciar de contenido la experiencia estética, ello se debe a la masiva trivializacion en la que sume dicha experiencia y que Lipovetsky no hace sino describir. Allí cobra sentido su recomendación de una experiencia estética tamizada por una experiencia otra, de corte cognitivo-educativo, como la que sugiere a los efectos de reorientar la construcción de nuestra vida estética en orden a privilegiar en régimen de selección y goce más maduro y prometedor.

Bibliografía

Beaud, Michel. (2013) *Historia del capitalismo. De 1500 a nuestros días.* Ariel.

Lipovetsky, Gilles; Serroy, Jean. (2015) *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Anagrama.

Lipovetsky, Gilles. (2015) *La era del vacío.* Anagrama.

Dos dimensiones centrales en torno a los alcances extraestéticos del arte

Romina Conti (UNMdP/AAdIE-BA) y Mariano Martínez Atencio (UNMdP)

El trabajo propuesto recoge algunas líneas de síntesis generales respecto de los desarrollos del proyecto en el que se enmarca el Simposio: "Alcances extraestéticos de la experiencia del arte. Aspectos éticos, políticos y cognitivos en las teorías estéticas contemporáneas" (FH-UNMdP, 2018-2019). Estos elementos de síntesis se despliegan en dos dimensiones complementarias pero distinguibles: la de los diferentes ejercicios y articulaciones que el arte sostuvo y sostiene a lo largo del siglo veinte en materia de experimentación y anclaje sobre distintas esferas de la cultura, y aquella otra que toma en consideración los aspectos específicos de la experiencia estética y sus transformaciones históricas.

El impulso creativo del arte y el crecimiento de la disciplina Estética alcanzaron en la contemporaneidad un grado de desarrollo singular, estableciendo un complejo horizonte de sentido para la reflexión a ellos asociada. Esto evidencia, tanto instancias creativas que desafían cualquier intento de definición del fenómeno del arte, como reformulaciones del alcance conceptual del dominio estético que vuelven a poner en evidencia un corpus de teorías y lecturas en tensión. Por un lado tenemos al arte -como acción de producción y producto- en permanente evolución y transformación, y por el otro, un campo disciplinar que atiende tanto a la valoración y apreciación estética de las producciones humanas, como a la serie de competencias involucradas en el ejercicio de captación consciente del entorno, la experiencia sensible del mundo y las modalidades diversas de subjetivación en las que la "dimensión estética" emerge de muy diferentes maneras.

El Simposio que propusimos es una instancia más de reunión de una serie de investigaciones que realizamos en el marco del proyecto de investigación "Alcances extraestéticos de la experiencia del arte: aspectos éticos, políticos y cognitivos en las teorías contemporáneas" y que desarrollamos en esta UNMdP, durante 2018 y 2019. Evaluar la configuración de los alcances en los que este tipo de experiencia marginal se despliega, relevar y analizar las condiciones de posibilidad de su existencia y de su ejercicio, y explorar sus posibilidades de trascendencia hacia otras esferas de la vida intersubjetiva fueron parte de los objetivos de la propuesta inicial. Ahora, llegando ya a un momento de balance de ese proyecto, consideramos que hay dos cuestiones

claves en esas posibilidades de desborde de la experiencia del arte. La primera de ellas atañe a las distintas articulaciones que el arte sostuvo y sostiene a lo largo del siglo veinte en materia de experimentación y anclaje sobre distintas esferas de la cultura. La segunda, toma en consideración algunas lecturas que buscan recuperar el sesgo marcadamente sensorial de toda instancia estética. Esto es, ofrecer una caracterización de la experiencia estética en términos de la especificidad propia de un acontecer que involucra el dominio sensorial tanto como la cognición y la atención conscientes.

Entre ambas dimensiones hay una frontera abierta y muy débil, que se vislumbra distinto desde uno de los aspectos más significativos de la experiencia estética, que se da en esa relación dialéctica, compleja y deslumbrante en la que se juegan el particular y el universal. Lo particularísimo, que no puede subsumirse a ninguna categoría, que no se comprueba, que no es un caso, ni un número, ni un ejemplo. Ese particular que abre un mundo sin explicarlo, ese particular que se siente y que en ese sentir-se habilita una forma otra de pensamiento: la reflexividad, posible principio senti-pensante que quiebra cualquier posibilidad de respuesta automática. El abismo de lo indeterminado, al decir de Kant, un terreno fértil para la comprensión de lo fluctuante, lo procesual, lo "en tránsito".

Pensar en las resonancias que se siguen del contacto con las formas del arte supone redirigir la mirada sobre dominios que exceden lo estético en sentido estricto. Al menos, en lo que toca a lo estético y lo artístico. Así como es difícil pensar en un arte desligado de lo de su materialidad, es fuerza detenerse en ciertos aspectos igualmente constitutivos de algunas obras derivados de impactos extra-estéticos. En este sentido, un punto de partida interesante se halla constituido por el entrecruce del arte y ciertas prácticas que dan de lleno en el ámbito que rige nuestra vida intersubjetiva o comunitaria. Puntualmente, el ámbito de lo político.

Conviene retener aquí lo político en su sentido más amplio. Esto es, entendido como aquél espacio de visibilización y desmarque de ciertos elementos propios de una cultura y sociedad. Así, en el enfoque de Ranciére, por ejemplo, el arte deviene –junto a la política– un régimen de visibilidad específico que acompaña lo político (Ranciére, 2007; 2010). Ahora bien, en algún sentido, todo arte ha sido o es político. Es decir, ha podido, en mejor o peor manera, contribuir a señalar aquellos *ethos* que lo vieron nacer. Todo arte, podría sostenerse, espeja su tiempo, su contexto cultural y social, y así acompaña la configuración de tales espacios de sentido.

Cualquier obra, siguiendo esto, es susceptible de recibir un análisis histórico que busca recuperar parte de su pasado originario en la interpretación adecuada de sí. Paralelamente, buena parte de los problemas que se suscitan en materia de interpretación y crítica de arte descansan, a menudo, en la tergiversación de dichos contextos de origen en el despliegue inconveniente de

ciertos anacronismos que, como señala Didi-Huberman (Didi-huberman, 2006: 29-79), son propios de la labor historiográfica. La obra permanece como documento y testimonio pero de un tiempo que ya no es y cuya ligazón se halla, consecuentemente, interrumpida.

Sin embargo, existe otro modo en el que el arte acompaña, y de algún modo espeja esa realidad extra-artística que lo rodea. Se trata de la utilización explícita de sus estrategias en materia de denuncia y reclamo. Según esta modalidad el arte interrumpe su tradicional tendencia a la complacencia y el disfrute de sus formas por parte de sus potenciales públicos para posicionarse como elemento de transformación. Un arte con compromiso político explícito del que, entre otros, América Latina ha sido claro ejemplo desde mediados del siglo veinte.

Si la tarea del arte no descansa ya en la mera contemplación estática de sus formas con vistas al disfrute estético, ésta constituye una de las alternativas en las que el desmarque contemporáneo amplía las fronteras del mismo. El ejercicio de las prácticas artísticas deviene instrumento o vehículo de transformación social, política, cultural. Toda vez que sus propuestas se corren de los parámetros neutralizantes de aquellos contextos tradicionalmente vinculados a ellas es posible advertir el despliegue de alternativas que trascienden lo estético.

Un claro activismo político acompañó buena parte de las producciones artísticas de mediados de siglo veinte en la Argentina y en Latinoamérica. Un vuelco interesante para el arte y la cultura locales que llevó a transformar las vidas de más de un artista y su obra. Un modo de encauzar reclamos, denuncias, peticiones y demás estrategias de visibilización, pareció atestiguar algunas proyecciones y anhelos teóricos esbozados con anterioridad. Muestra de ello son algunos de los trabajos que configuran este simposio. La extensión del proyecto que le da abrigo supuso la exploración de diferentes posiciones y autores a lo largo del siglo veinte en vínculo con la estética, el arte, la sociedad y la cultura moderna y contemporánea.

No sólo los modos y los medios de producción de obra artística se vieron modificados, como deja ver el análisis benjaminiano (Benjamin, 1936), sino que también nuestras conductas y actitudes ante las obras también se modifican como consecuencia de ello. Sin embargo, lo importante parece cifrado en la posibilidad que comienza a habilitar un uso diferente del contacto meramente estético con el arte. Algunos de aquellos miembros de lo que hoy se considera *primera generación* de la Escuela de Frankfurt, y cuya tesitura es recuperada por parte de estos trabajos, cifraron cierta esperanza en lo estético como modo de resistencia frente a la opresión del sistema imperante. Parte de ello tuvo que con oponer a la creciente estetización del orden político una buena dosis de politización del arte.

Las tempranas vanguardias históricas sin duda colaboraron en la redistribución de funciones que el contacto con el arte promovió a lo largo del siglo pasado. Parte de su intención, de hecho, fue la de desmontar ciertas lógicas instaladas en el vínculo con él. Algunas de ellas se enfrentaron a los modos anquilosados de consumos culturales que se habían desarrollado en torno a instituciones como museos y galerías, una vez consolidado el "sistema de las bellas artes". Quitar el arte de allí, desplazar su peso y su relevancia de tales contextos, formó parte de la agenda de algunos de los movimientos vanguardistas más comprometidos con la transformación y el cambio. Ello supondría un vuelco en los modos clásicos derivados de la modernidad. Llevar el arte de regreso a la vida, restituirlo. Tal fue puno de los emblemas que caracterizó al arte de vanguardia. Claro que parte de su revuelta tuvo como objetivo denunciar un régimen de distribución de poderes políticos, económicos y sociales en claro desajuste global, tales como los distintos levantamientos bélicos que culminarían siendo eclipsados para la historia en lo que constituyó la Primera Guerra Mundial (1914).

En definitiva, de lo que se trata es de pensar en nuevas formas de vinculación con el arte que acompañó los distintos cambios sociales a lo largo del siglo y que tuvo un nuevo centro de gravitación en torno a las manifestaciones *neo-vanguardiastas* en los años sesenta y setenta en distintas partes del mundo. El escenario latinoamericano cobra especial relevancia en ese momento. Parte de los postulados históricos –restitución/reinserción del arte en la vida, etc.– son radicalizados en algunas de sus propuestas, llegando incluso a enfrentar el ámbito institucional proponiendo la calle, lo público, como el escenario adecuado a las circulación de sus propuestas. Claro que nada de esto es absolutamente generalizable, sobre todo al hablar de neo-vanguardias. Sin embargo, puede rastrearse en algunas de sus manifestaciones la intención de renovar un régimen estético y cultural atrapado en una ideología con bases económicas y mercantiles. El arte, por entonces, se ha entendido a sí mismo – muchas veces en la historia- como movilización social, denuncia y reclamo por los derechos de la minorías.

Otros modos de pensar lo artístico que fuerzan la ampliación de los límites puramente estéticos de su naturaleza son los derivados de ciertos enfoques contemporáneos que aquí también se recuperan. Me refiero al análisis de Jean Baudrillard, entre otros (Baudrillard, 2007). Su mirada actualiza ciertas derivas tecnológicas que atraviesan el escenario de los últimos años y que decididamente acaban por tensionar el ámbito de las artes en general, y de la vida en particular de cada persona. En su examen explora modos de representación que se inscriben en la lógica del creciente proceso de virtualización actual. Según éste, un régimen de lo virtual que acaba por desplazar y borrar las diferencias con lo real hasta sustituirlo por completo en un único ámbito de hiperrealidad, acompaña no sólo las formas del arte sino de las transacciones

cotidianas en materia de circulación, producción y consumo de imágenes. También Groys y otros contemporáneos abordan estas transformaciones en los modos de construcción artístico y simbólico, y en las experiencias suscitadas por ellos.

Esta dimensión ampliada del arte, el juego de los alcances extraestéticos desde la perspectiva de su realización, instalación e impacto, es el modo en que la obra abre constantemente un espacio de incomprensión con las estructuras habituales del pensamiento. Desde Aristóteles, aunque seguramente fue con Nietzsche con quien lo comprobamos, el devenir ficcional o "ficcionante" de las formas del arte se torna indispensable para reorientar la construcción de sentido de las vidas humanas.

La otra dimensión en la que lo político se muestra inmanente a lo estético, ya no es en torno al dominio del arte como producción y como objeto, sino en lo atinente a la experiencia estética en sí misma, de los fenómenos del arte o de cualquiera de los otros fenómenos del mundo.

Si recordamos que la estética surge como un modo interno de crítica a la propia modernidad, y especialmente a la racionalidad que ella había entronado hacia fines del siglo XVIII, recordaremos también aquella pobre traducción de *aesthesis* como percepción sensible y todos los intentos de minimizarla como una forma inferior de conocimiento, intentos que tuvieron sus frutos en la consolidación de una racionalidad que la mutiló de sí misma, aquella que Horkheimer llamara "racionalidad instrumental". Esta dimensión extraestética de la experiencia del arte ha sido puesta en entredicho desde múltiples perspectivas críticas. Quijano, por ejemplo, desde esa comprensión de la modernidad colonial que le faltaba a nuestra tradición ha sostenido que " fue la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad" (1992: 437). La experiencia estética habitaba el ámbito indeterminado de esas promesas liberadoras, y con ella arrasó también el modo de conocimiento y de racionalidad hegemónico que aún hoy continúa eclipsando la racionalidad social.

Aún desde sus definiciones más tradicionales, la experiencia estética designa un modo de encuentro con el mundo y con los entes naturales o artificiales, que tiene su finalidad, su sentido, en sí mismo y está atravesado por el sentimiento, por la sensualidad o las pasiones, por la emotividad. El carácter *autotélico* de la experiencia estética la posiciona en una instancia de cuestionamiento radical de aquella racionalidad reducida de la modernidad científica de occidente y la abre a la apuesta por una racionalidad más amplia que se niega a la colonización de la sensibilidad. Esa dimensión extraestética de la experiencia del arte se muestra toda vez que se pugna por una racionalidad otra, inclusiva de la dimensión del sentir y por eso, abierta a otros mundos posibles. Lo que señala que la estética ha sido inmanente, desde siempre, a toda

búsqueda de una racionalidad emancipadora, a todo intento de transformación que haga suyo lo que Raymond Williams llamó las *estructuras del sentir*:

> Se trata de que estamos interesados en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; (…) Estamos hablando de los elementos característicos de impulso, restricción y tono; elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones, y no sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado; una conciencia de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada. (1980:154)

Lo político es estético cuando necesita reinventar el lenguaje mediante conceptos como el de "senti-pensamiento" (Fals Borda, 2009), el de "Buen vivir" en la constitución ecuatoriana, la síntesis de los principios zapatistas en el deseo de "un mundo donde quepan muchos mundos", o el concepto de "pluriverso" que recoge, entre otros, Arturo Escobar (2014). Lo político es estético y lo estético, político, cuando nos atraviesa más allá del orden del discurso, cuando muestra sus límites y fragilidades, cuando nos invita al rediseño de lo existente.

El Simposio que propusimos, y que estas breves líneas abren, quieren desplegar, desde lecturas diversas, esas dimensiones de desborde de lo estético. Y propone hacerlo desde teorías y propuestas artísticas que llamamos contemporáneas, en el sentido de Agamben que nos recuerda que "lo contemporáneo es lo intempestivo". Aquello que ofrece resistencia, que no entra dócilmente en las lógicas habituales de la comprensión y que disloca el sentido de la interpretación respetada. La experiencia estética es siempre contemporánea en ese sentido: "Pertenece en verdad a su tiempo, es en verdad contemporáneo, aquel que no coincide a la perfección con este ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es inactual; pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo" (Agamben, 2011:17).

Abrimos entonces el conjunto de discusiones sobre las posibilidades de trascendencia del arte y de lo estético, desde una perspectiva contemporánea: aquella que mantiene la mirada fija en su tiempo, pero no para percibir sus luces, sino su oscuridad.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2011). ¿Qué es lo contemporáneo? En *Desnudez*. Adriana Hidalgo editora.

Baudrillard, J. (2007). *El complot del arte. ilusión y desilusión estética*. Amorrortu.

Benjamin, W. (1989)[1936]. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos Interrumpidos I*, Taurus.

Didi-Huberman, G. (2006). Apertura. La historia del arte como disciplina anacrónica. En *Ante el tiempo*. Adriana Hidalgo Ed. pp: 29-79.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Ediciones Unaula.

Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina.* Clacso.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En Bonilla (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Libri Mundi, Tercer Mundo.

Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva visión.

Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Ediciones Manantial.

Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura.* Península.

Transformaciones en el terreno de la producción artística contemporánea

Diego Lucas Cordeu y Maité Lladó (UNMdP)

Resumen: La ponencia se propone partir del análisis de tres experiencias de creación artística contemporánea, reconstruidas a partir de diversos archivos, para reflexionar sobre las características y las transformaciones que se suscitan en el terreno de la producción artística. Los puntos de partida para el entrecruzamiento de diversas perspectivas teóricas, estarán constituidas por: el concepto de creación que Roberto Juarroz trabaja en "Poesía y Creación", la comprensión del quehacer artístico que puede leerse en los relatos en primera persona de Vincent Van Gogh, a partir de sus "Cartas a Theo" y la producción literaria y cinematográfica de César González.

Introducción

Partimos de un problema entre la filosofía y el arte que surge al reconocer que entre estos dos y en cierta medida, uno depende del otro y viceversa. Sin embargo, desde la filosofía, muchas veces hablamos del arte y problematizamos con éste, recurriendo a reconocidos filósofos. Pero dejamos de lado la voz de un personaje que juega un rol fundamental, el o la artista. No pretendemos negar el valor del conocimiento filosófico sino reconocer que esta voz puede brindar conocimientos complementarios al momento de abarcar problemáticas de la estética. Dentro de este marco, debemos también reconocer que los límites del lenguaje discursivo nos cierran a la apertura de nuevas formas de expresión, al momento de explicar cualquier cosa que pueda darse en la realidad, aunque estas no sean lógicas, o racionales, o sistemáticas, es en estos momentos es en los que la filosofía se detiene, pero también en los que el arte logra dar un paso más. Tendremos en cuenta estas observaciones para tomar la voz de dos artistas y a partir de estos llegar a un conocimiento filosófico que se guíe por la experiencia en primera persona de los artistas elegidos.

Alcance poético

La filosofía ha dado cuenta de los límites del pensamiento en la expresión del lenguaje. Nos hacemos ciertas preguntas cuyas respuestas parecen estar más allá de lo que podemos decir de modo que cualquier intento nos resultará insuficiente. Esto abre el camino a tener en cuenta nuevas formas de expresión a las que la filosofía deberá considerar si pretende una ampliación del

conocimiento. Nos proponemos explorar esas formas en el arte y tener en cuenta, para el análisis presente, el pensamiento del poeta argentino Roberto Juarroz como núcleo fundamental, debido a su rol clave como artista dentro de las problemáticas de la filosofía del arte.

En 1977, el escritor y poeta argentino Guillermo Boido entrevista a Roberto Juarroz. Este diálogo fue posteriormente editado con el título de *Poesía y Creación*, conformando una obra de carácter teórico en la que Juarroz habla de los problemas concernientes al Arte y la Poesía desde su lugar fundamental como poeta. Es este texto en el que nos concentraremos para nuestro análisis. La elección de Juarroz como protagonista de este trabajo se debe a que el poeta hace un especial énfasis en el concepto de creación, concepto del que, dentro del pensamiento filosófico, poco se ha dicho pero que sin embargo es la clave de toda su obra y del pensamiento teórico que podemos derivar de la entrevista elegida. Por lo tanto, la idea será trabajar dicho concepto desde la filosofía orientada por el pensamiento de un artista. Por otro lado, tomaremos dos conceptos que operan en relación a la creación, por un lado, la *poesía moderna* que es la forma de expresión en la que Juarroz trabaja y el *absurdo* como crisis existencial en relación al quehacer artístico.

Juarroz entiende que el camino de la creación es por medio del cual podemos llegar a explicar todo aquello que no se comprenda. A su vez la creación sólo es explicable por medio de la creación y la única manera de recibir una creación es *crearla de nuevo*. Es en este ideal de *la creación por medio de la creación* en el que el o la artista se constituye como tal. En este sentido, artista es quien se entrega a sí mismo a la creación. La entrega de Juarroz se da en lo que él llama *poesía moderna*, y a la que describe como una constante lucha por la expresión, siendo esta la materialización de su arte. Juarroz dice:

> La lucha por la expresión es como la lucha por la vida. Uno se juega en ella la necesidad fundamental del hombre. La expresión no es solamente la palabra: es un gesto, un acto, una ausencia. La expresión es lo que hace del hombre lo que es. (Juarroz, 1980, p. 8)

De esta forma, el artista de Juarroz se hace, se constituye, por medio de lo que crea. El o la artista crea a la vez que se crea a sí mismo siendo la obra, a la vez, parte suya. La lucha por la expresión, adquiere para la palabra, la libertad de la palabra. La *poesía moderna* de Juarroz reniega de lo discursivo: "Reniega de la verborragia, de la palabrería, del hablar demasiado. Concibe que todo aquello que pueda decirse de otra manera es mejor decirlo de otra manera" (Juarroz, 1980, p. 8). Además, el poeta reconoce en la búsqueda de la libertad de la palabra, la búsqueda de la libertad del ser. La poesía "apela a un canto interno, no a la música que conocemos, sino a una música que ella cree descubrir en el sentido mismo de las cosas que dice" (Juarroz, 1980, p. 8). Es un paso más allá al lirismo, a lo discursivo, que se traduce tanto en acción

como en experiencia. Es aquí donde Juarroz deja claro el ir más allá de los límites del lenguaje, la poesía apela a una *música* interna, es un decir sin prosa, que opera por medio de silencios y ausencias.

La experiencia de la palabra, en el poeta, se caracteriza sobre todo por dos condiciones que se comparten y traducen en la expresión artística contemporánea:

1. La primera es la *necesidad*, el o la artista es víctima de una condición en la que no puede evitar dar expresión a sus ideas, siendo la idea la obra no creada. Las ideas funcionan de forma parasitaria, se insertan en la mente artística y muerden las paredes hasta poder salir. Juarroz recurre aquí a un comentario del poeta checo Rainer Maria Rilke que dice: "Una obra de arte es buena cuando nace de una necesidad. Es la naturaleza de su origen la que la juzga" (Juarroz, 1980, p. 9). Es necesario que el o la artista dé expresión a las ideas, porque si no lo hace, algo se destruye en su interior. La creación así, es el desencadenamiento de una idea, la expresión necesaria de ella.
2. La segunda es la *intensidad* en el sentido de que, sin importar las formas de expresión, estas tienen que significar para el o la artista una experiencia placentera, un vivir con más intensidad, vivir doblemente, de forma que éste o ésta haga patente su existencia. La cotidianidad se ve interrumpida por el instante de la creación y en ese instante el o la artista manifiesta su estar en el mundo.

En relación a lo anterior, Juarroz también habla del problema existencial humano como podemos ver en el siguiente comentario del poeta: "A mí lo que me interesa es cómo el hombre, esta pequeña y fugaz criatura, puede, en esta situación, engendrar algunos signos que tengan *sentido contra el absurdo*, que constituyen de alguna manera un *antiabsurdo*." (Juarroz, 1980, p. 10). La situación a la que el poeta refiere es el *absurdo* que el filósofo y escritor Albert Camus trabaja en *El Mito de Sísifo.* El *arte*, la *poesía* para Juarroz, implica el reconocimiento del absurdo, y como tal, dicho conocimiento hace del arte lo *no* absurdo.

Frente al abismo nos encontramos existiendo, damos cuenta de que otros existen con nosotros, que otros han existido antes que nosotros y sabemos que dejaremos de existir en poco tiempo. No nos conforman las respuestas, nos encontramos en un absoluto despojamiento. Juarroz entonces se hace una pregunta fundamental "¿Qué sentido tienen que en esta situación el hombre cree algunas formas que aparentemente también se van a deshacer?" (Juarroz, 1980, p. 11). Todo esto es entonces un quehacer en el abismo.

La creación, además, implica un romper el lenguaje, es una experiencia de lo inexplicable, del absurdo. La no subordinación del arte a los límites del lenguaje discursivo como experiencia pretende un sentir del más allá de esos límites. Como tal el arte no se opone al absurdo, sino que es la mayor convergencia con él. Juarroz aclara: "no se trata de una experiencia absurda, sino de una experiencia *de lo* absurdo."(Juarroz, 1980, p. 10) No en vano Camus reconoce a la creación como el "goce absurdo por excelencia"(Camus, 1953, p. 47).

El o la artista responde al abismo al que les ha sometido el absurdo permaneciendo en él. De esta forma, crean desde el abismo. Consciente de su condición de existencia, crean y dan lugar a formas que constituyan un sentido en una realidad sin sentidos. La creación es la respuesta contra el abismo y se sirve de el mismo. Así, el arte, la poesía para Juarroz, es el intento de revelar los aspectos de la realidad que no son visibles o que se encuentran fuera de nuestros límites. El arte funciona como desocultamiento de la verdad.

El máximo exponente o tal vez enfrentamiento en esta lucha entre la creación y el abismo es la inevitable muerte, pues ésta nos despoja del goce de la creación, de nuestra existencia y del mundo. Crear desde el abismo es una constante respuesta que inevitablemente se irá a detener y en este sentido hacemos arte porque la vida no es suficiente. En la película *El Séptimo Sello* de Ingmar Bergman cuando la vida del caballero cruzado Antonius Block viene a ser tomada por la Muerte, éste hace un último intento por salvarse retándola a un partido de ajedrez. Antonius Block, sin embargo, es consciente de que no puede vencer, pero esto no lo desmotiva a intentar ganar la mayor cantidad de tiempo posible con tal de darle sentido a su vida. Es esta misma conciencia la que mueve a el o la artista a crear y, aun sabiendo que no tiene sentido frente a su absurda realidad, hacer patente la existencia propia. La misma capacidad creadora es el fundamento buscado para responder al olvido absoluto. Esto no es otra cosa que un enfrentarse a la muerte. Juarroz ve que, en este enfrentamiento, la poesía o el arte descubren que el ser humano no necesita respuestas. No necesita una respuesta que determine los fundamentos de su propia vida, ya que estos no existen. Dice el poeta:

> No existen respuestas como fórmulas o como objetos que nos den la solución de esta cosa sin solución que es la vida y la muerte del hombre. Lo que la poesía busca no es el confortable recurso de tina respuestas, sino algo mucho más grave y más importante para el hombre, que es, ante la imposibilidad de respuestas, crearle *presencias* que lo acompañen. La poesía crea, no soluciones, no fórmulas, no recetas fáciles para la vida, sino *compañía* para la vida. Y en ese enfrentarse con la muerte llega al extremo, llega también a transformar a la muerte en una presencia. (Juarroz, 1980, p. 12)

Es la creación en sí la que constituye los fundamentos para la vida del o de la artista. La acción de crear no es la mera producción de un objeto que sea identificado como obra, es el hacer patente la existencia propia, es el crear presencia, crear realidad. La cosa creada, es una presencia como la es quien que la creó. Es el consuelo de dejar algo, un algo que en su estar hace patente su condición de cosa creada y como tal, creada por alguien. En un enfrentarse a la muerte, es imposible lograr la inmortalidad y superar la muerte para perder la condición humana; pero en este enfrentarse es posible, como dice Juarroz, transformar a la muerte en una presencia. Hecha patente la presencia de la muerte, la condición humana, con todas sus características, se vuelve insignificante.

Finalmente, y para concluir, la creación es un concepto clave con distintos alcances que, con cierta coordinación, logran converger en un mismo punto. Por un lado, como acción, se constituye en lo que Juarroz llama la constante *lucha por la expresión*. En esta, las obras o, en el caso de Juarroz, la *poesía moderna* se crea en calidad de *intensa* y *necesaria*. Es, además, el intento por revelar los aspectos de la realidad que no son visibles o que se encuentran fuera de nuestras capacidades. Revelación que responde a la crisis del *absurdo* en forma de *antiabsurdo*. En la creación el o la artista se crea a sí mismo y más aún, hace patente una existencia, crea presencia, hace realidad que en un antes no existía. Por otro lado, pero en total sintonía con lo anterior, la creación como experiencia, es el sentir de lo inexplicable, del absurdo mismo. El arte no se subordina a los límites del lenguaje discursivo, sino que, como experiencia, pretende un sentir del más allá de esos límites. En este sentido el arte es la mayor convergencia con el absurdo. Esto resultaría paradójico si consideráramos a la creación y el arte como una misma cosa, afirmación aventurada, pero a la que conviene prestar atención ya que, si bien marcamos ciertos límites en la simple enunciación de una y otra, lo que hemos hablado en este trabajo se contiene en los alcances de ambas palabras.

Alcance pictórico

En el mismo eje de análisis, que parte de concebir que frente al discurso filosófico el arte resulta en la superación de los limites habituales comenzamos a analizar las condiciones que efectivizan el quehacer artístico a partir de las declaraciones de Vicent Van Gogh en Cartas a Theo.

En el marco del nacimiento del movimiento impresionista del siglo XIX su ímpetu por fabricar y transmitir una nueva imagen de mundo, privilegiando la sensación fugaz y no el objeto, haciendo caso a sus representaciones imaginarias y jugando de manera libre con el color, lo

caracterizaran como actor fundamental del cambio de paradigma. Su empeño artístico consume su vida. Es el artista desdichado, excéntrico, amoral, solitario y revoltoso, que logra hacer suyas las instancias de juego y promover el desarrollo de la razón imaginativa frente a la suposición de que todo arte debe de desarrollarse en términos miméticos, como reflejo objetivo de la realidad circundante.

Van Gogh da cuenta en varios de los pasajes de la existencia de un ethos creacionista que depende como condición primaria de la superación de un problema de corte aristotélico: la dicotomía entre el trabajo y el juego. Aristóteles vincula el trabajo a la materia y a la mera vida, teniendo, en consecuencia, una mirada más bien peyorativa hacia esta actividad. La falta de libertad y la carencia de ocio que caracterizan al trabajo retardan e impiden, en su estrecho vínculo con la materia, el encuentro con la abstracción de la forma y el pensamiento.

Frente a ello el accionar de la razón imaginativa por sobre la razón instrumental en el quehacer artístico nos otorgará la posibilidad de habitar el ámbito laboral como territorio identitario, de mismidad y no dilucidar las diferencias entre la vida festival y la actividad enajenante. El trabajo se convierte entonces en oficio en un *hacer obra* que responde a lógicas de causa y efecto.

Van Gogh pone de manifiesto su lucidez o ceguera de enamorado por el oficio que no le permiten abandonar el acto de pintar el conjunto de color que lo rodea y que le resulta siempre nuevo y exaltante. "Si lo que uno hace se abre al infinito, si se comprende la razón de ser del trabajo y su continuación más allá, se trabaja serenamente" (Van Gogh, 1998, p. 261).

El artista se identifica con su quehacer, habita el ámbito laboral como territorio identitario, de mismidad. Cuando menciona que todo lo que le rodea le resulta nuevo da cuenta de la manera en que la actividad lúdica permite que los lugares habituales transmuten libremente empleando la razón imaginativa. En estos términos el horizonte resulta limitado, es decir estamos rodeados por un número específico de formas, colores, texturas y lugares, pero autosuficiente porque podemos disponer de todo lo que nos rodea para crear algo nuevo, un producto diferente de factores comunes.

A lo largo de sus escritos Van Gogh se encontraba siempre entre dos corrientes de ideas: Comprendía el materialismo, la manera en que las dificultades materiales conflictuaban su volverse y revolverse para crear una existencia. En estos términos es que el porvenir humano deviene sujeto al devenir natural. Pero por otro lado su inquietud por el estudio del color es avasallante y lo vuelca a generar un nuevo concepto. Color como la posibilidad de representar

esencia, una mirada que se estructura en el entrecruzamiento entre el idealismo y el materialismo.

En su correspondencia desde Etten en Abril de 1882 Vicent formula y responde a la pregunta ¿Qué es pintar? Alegando que la acción parece encontrarse entre lo que se siente y lo que se puede, la define como un *abrirse paso a través de una pared de hierro invisible*:

> Expresar el amor de dos enamorados por la unión de dos complementarios, su mezcla y sus oposiciones, las vibraciones misteriosas de los tonos aproximados. Expresar el pensamiento de una frente, por el resplandor de un tono claro sobre un fondo oscuro. Expresar la esperanza con alguna estrella. El ardor de un ser por la radiación del sol poniente. Cierto que allá no está el espejismo realista, pero ¿no es una cosa realmente existente? [...] Mi gran deseo es aprender a hacer tales inexactitudes, tales anomalías, tales modificaciones, tales cambios de la realidad que de ahí salgan. Mentiras si se quiere, pero más verdaderas que la verdad literal. (Van Gogh, 1998, p. 259)

Las figuras de sus cuadros no parecen estar vivas, como lo pretende una concepción naturalista y limitada del arte. Colores particulares, utilizados de manera saturada y texturas generadas por el abuso del material convierten al espectador de pasivo y contemplativo en activo y alerta. La extrañeza genera impacto. La razón argumentativa no logra cubrir las demandas, estamos frente al espíritu de la experiencia estética. A partir de la modernidad parece coherente abandonar el estudio del arte por sus pretensiones o su finalidad y comenzar a indagarlo en términos de receptividad. El valor puro del gesto y la emotividad contribuyen al logro de la unidad artista-obra-espectador. Vicent expresa su desgarramiento, su alegría y sus inquietudes en su obra que impacta más por su metodología que por el contenido simbólico. Crea expresión de experiencias y movimientos íntimos.

El artista se queda absorto frente a un objeto y logra escapar al tiempo, ya no habita el centro de su propia situación, su objeto de encantamiento lo desplaza y pierde así su anterior posición egocéntrica. Se constituye así una nueva situación ontológica, ya que en ese retraimiento momentáneo descubre algo que está *frente a él* y que escapa a todos los intercambios de la vida cotidiana.

Mientras que el juego se nutre del ir y venir de movimientos, entre el ser vivo y el objeto lúdico y se condensa en una continua producción de imágenes. Ahora se produce una inversión en la perspectiva existencial. El artista pre-siente del objeto no solo propiedades teóricas o prácticas, sino también cualidades únicas, su raíz existencial. Este proceso de recogimiento, motiva a Van Gogh a seguir pintando. El encantamiento que producen los objetos son el gatillo que acciona su actividad:

> He visto muchos tilos aún más enmarañados y por decir así, más góticos que los que vimos en el parque y a lo largo del camino encajonado que conduce al cementerio. Troncos y raíces torcidas, fantásticas. […] Con tal de retener lo que se ha visto no se está nunca sin trabajo ni verdaderamente solitario, jamás solo. (Van Gogh, 1998, p. 32)

Van Gogh se manifiesta lleno de nuevos goces cada vez que se traslada y un nuevo escenario lo invita al encuentro de una nueva perspectiva:

Porque tengo una nueva esperanza de hacer algo grande dondequiera que haya alma. Estoy hasta tal punto embadurnado de colores que hasta los hay en esta carta; estoy ocupado en la gran acuarela del blanco. (Van Gogh, 1998, p. 262)

Vicent se manifiesta como encantado en varias de sus correspondencias. Afirma que la naturaleza le ha hablado y él como subsumido por ella ha anotado estenográficamente algo de lo que le queda de aquel bosque, aquella playa o aquella figura, aunque con faltas y lagunas, provocadas por el recorte al que tiende por encantamiento. Se queda absorto como absorbido por alguna cualidad del paisaje que lo rodea intentando descifrarla. En estos términos el lenguaje en que la naturaleza se manifiesta no es un lenguaje mate o convencional, no es un lenguaje sencillo ni claro, sino que nace de una manera de construir y de un sistema sabio.

Conclusión

A partir del análisis logrado consideramos que el trabajo ha conseguido fortalecer un conocimiento filosófico que guiado por la voz de los artistas elegidos busca dar un paso más allá de sus límites. Tanto en la creación y el poema de Juarroz como en la experiencia en primera persona de Van Gogh encontramos información valiosa que nos ha permitido producir un conocimiento filosófico válido en el que los artistas o su obra no se vieron sometidos a un análisis que los ubique en un segundo plano, sino que con cierto paralelismo nos guiamos por sus escritos para desarrollar el trabajo.

Referencias bibliográficas

Juarroz, R. (1980). *Poesía y Creación*. Ediciones Carlos Lohlé.
Camus, A. (1953). *El Mito de Sísifo*. Losada.
Van Gogh, V. (1998). *Cartas a Théo*. Idea Books.

El reparto de lo sensible y lo político como nudo inescindible

Maximiliano Correia (UNMdP)

Resumen: El articulo reconstruye brevemente los principales elementos conceptuales de la teoría estético-política de Jacques Rancière, poniendo el foco de atención en la configuración de la experiencia común de lo sensible. el modo en que esta teorización toma elementos de la tradición filosófica y, a la vez, piensa la constitución del problema al que se refiere en el marco de la cultura contemporánea. A partir de dicha reconstrucción, el texto indica un balance provisorio de los obstáculos y las potencialidades de la propuesta del filósofo francés.

El maridaje entre la política y la estética

La teoría estética y política de Jaques Rancière suscitó, particularmente en las últimas décadas un notable interés en los círculos académicos, filosóficos y artísticos. La relevancia de sus textos se fundamenta en la vigencia de los análisis que podemos encontrar "En los bordes de lo político" (1998), "El reparto de lo sensible" (2000), "El malestar en la estética" (2004), "El odio a la democracia" (2006) "El espectador emancipado" (2008) y "Aisthesis: escenas del régimen estético del arte" (2013). Estos textos posibilitan elaborar un acercamiento a las reflexiones sobre la escena politico-estética en el capitalismo.

Como bien sugiere el titulo de la ponencia, la política y la estética en el pensamiento de Ranciare se funden de un modo indisoluble anticipando lecturas equivocas que conducen inevitablemente a prismas taxonómicos que no pueden despojarse de determinadas lógicas de discernimiento tanto como clasificaciones conceptuales, teóricas y materiales que atraviesan los axiomas clásicos de la filosofía política. Nuestro autor desde una lectura rigurosa y provocativa embiste directamente los cánones tradicionales del pensamiento político y en consecuencia estético también. Lo que Esgrime Ranciere a la hora de pensar la filosofía política, no es precisamente la demolición del corpus teórico y su bagaje conceptual, sino que intenta poner de manifiesto el teatro de operaciones que anida allí con los que la filosofía desde Platón hasta la actualidad, ha realizado grandes esfuerzos por conjurar a la política. Lo que nos dice Ranciere es que el armazón teórico que ha configurado y trazado tanto el terreno como los márgenes de la reflexión y la acción política no es otra cosa que el intento milenario de obturar el escándalo de la política. ¿A qué se refiere nuestro autor cuando hablamos de escándalo? a la incesante

reactualización que prefigura siempre las bases endebles en las que solemos sentirnos seguros cuando creemos abordar los grandes temas de la vida pública, es decir, lo escandaloso es el desequilibrio inevitable gestado por el tembladeral que suscitan resquebrajamientos de todo orden establecido, siempre provisorios y contingentes. La supuesta naturaleza del orden social, para Rancière, no es otra cosa que la mera articulación de artilugios de falsarios encubiertos en la trama de baterías conceptuales que funda y refundan el Arkhe en el que descansa la repartición arbitraria y policial de los cuerpos, las palabras y las funciones. La interrupción del orden aritmético es la emergencia de la igualdad ultima y postergada. Entonces, la política acontece en su plenitud cuando se impugna la comunidad de lo uno, y el dos problemático es lo que trae consigo la voz indomeñable de los sin parte.

A modo de recapitulación para introducirnos en el plano estético e indiscernible de la política, podemos decir que, nuestros enunciados cotidianos en lo que refiere a los asuntos públicos se encuentras subsumidos en la lógica de la representación que no es otra que la de la gestión ministerial o administración de la cosa pública. El manto de sospecha que cubre la palabra política se enmarca en la trama institucional. Por esta razón, Ranciére insiste en la minuciosa distinción entre la política y lo político, entendiendo esta ultima como el terreno de conflicto por excelencia que se cuela por los intersticios del andamiaje que sostiene el sentido común y replica la actitud contestataria ante el orden institucional. Lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Este consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de funciones. El segundo es el de la igualdad. Este consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y de la preocupación por verificarla. El nombre más apropiado para designar este juego es democracia.

El gobierno político tiene por lo tanto un fundamento. Pero este fundamento da lugar también a una contradicción: la política es el fundamento del poder de gobernar en ausencia de fundamento. El gobierno de los estados es legitimo solo por ser político. Y no es político mas que descansando en su propia ausencia de fundamento. Esto es lo que quiere decir la democracia extendida como ley de la suerte. Las quejas acerca de la ingobernabilidad de la democracia remiten, en última instancia a esto: la democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado (Ranciére, 2012, p.74)

la inquietud por lo indiscernible entre política y estética, pude motivar algunas preguntas por lo visto hasta aquí. ¿En qué pliegue de su tesis se encuentra la convergencia de los dos campos que Rancière propone e impugna cualquier intento de separación? lo que enhebra la coherencia

interna de su desarrollo teórico es que, indudablemente la política es un asunto estético en tanto reconfiguración de los lugares, los tiempos, las palabras, los silencios, lo visible y lo invisible. Cuando nos adentramos en la obra estética del autor, nos encontramos con una noción insoslayable, revolución estética. En primera instancia siguiendo las apreciaciones de Rancière, se trata de la claudicación del arte concebido como conjunto de procedimientos sistematizables mediante criterios y reglas inamovibles. Lo que se suprime aquí es lo se denomina la dignidad del arte de acuerdo a sus temas y su orden jerárquico, por lo tanto la revolución estética introduce la idea de que todo es materia artística una vez que es subvertido el orden reglado por la solemnidad de sus temas. El arte como tal, se inaugura en occidente cuando precisamente las jerarquías de las formas de vida comenzaron a vacilar.

Se trata del tejido de la experiencia sensible dentro del cual de ellas se produce. Nos referimos a condiciones completamente materiales - lugares de representación y exposición, formas de circulación y reproducción, pero también a modos de percepción y regímenes de emoción, categorías que las identifican, esquemas de pensamiento que las clasifican y las interpretan. Esas condiciones hacen posible que las palabras, formas, movimientos y ritmos se sientan y se piensen como arte (Ranciére, 2013, p.10)

Su surgimiento no nos remite a deducciones generales de arte o belleza, sino que es deudor de profundas mutaciones en las formas de experiencias sensibles y en la manera de percibir y ser afectado. Lo que cambia son los modos de inteligibilidad que penetran y transfiguran la experiencia. Ya no hablamos de la recepción de las obras de arte, se trata del tejido de experiencia sensible en el cual ella se producen.

La subversión esético-políca de los cuerpos

Rancière en su trabajo de archivo "*La noche de los proletarios"* lleva a cabo un corrimiento radical que opone el saber positivo inamovible en relación a la situación de los obreros de mitad de siglo XIX. lo que domina en este texto en una resistencia al afán taxonómico de clasificación que delimita, registra y establece fronteras sobre la idiosincrasia y la vida de los obreros. La concatenación de relatos sobre en el texto, permiten dilucidar los diversos modos ver, decir y pensar que subvierten el lenguaje de los sectores dominantes, estableciendo así un notable esfuerzo de desidentificación y desaparopiación por parte de los trabajadores que intentaban obturar el poder de las redes de sentido que el discurso triunfante les asignaba dentro del orden establecido. El rechazo a toda operación confiscadora de identidad se fundaba en la reticencia a la noción de cultura como una gran unidad del todo que fija y subsume los rasgos identitarios a un

modo de expresión y predicación que retiene a los sujetos a partir de una ligazón instaurada desde afuera. Cuerpos, funciones y lugares forman parte de una trilogía que opera como principio ordenador en el reparto de lo social. En esta línea, lo que Rancière nos dice es que, en la historia anida un revés de la trama que emerge como una fractura que destotaliza el conjunto expresivo que presupone la configuración impuesta del exterior. A modo de esclarecer estas reflexiones, lo que sostiene Rancière (2011) es que:

> la nominación es lo que instala la identidad entre una manera de decir, una manera de ser, una manera de hacer, haciendo que los cuerpos, en función de su situación y de su nombre, estén como asignados a tal lugar, a tal función, y que tenga que haber correspondencia entre, en este caso, lo que es un obrero, la manera en que trabaja, la manera en que actúa, la manera en que habla. El concepto de cultura supone este tipo de identidad, y lo que intento decir es solo hay historia en la medida en que hay fenómenos que atraviesan y que rompen esa especie de armonía que parece presuponerse casi como preestablecida, pero que no es sino la armonía del orden social. (P.67)

Siguiendo la estela de reflexiones y conceptos abordados en esta líneas, es importante introducir en colación a lo mencionado, lo que Rancière define como "Acontecimiento estético del habla".

La política y la estética confluyen entre sí, no precisamente porque la política se apropia de elementos artísticos o las obras de arte dan cuenta de ciertas connotaciones políticas, sino por propiciar reconfiguraciones de espacios delimitados, tiempo escandido, sujetos determinados y objetos representativos. Del algún modo lo que el autor no es intenta de decir es que, el régimen estético del arte que nos propone, en el cual el maridaje entre política y estética resulta indisoluble, no se basa en esquemáticos modos de hacer sino en diversos modos de ser.

En lo que concierne al plano estético de los acontecimientos del habla, Ranciére (2011) sostiene que:

> Llamo acontecimiento del habla, a la captación de los cuerpos hablantes mediante palabras que los arrancan de su lugar, que trastornan el orden mismo que colocaba a los cuerpos en su lugar e instituía así la concordancia de las palabras con los estados de los cuerpos. El acontecimiento del habla es la lógica del rasgo igualitario, de a igualdad en última instancia de los seres hablantes, que viene a disociar el orden de las nominaciones por el cual cada uno tiene asignado un lugar o, en términos platónicos, su propia tarea. (P.39)

Las reflexiones en torno a la lengua en la obra de Ranciére se enmarcan en el orden de lo político-estético se encuentran totalmente ligadas a la problemática de la representación de la

comunidad. El lenguaje cobra vida cuando se lo concibe como un potencial fantasmagórico que desdibuja la correspondencia entre un estado de cosas, los cuerpos y determinados significaciones. En este sentido, el pensador francés considera que la literatura embiste en pos de la supresión de signos y reglas que componen la matriz interpretativa. El orden representativo sujeta las palabras y las cosas bajo un determinado criterio de asignación, en contraposición a esto, el lenguaje literario no se reduce a los lineamientos de un sistema de mediación correspondiente, las palabras asumen una condición de orfandad en lo que concierne a la relación con un cuerpo definido, entonces *"Para dar consistencia al comunismo de la lengua, solo existe la democracia de las palabras"* (Ranciére, 2011, p.90).

Para Ranciére la revolución estética significa la disolución de un arte definido que se estructura en modo de hacer sistematizables y reglas determinadas que circunscriben la dignidad temática de las obras. Podemos decir que el arte ya no está reglado por lo que habla, sino que la supresión especifica de sus temas propicia la emergencia de cualquier otro.

Para comprender de manera más rigurosa la concepción estética de nuestro pensador, debemos limitarnos, en primer lugar, a definir lo denomina como régimen estético del arte. En palabras del autor: *"La estética […] como régimen de funcionamiento del arte y como matriz discursiva, como forma de identificación de los propio del arte y como redistribución de las relaciones entre la formas de experiencia sensible"* (Ranciére, 2010, p.25)

Rancière acentúa y deja entrever la estela en la convergen el arte y la política. Según su enfoque, la relación que se establece en el marco de ese juego entre estética y política es donde se distribuyen y redistribuyen los lugares y las identidades de lo visible y lo invisible, esto es lo que el filósofo denomina *"El reparto de lo sensible"*. La política supone una reorganización que define lo común al interior de una comunidad, otorgarle visibilidad a lo que estaba oculto o desplazado para que irrumpan aquellos que era concebidos como una muchedumbre ruidosa. En este acontecimiento, observa la apertura a la posibilidad del descenso:

> Es el conflicto de diversos regímenes de sensorialidad. Es en ello que el arte, en el régimen de la separación estética, se encuentra tocando la política. Pues el disenso está en el corazón de la política. La política, en efecto, no es en primer lugar el ejercicio del poder o la lucha por el poder. Su marco no está definido de entrada por las leyes y las instituciones. La primera cuestión es saber que objetos y que sujetos están concernidos por esas instituciones y esas leyes, que formas de relaciones definen propiamente a una comunidad política. (Ranciére, 2010,p.34)

De esta forma, la ligazón que existe entre la estética y la política vislumbra las prácticas y las formas de la visibilidad del arte en la repartición de lo sensible. Por lo tanto, para Rancière el arte

no goza ni reconstruye espacios autónomos, sino que siempre esta entrelazado en la asignación y distribución espacio–temporal que constituyen la experiencia común.

Lo que podemos inferir a partir de las tesis propuestas por Rancière es que, el arte es portador de una función específica, la de reconfigurar y posibilitar espacios nuevos en el reparto del mundo común. Por consiguiente, el arte no es político en tanto su contenido, sus enunciados o alusiones respecto a alguna situación particular de la vida en sociedad, sino que lo es en su forma de intervención en la división y reparto de lo sensible.

El régimen estético del arte y el torso de Hércules

Como bien mencionamos en las paginas anteriores, el orden representativo opera a partir de un modelo de distribución nítida de los papeles y de la repartición jerárquica de las partes. El régimen estético del arte funciona sobre la base de un principio igualitario que emerge de la abolición de las jerarquías representativas, instaurando un principio de excepción de lo que se conoce como, experiencia estética, suspendiendo las condiciones de la dominación sensible. Lo que anida en el seno de este prisma igualitario es un desdoblamiento que suspende un régimen de sensorialidad propio del arte, dando lugar al umbral de una nueva forma histórica de sensorialidad y de una nueva forma de vida.

En este sentido proponemos a modo de ejemplo ilustrativo el abordaje que realiza Rancière en su texto "Aisthesis" sobre el Torso de Hércules desde la interpretación que hace el historiador Alemán del arte Griego, Johan Winckelmann. En la descripción se lleva a cabo una inversión. En vez de acentuar la falta de extremidades y objetar el estado de reposo en contraposición a las diversas obras escultóricas que exacerbaban las grandes proezas del héroe mítico. Para Ranciére, Wincklemann destaca una virtud.

La falta accidental de la estatua manifiesta su virtud esencial. El súmmum del arte es la estatua mutilada que, contra lo habitual, representa al más activo de los héroes en la total inactividad del puro pensamiento. Además, ese puro pensamiento solo se indica por su exacto contrario: la radical impersonalidad de un movimiento material muy semejante a la inmovilidad, la oscilación perpetua de las olas de un mar en calma. (Ranciere,2013, P.19)

El que lugar que le atribuye a ese cuerpo mutilado, Según el filosofo francés, no responde al ideal obsoleto de perfección. Es más bien un gesto singular de revocación del principio que anudaba la apariencia de la belleza con los criterios de perfección de acuerdo a la expresión y proporción de la figura. El análisis del Torso parece embestir contra el núcleo de la lógica representativa. Lo que irrumpe a partir de este análisis, de acuerdo a Rancière, son los nuevos

poderes del cuerpo liberado cuando el sistema de códigos expresivos se suprimen desde la recusación sobre la oposición entre cuerpos activos y pasivos. Para Rancière, en el régimen estético del arte su distancia en relación al presente del arte, no deja de poner en escena el pasado. En este sentido el autor nos dice que:

El régimen estético de las artes es en principio un sistema nuevo de relación con lo antiguo. Constituye en efecto, como principio mismo de arstisticidad esa relación de expresión de un tiempo y un estado de civilización que, anteriormente, era la parte no artística de las obras, aquella a la que se disculpaba invocando la dureza de los tiempos en que sea había creado. Inventa sus revoluciones sobre la base de la misma idea que le hace inventar el museo y la historia del arte, la noción de clasicicismo y las nuevas formas de reproducción, y se consagra a la invención de nuevas formas de vida sobre la base de una idea de lo que el arte ha sido, habrá sido. (Rancière, 2014, p.38)

Lo que nos intenta decir Rancière en estas es que el régimen estético de las artes no funda un dualismo entre lo antiguo y lo moderno. Lo que acentúa con mayor preponderancia es la dicotomía entre dos regímenes de historicidad. Es decir, entre las premisas fundamentales del régimen mimético y el régimen estético, debido a que este último, no emerge bajo el ideario que lleva consigo la decisión de promover una ruptura artística, sino una reinterpretación de que hace o quien hace el arte.

Conclusiones finales

A lo largo de las obras mencionadas, Rancière acentúa y deja entrever la estela en la convergen el arte y la política. Según su enfoque, la relación que se establece en el marco de ese juego entre estética y política es donde se distribuyen y redistribuyen los lugares y las identidades de lo visible y lo invisible, esto es lo que el filósofo denomina "El reparto de lo sensible". La política supone una reorganización que define lo común al interior de una comunidad, otorgarle visibilidad a lo que estaba oculto o desplazado para que irrumpan aquellos que era concebidos como una muchedumbre ruidosa. En este acontecimiento, Rancière observa la apertura a la posibilidad del disenso. La política y la estética se reclaman mutuamente porque ambas, en términos de Rancière, se inscriben dentro de la misma lógica: la de suspender las coordenadas normales de la experiencia sensorial.

El modo en que la teoría de Rancière presenta completamente imbricados los dominios estético y político, al tiempo que presenta un conjunto de problemas que desafían al pensamiento contemporáneo: como la ya mencionada dificultad en la trascendencia política de la experiencia

estética o la imposibilidad de capitalizar el impacto transformador de lo político que puede desplegarse desde el reparto de lo sensible; se muestra fértil en la apertura de interrogantes que nos obligan a revisar nuevamente el dominio de la filosofía práctica y de su vínculo con la vida concreta de nuestras sociedades. Muchas de las categorías de este filósofo francés, que hemos ido retomando, señalan la necesidad de pensar un dominio político *encarnado*, atravesado por una experiencia estética que lo constituye de manera inmanente. Escéptico ante los fundamentos teleológicos como también al fin de la historia, el pensador francés, nos interpela desde una óptica descentrada que se resiste a ser excluyente al no caer en apotegmas que se consagran en sentencias irreversibles. Rancière acecha en los pliegues de la historia donde convergen distintas tradiciones filosóficas que intenta penetrar de manera capciosa. Ante la dificultad que nos presenta estado del mundo actual, adentrarse en su obra implica de algún modo, hacer de la lectura una suspensión de las coordenadas que posibiliten rupturas con el acervo canónico que nos atraviesa de manera inevitable.

Lo que nos propone son pequeños gestos, movimientos imperceptibles e irrupciones intempestivas que escapan a los presupuestos de todo el andamiaje y armazón teórico que constituye el bagaje critico, desde la filosofía, la historia, el arte y la política. Rancière derrumba muros y desdibuja las fronteras y los limites que se desprenden de una taxonomía confiscatoria y neutralizante, tanto de las capacidades, los gustos, los lugares, las funciones y hasta el propio lenguaje adjudicado a determinados cuerpos. EL presupuesto de igualdad que atraviesa toda su obra, el autor rechaza y resiste las jerarquías entre quienes se arrogan el saber y una verificación radical que ostenta poner de manifiesto la disputa y las tensiones que anidan en los circundante a los asuntos comunes, rechazando así todo tipo de actividad específica como anulación de las posibilidades de cualquiera que quedan relegadas ante las costumbres y lógicas antigualitarias que tienen como objetivo último realizar el reparto excluyente de las voces y las sensibilidades.

Referencias bibliográficas

Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad*. Herder.
Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética.* Capital intelectual.
Rancière, J. (2012). *El odio a la democracia.* Amorrortu
Rancière, J. (2013). *Aisthesis: escenas del régimen estético del arte.* Manantial.
Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible.* Prometeo.

Percepción, arte y sociedad en la filosofía de Benjamin

Ignacio Girala (UNMDP)

Resumen: El propósito del presente trabajo es reconstruir de manera breve y parcial el modo en que se enlazan el desarrollo de las formas artísticas, los modos de percepción sensible y las transformaciones histórico-sociales en la filosofía de Walter Benjamin, para lo cual se atenderá especialmente a su ensayo La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936) y en menor medida al segundo ensayo sobre Baudelaire (1939) y al Libro de los Pasajes. En ese sentido, se atenderá a la diferencia entre los conceptos de "reflejo" y "expresión", como modelos contrapuestos a la hora de pensar los vínculos entre arte, estética y sociedad. Finalmente se hará una referencia al análisis de Benjamin sobre el cine, espacio en el que se ponen de manifiesto los procesos mencionados.

En el prefacio de su ensayo sobre la reproductibilidad técnica, Benjamin anuncia que la perspectiva de su trabajo es histórico-materialista. Con esto anticipa aquello que luego desarrollará acerca de los ámbitos de la producción (en qué marco y cuál es la necesidad social que se satisface al producir arte) y la recepción (de qué manera nos relacionamos con lo producido) del material artístico: del primero, que se encuentra condicionado por la *función social* que el arte tenga en un momento histórico dado, que puede ser religiosa/ritual o política; y del segundo, es decir del ámbito de la recepción, que se juega en una tensión entre dos *valores* fundamentales, el cultual y el exhibitivo.

Pero habría que decir algo más acerca de su metodología, a la que podemos caracterizar de dialéctica y crítica, al menos en dos sentidos. En primer lugar, es pertinente ubicar a Benjamin en el marco de sus colaboraciones con el Instituto de Investigación Social, alineado bajo el abordaje epistemológico de la Teoría Crítica y dirigido en la década de 1930 por Horkheimer. Si Benjamin nunca integró el núcleo de dicho grupo, no menos cierto es que formó parte de un "círculo externo", y que, además de publicar trabajos en la revista editada por el Instituto, compartió tanto vínculos personales como afinidades teóricas con algunos de sus miembros, especialmente con Adorno. Los lineamientos generales de la Teoría Crítica se encuentran manifestados en un ensayo de Horkheimer de 1937, en el cual se expresan las posiciones del Instituto con respecto a la relación entre teoría y praxis, y en el que se indaga en el rol social de la investigación:

> Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del

> pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. (Horkheimer, 2003, 270-271)

La crítica a la supuesta neutralidad y autonomía de la producción de conocimiento es, por lo tanto, uno de los rasgos más fuertemente defendidos por el Instituto, y es compartida por Benjamin. Si retomamos el mencionado prólogo a su ensayo sobre la reproductibilidad técnica, que se pregunta por "las tendencias evolutivas del arte bajo las actuales condiciones de producción", desde el comienzo quedan establecidas al menos dos exigencias para el desarrollo del texto. En este sentido, podemos encontrar una dirección general semejante a los planteos que Horkheimer enunciaría un año después en el ensayo citado, en tanto crítica a la neutralidad (sin embargo, esa misma dirección toma vías diferentes en cada caso; distancia que se acentúa en los trabajos más "comunistas" de Benjamin, como es el caso del propio texto sobre la obra de arte[1], y que disminuye en trabajos como el ensayo sobre Baudelaire de 1939). Por un lado, las tesis que se propongan responder a la pregunta acerca del arte deben tener valor de pronóstico, es decir que tienen que decir algo acerca de lo que podemos esperar en el futuro; y en ese sentido, parafraseando a Marx, se afirma que no sólo debemos esperar una explotación cada vez mayor del proletariado, sino también el establecimiento de unas condiciones que permitan abolir esa explotación. Por otro lado, Benjamin sostiene que dichas tesis deben tener un valor combativo, es decir que deben ser inutilizables para los fines del fascismo y, en cambio, útiles "para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística" (Benjamin, 1989, 18). Así, sin pretender negar las diferencias entre uno y otro, queda de manifiesto la cercanía entre Benjamin y el Instituto en cuanto a la crítica de lo que Horkheimer entiende como "teoría tradicional".

En segundo lugar, y recuperando al Marx de *El capital*, Benjamin parte de la comprensión de la sociedad en tanto que constituida por dos dimensiones: la infraestructura, que a grandes rasgos engloba los ámbitos de la economía, la técnica y el trabajo, y la superestructura, es decir, la cultura en todas sus manifestaciones posibles (el arte, la religión, la filosofía, el derecho). Ahora bien, en las primeras décadas del siglo XX, las lecturas "oficiales" de los textos de Marx, es decir, la interpretación que de ellos hacían los partidos comunistas europeos, tenían un sesgo marcadamente positivista. De acuerdo a éstos, la relación existente entre las dos esferas de la sociedad sería mecánica y unidireccional, en el sentido de que las condiciones materiales

[1] Por ejemplo, dos de los mayores puntos de diferencia serían la postura frente a la autonomía del arte, y la referencia (o indiferencia) a un partido o clase social empíricamente existente (Buck-Morss, 1981, 274-301).

determinarían de manera automática las características de las obras de arte y los objetos culturales, como si se tratara de un reflejo de aquéllas. El segundo sentido crítico de la filosofía de Benjamin, compartido a su vez con el Instituto, se ve pues en el cuestionamiento de estas lecturas tradicionales del marxismo. Benjamin sostiene que la superestructura va "atrasada" en relación a la infraestructura[2]; es decir que, cuando se produce una transformación en el nivel de la técnica y los modos de producción, la cultura va a "llegar tarde", se va a acomodar a esos procesos *a posteriori*, un poco al modo en el que se mueve la filosofía según Hegel. Ahora bien, a diferencia del marxismo más tradicional, la cultura no es concebida como un *reflejo* mecánico de la infraestructura, sino como su *expresión*. Benjamin recurre aquí a una de las tantas imágenes que pueblan su obra; en este caso, la de un hombre que se va a dormir con el estómago demasiado lleno. Así como los sueños que esa persona pueda tener durante la noche van a estar condicionados por el haber comido demasiado y van a ser una expresión de dicho malestar, del mismo modo, los procesos de la infraestructura condicionan (pero no determinan, en el sentido antes mencionado, al modo del reflejo) y encuentran su expresión en el nivel de la cultura a través de, por ejemplo, un género o un estilo artístico.[3] (Tiedemann, 2005, p. 23)

En este sentido, si la superestructura y la infraestructura funcionan dialécticamente y se desarrollan a través de la historia, esto significa que un ámbito como el del arte no puede ser definido de manera esencialista, sino que cobrará un modo de existencia particular según las características de cada sociedad. En el caso de nuestro autor, el objeto de su investigación es la modernidad. Pero, como ya se ha sugerido, no se trata de estudiar al arte en sí mismo o aisladamente, sino como caso especial de una serie de transformaciones que afectan a la estética y a la sensibilidad en un sentido más amplio.[4] A propósito de esto, Benjamin se refiere a la escuela de Viena como la primera en llegar a la idea de sacar de un tipo de arte pasado, perteneciente a una sociedad determinada, conclusiones acerca de la organización de la percepción en el tiempo en que tuvo vigencia. Aunque fueron descubrimientos de gran importancia, sostiene que estas investigaciones "no intentaron mostrar los trastornos sociales que encontraban su expresión en

---

[2] A diferencia de, por ejemplo, Adorno, quien afirma más bien lo contrario, es decir, que en el arte hay ciertas tendencias "anticipatorias" de los fenómenos sociales. Sin embargo, lo común a todos estos autores es la crítica al "mecanicismo" del marxismo ortodoxo; haya una tendencia de anticipación o de retraso, el arte y la cultura no son meros reflejos de la infraestructura, sino que expresan algo de ella.

[3] Citado del *Libro de los Pasajes* (K 2, 5) en Tiedemann, Rolf, "Introducción del editor", p. 23; en Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*, Madrid: Akal, 2005. Traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero.

[4] Como plantea Romero Cuevas, el arte será relevante políticamente en dos niveles: en el plano de los contenidos y representaciones explícitamente políticos, y en el plano de los procesos de aprendizaje que permitan al colectivo adquirir una experiencia con sentido y una orientación política. (Romero Cuevas, 2019, 170).

estas transformaciones de la percepción". Mientras que en la actualidad, en cambio, "las condiciones para una comprensión de ese tipo son más favorables." (Benjamin, 1989, 24)

Por lo tanto, si las actuales transformaciones estético-sensoriales son pensadas como un "desmoronamiento del aura", podremos poner de manifiesto sus condicionamientos histórico-sociales, de los cuales aquéllas son expresión. Los hechos de la infraestructura que Benjamin destaca tienen que ver al menos con dos ámbitos: uno, anunciado en el título de su ensayo, está dado por el desarrollo exponencial de la reproductibilidad técnica desde el siglo XIX, cuya culminación se encuentra en el cine; y el otro, el de la constitución de las masas como clase social, sujeto colectivo y público de, precisamente, cine. Tanto las modificaciones tecnológicas como demográficas que Benjamin considera forman parte, a su vez, de la transformación de las ciudades modernas, repletas de experiencias y estímulos sin precedentes (el trabajo en la fábrica y caminar en la calle entre la multitud, por mencionar sólo dos), que encuentran en París su máxima expresión.

Estos fenómenos van configurando un tipo de sensibilidad en las masas que debe ser correspondido por una nueva forma de hacer arte. Así, el individuo de comienzos de siglo XX tendrá una relación más progresista frente a una película que frente a una pintura. "Comparemos el lienzo (pantalla) sobre el que se desarrolla la película con el lienzo en el que se encuentra una pintura. Este último invita a la contemplación; ante él podemos abandonarnos al fluir de nuestras asociaciones de ideas." En cambio, "el curso de las asociaciones en la mente de quien contempla las imágenes [cinematográficas] queda enseguida interrumpido por el cambio de éstas. Y en ello consiste el efecto de choque del cine. (…) El cine es la forma artística que corresponde al creciente peligro en que los hombres de hoy vemos nuestra vida."

Como hemos visto, la velocidad de la infraestructura y de la superestructura no es la misma. Por lo tanto, la consolidación de la forma artística que resulta más adecuada para las masas, es decir el cine, no se dio inmediatamente. Por otro lado, Benjamin sostiene que "la historia de toda forma artística pasa por tiempos críticos en los que tiende a urgir efectos que se darían sin esfuerzo alguno en un tenor técnico modificado, esto es, en una forma artística nueva." (Benjamin, 1989, 49) Esto lo observa, por ejemplo, en algunas producciones de las vanguardias, que, con géneros artísticos tradicionales como la pintura y la literatura, buscaban conseguir efectos (especialmente vinculados al movimiento) que luego serían alcanzados "con toda espontaneidad" por el cine. Algo semejante sucede ya no en la relación entre formas artísticas tradicionales y nuevas, sino con el desarrollo de la técnica misma. Se trata de la popularización de ciertos mecanismos novedosos y extravagantes para la época, diseñados para generar la ilusión de movimiento. Así, por ejemplo, Benjamin se refiere a ciertos cuadernillos de fotos "cuyas

imágenes, a golpe de pulgar, hacen pasar ante la vista a la velocidad del rayo una lucha de boxeo o una partida de tenis"; o bien estereoscopios, ante los cuales "aparecían automáticamente imágenes que se detenían apenas y dejaban luego su sitio a otras" (Benjamin, 1989, 50). Se trata entonces de artefactos y mecanismos que "trabajan en orden a un cambio en la recepción que sólo favorecerá a la nueva forma artística", y que precisamente por eso, ellos mismos se volverán anticuados rápidamente. De esta manera, el desarrollo evolutivo del arte atraviesa ciertos momentos en los que se vale de mecanismos "transitorios", los cuales tienden hacia la consolidación de un tipo de sensibilidad estética que será plenamente satisfecha por otros procedimientos, posteriores o más complejos.

Para la concepción estética de Benjamin, entonces, tanto la producción como la recepción de obras de arte se encuentran condicionadas históricamente, y su desarrollo responde a una dialéctica de la que también participan las formas en las que se organiza la percepción, los fenómenos sociales y el despliegue de la técnica. En ese sentido, los hechos de la infraestructura juegan un rol fundamental para el arte, el cual no puede pensarse aisladamente; pero la relación entre ambas esferas no es inmediata ni mecánica, sino que se da en los términos de una expresión compleja y dialéctica.

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (1936) [1989]. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Trad. Jesús Aguirre. Taurus, pp. 15-58.

Benjamin, W. (1982) [2005]. *Libro de los Pasajes.* Traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Akal.

Benjamin, W. (1939) [1972]. Sobre algunos temas en Baudelaire. En *Iluminaciones II. Baudelaire, un poeta en el esplendor del capitalismo*, Trad. Jesús Aguirre. Taurus.

Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa.* Siglo XXI.

Horkheimer, Max. (1937). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría Crítica.* Amorrortu, 2003, pp. 223-271.

Romero Cuevas, José Manuel (2019). Walter Benjamin y la interpretación dialéctica del cine. *Revista de Filosofía*. 44 (2) 2019: 161-174.

Automatismo, comprensión y negatividad estética en la obra de Menke

Guillermo López Geada (UNMdP)

Resumen: Siguiendo a Adorno, Menke ve el potencial crítico de la estética en su efecto postestético, en las consecuencias sobre la comprensión no estética. El mayor de ellos es poner en evidencia que nuestros modos habituales de comprensión (automáticos, inmediatos, identificadores) fracasan al realizar afirmaciones con un mismo concepto para todos los casos posibles. De ese modo, el fracaso de la comprensión al que conduce la experiencia estética consiste en señalar que la razón y los discursos entran en una crisis irresoluble cuando dan una validez infinita a un uso de los conceptos, que fue determinado por los medios, finitos, del conocimiento. En términos generales, diremos que la razón misma, al intentar alcanzar, por medios finitos, niveles de sentido infinito o absoluto, entra en una dialéctica negativa o irresoluble.

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos abordar la lectura que Christoph Menke realiza de la modernidad filosófica en torno a la estética, entendiéndola desde su emergencia no sólo como un nuevo campo disciplinar característico de este período, sino también como un aspecto determinante de la subjetividad. Para ello, y con la finalidad de desplegar el sustento de su tesis principal, nos ocuparemos de demarcar el modo en que el autor se posa sobre la transversalidad de algunos conceptos clave tales como fuerza, reflexividad y capacidad, para señalar cómo, partiendo del orden de determinación recíproca de los mismos, la modernidad aporta una doble caracterización de la experiencia estética, en tanto Menke intenta sostener a un tiempo su autonomía tanto como su soberanía frente a otros modos de experiencia.

Para ello, tomaremos aquí una apoyatura clásica que el autor repone con diferentes grados de explicitación en el transcurso de los diversos trabajos que componen *Estética y negatividad* (2011). Si bien no son sus aspectos metodológicos los que nos interesa resaltar, las dos grandes líneas filosóficas del devenir moderno que el autor traza allí vienen a apuntalar la tesis principal de *La soberanía del arte* (1997), trabajo plasmado como su tesis doctoral, donde busca reconocer una instancia no contradictoria entre el carácter soberano y autónomo del arte. En ese punto, trataremos de mostrar la reconstrucción del período que Menke realiza, atendiendo a la forma en que los conceptos antes mencionados se ponen en juego en buena parte del racionalismo y del

idealismo por un lado, y de autores del romanticismo por otro. Luego de realizado dicho recorrido, susceptible siempre de profundización y complejización, esbozaremos algunas líneas que puedan dar cuenta de cómo la tesis principal que atraviesa su lectura de la modernidad, apoya a su vez su principal obra de estética filosófica.

1

Menke menciona en *La soberanía del arte* (1997) que el pensamiento moderno aborda la experiencia estética como una ambivalencia irresoluta. Parte de ello se debe a que la esfera estética, en su proceso de diferenciación durante la modernidad, se halla sometida a un doble proceso. Por un lado se especializa (se convierte en una esfera más, no complementaria de las restantes dimensiones de las experiencias posibles); y por otro lado se generaliza porque, al no ser una perspectiva determinada, identificable, se libera de cualquier lugar preestablecido en que se la pretenda fijar. Dicha especialización y generalización darán lugar tanto al carácter autónomo como soberano de la estética, ambivalencia que la propuesta de Menke intentará subsanar aunando a ambas en un solo proyecto.

Es en el marco de esta elaboración teórica que el autor se empeña en resaltar una característica que, en principio, difiere de la lectura canónica de la modernidad en el modo en que vincula las nociones de sujeto y reflexividad, en tanto Menke señala que es la reflexividad la que da lugar a la subjetividad, y no a la inversa.

La primera concepción observa la experiencia estética como una agregado diferencial y subalterno de los modos de experiencia y discursividad entre los que la razón moderna se constituyó. Esta primera gran línea de la concepción moderna del sujeto autónomo, nos retrotrae hasta la propuesta de Baumgarten. La misma exhibe ya, según Menke, una modificación de la concepción de sujeto que presenta al alma como un "cierto sujeto" que posee "capacidades" para poder realizar algo con mayor o menor facilidad. Dicho aporte, aunado a la jerarquización de las formas de la percepción sensible marcada por el racionalismo, conllevó una devaluación y subsunción de la experiencia estética bajo los modos habituales de comprensión. En términos de lo que aquí nos ocupa, la estética conquista con Baumgarten un espacio con nombre propio, pero sin correrse de la filosofía del sujeto. Visto desde la perspectiva de Menke: la estética gana cierta autonomía, pero en detrimento de su soberanía.

En principio, si esta primera gran línea que Menke restablece muestra a la estética diferenciada pero, a la vez, guarecida bajo la subjetividad moderna, una segunda línea, quizás más importante por su carácter disruptivo, nos trae la otra faceta de la experiencia estética, más

próxima a lo que Menke postula. Esta segunda perspectiva permite entender la experiencia estética vinculada directamente a su potencial transgresor frente aquella racionalidad que ordena la comprensión y los discursos.

Debemos retornar a Baumgarten también, pero ahora para desplegar la critica que Herder hace a su teoría estética. Según Menke, Herder reniega de la idea de concebir el gusto estético como un sentimiento o capacidad básica e inferior del alma. Propone a diferencia de ello una genealogía regresiva para comprender el gusto estético fundándolo en un principio de tipo antropológico. De acuerdo a este principio, el gusto estético es una derivación del "fundamento/ mecanismo oscuro del alma" que se formó en los primeros tiempos en que el hombre pasó "desde un estado en que sólo fue una planta pensante y sensible hasta un mundo donde se convirtió en animal" (Menke, 2011, p.96-97).

Así, como explica Menke, en Herder la "naturaleza estética" del hombre refiere a este juicio previo a toda determinación consciente. Es un primer juicio de identidad, formulado a partir de la repetición de sensaciones similares. Esto marca su conversión en hombre y es la "base" del alma, ya que ofrece una certeza objetiva para sentir, juzgar o decidir algo siempre que ello sea una aplicación o expresión de tal juicio primario.

Tenemos con esto una modificación clara: el sujeto deja de ser el origen constitutivo de sus actividades a partir de controlar y disponer de facultades para la realización de algo. Pasa a ser entendido, ahora, él mismo como "devenido" desde "los mecanismos que hacen y constituyen el sujeto como algo que no puede disponerse [unverfügbar], previo a cualquier obrar propio y consciente de sí mismo" (Menke, 2011, p. 98).

La naturaleza estética del hombre está caracterizada, así, por las fuerzas de dichos mecanismos que dejan de concebirse como fuerzas causantes –reducidas a facultades del sujeto– para concebirse como fuerzas actuantes que siguen su propio camino de acción, sin necesidad de estímulos externos. El sujeto estético es, entonces, en tanto es poiético. Y la reflexividad es tal, en tanto supone, en su acontecer, un regreso hacia esas fuerzas. Así, toda actitud del sujeto que se analice mediante la reflexión genealógica, remitiendo a dichos mecanismos "oscuros", es estética. En definitiva, ese tipo de reflexión en Herder nos conduce al concepto e idea de fuerza, a cuya expresión se puede reducir todo lo demás, y de cuya actuación y su juicio primario se forma la "base" del alma.

Nos detendremos, brevemente, para hacer un contrapunto que ayude a aclarar las dos grandes líneas de la estética moderna de las que Menke se ocupa. Vamos a señalar, respecto de Herder (y la influencia en Schlegel), su oposición con Mendelssohn. Junto con el concepto de

fuerza de aquél, Mendelssohn dará al modelo de la subjetividad estética moderno su segunda faceta fundamental: la reflexividad. Para Mendelssohn la reflexividad es asumida como la determinación de un enfoque artificial y distanciado, posibilitado por la situación y por el objeto. En su caso, el concepto de "movimiento del alma" marca la faceta activa de dicha experiencia (que no es determinada por el sujeto), en que la actitud estética se experimenta a sí misma, tomando conciencia de sus propios movimientos. Siguiendo a Menke, esta concepción de reflexividad, contribuye a la idea kantiana de reflexión como conciencia del juego interno de las facultades.

Retomemos ahora la propuesta de Herder, para esbozar mejor la segunda faceta de la estética moderna que Menke vindica frente a la filosofía del sujeto. Veamos, entonces, el anclaje que tiene en la teoría de Schlegel. Una primera diferencia respecto del modelo moderno clásico es que el acto de reflexión específicamente estético es una determinación interna de la obra de arte, no del sujeto. Separada de las facultades subjetivas, la reflexión, entonces, será entendida como resultado de una forma de presentarse la obra (en tanto producto), como veremos a continuación.

La concepción de obra de arte de Schlegel propicia una luz crítica e irónica. Primero, su idea de poesía crítica señala a la reflexión como una regresión de lo producido a lo producente. Es decir, volver desde el objeto mismo que presenciamos como obra (lo producido), hacia aquello por lo cual la obra es generada (lo producente). Asumiendo, desde luego, que el origen de lo "producente" no es ya el sujeto, sino los significados posibles, no decididos, de sus materiales. En segunda instancia, el concepto de ironía en Schlegel permite ver un principio de postura anti-teleológica, insinuada ya en la de idea de fuerza (Herder) y muy próxima a la noción propia de negatividad estética, eje central de la obra de Menke. El concepto de ironía demarca, a un tiempo, el doble carácter constitutivo-desconstitutivo del devenir poético, en tanto autocreación y autodestrucción de sí mismo.

Así, siguiendo la teoría de Schlegel, en la obra de arte se presenta el producto pero también lo producente, la obra es también la presentación reflexiva de sus fuerzas productoras, es decir, de las condiciones de posibilidad de lo producido que permanecen ajenas al sujeto y que se suscriben a la constelación generadora de significados de sus materiales. Es así que, al intentar volver a la comprensión de lo "producente", se ilumina de modo crítico e irónico la faceta poético-trascendental de la propuesta de Schlegel. Ello, sumado a la propuesta de reflexión genealógica de Herder, abrirá el terreno para abordar la cuestión de la experiencia estética de la negatividad.

Como puede notarse, Menke ve en Schlegel a uno de los primeros filósofos en quitar la reflexión específicamente estética del dominio de la teoría del sujeto. En su propuesta, debemos distinguir un aspecto que se tornará casi paradigmático más adelante. La reflexividad de la obra, como ha sido planteada según sus modos de presentación (lo "producido" y/o lo "producente") permite a su vez, abrir el terreno a la diferenciación entre los usos comunicativos y los no comunicativos de la obra. Puntualmente, Menke destaca que la presentación de lo producido no se produce por sí misma, sino que se da en el uso comunicativo. Es en ese uso pragmático-comunicativo en el que se presenta como portador o medio de un significado identificable. En cambio, la presentación de lo producente, sí se da por sí misma. Ella tiene lugar cuando nos parece experimentar su significado en virtud de la constelación interna de sus materiales, y no como determinación por su uso comunicativo.

Esta distinción de rasgos generales, permite enfocar el problema fundamental a trabajar: la obra de arte y la experiencia estética y su relación con los usos comunicativos y no-comunicativos, desde una perspectiva que amplía el concepto de reflexividad. Cuyo vínculo así focalizado permite problematizar de otro modo la identificación de significados reconocibles y su aplazamiento y negación infinita en virtud de la experiencia estética.

Con lo desarrollado en esta segunda línea, Menke reformula una de las grandes determinaciones de la modernidad: no hay reflexividad porque hay sujeto, sino que hay sujeto porque hay reflexividad. El fenómeno propio de la modernidad es el reconocimiento de la reflexividad, de la "naturaleza estética" del hombre y su juicio/mecanismo oscuro previo a todo obrar consciente e iluminado en la experiencia estética, mediante una praxis reflexiva que presenta a su vez el producto y lo producente.

Todo ello puesto, en principio, como una disciplina inferior a inicios de la modernidad, y luego como una determinación de la subjetividad estética que experimenta a sí misma, que abre un tipo de reflexión del sujeto sobre sí, con la pretensión de cierta toma de conciencia no cognoscitiva. Así, junto con la diferenciación de la subjetividad estética que tiene lugar en el marco de la teoría del sujeto moderno, también debemos resaltar la separación de "una forma de reflexión genealógica (…) que desarrolla en lo claro –y de esta manera contra lo claro– el fondo oscuro de lo estético" (Menke, 2011, p.77).

A lo largo de esta primera sección, hemos intentado diagramar los dos grandes modelos bajo los que, según Menke, se configuró la estética filosófica durante su surgimiento en la modernidad. Las dos perspectivas se sostienen, no sólo históricamente, sino que son constitutivas de la propuesta estética de Menke. Ambas diferenciables, en términos generales, por el tipo de relación que establecen entre los conceptos de fuerza, sujeto y reflexión; pero también por el tipo

de definición de lo estético alcanzada por los modernos, que aquí esbozamos, por un lado, como una definición de lo estético constituida de modo filosófico-trascendental; y por el otro, definida de un modo trascendental-poético. Según Menke, es por una y otra vía que se erigirán, reconociblemente, la autonomía y la soberanía de la experiencia estética, características que, como dijimos al comenzar, son elementos ineludibles cuya conciliación se busca fundamentar.

2

Este primer planteo de Menke, respecto de las dos tradiciones de la estética filosófica, viene a dar cuenta del procedimiento que se ha señalado en el transcurso de toda esta sección: la redefinición de lo sensible que, en el centro de la modernidad filosófica, lleva adelante la estética. Como lo fuimos articulando en su devenir histórico y desde el vínculo reflexividad-subjetividad estética, esta redefinición se da en dos pasos. Primero en la adopción de una concepción activista del conocimiento sensible, es decir, comprender, incluso a las percepciones sensibles, como el resultado de una actividad, y no como un acto pasivo (Baumgarten, Mendelssohn, Kant). Segundo, se da al alcanzar una comprensión energética de los actos de percepción sensible, es decir, tomarlos como actos que no dependen del sujeto, sino de fuerzas previas que no pueden ser controladas por el mismo (Herder, Schlegel). La diferencia más patente que vimos al respecto, fue marcada por la distinción entre capacidades (ejecutables por un sujeto) y fuerzas (previa al sujeto).

Esta consideración, no menor, nos conduce a una última característica de la experiencia estética en la obra de Menke, que tal vez no ha sido explicitada y puede prestarse a confusión. Todo lo dicho hasta aquí no quiere decir que a la reflexividad estética le corresponda un tipo de conocimiento simplemente "diferente" a los demás. Tampoco significa que se trate del conocimiento de las mencionadas fuerzas previas ni de los mecanismos oscuros del alma o de la presentación de lo producido en la obra. Lo que implica la reflexividad estética, es un tipo de praxis distinto, del que sólo se puede dar cuenta en el cumplimiento mismo de la experiencia estética (no antes, no después). Lo que se practica es la producción de presentaciones a partir de la constelación de significados de la materialidad en que se apoya la experiencia estética. Se "practica" la reunión de significados satélites, de las representaciones de los elementos que forman la obra, tal como dice Menke: "los dos conceptos, 'reflexión estética' y 'praxis estética' (o producción), se entienden correctamente en su vinculación recíproca: la reflexión estética es práctica, y la praxis estética es reflexiva" (Menke, 2011, p.136).

Así, a partir de esta reconsideración conceptual, el autor propone una imbricación paralela de autonomía y soberanía sostenida en términos estructuralmente semejantes e históricamente constitutivos de la estética. La autonomía y la soberanía son, desde este primer momento, parte de la estética y no es posible buscar la supresión de una de estas facetas, ni la existencia de una a expensas de la otra.

Se presenta entonces a la autonomía y la soberanía como constituyentes que modelan un tipo de experiencia y discursividad que se sostiene en su propia validez, a la vez que habilita la transgresión de los demás usos de la razón moderna. En una revisión del concepto kantiano de antinomia tomado por Adorno para situar dicha divergencia, Menke percibe como insuficiente observar esa dualidad como elementos que se excluyen mutuamente. Su propósito radica precisamente en allanar el camino a una concepción de la experiencia estética que denote sus contrapartes fundamentales, asumiendo como base una solidaridad en la que soberanía y autonomía se suponen mutuamente, en lugar de rechazarse.

3

Alcanzado este punto, y habiendo desarrollado las dos líneas principales de la estética filosófica moderna según Menke, creemos necesario recuperar algunas preguntas de amplio espectro: ¿Qué es una obra de arte? ¿Qué diferencia lo estético de lo no estético? ¿Cuándo se tiene una experiencia estética? Y, con todo esto, ¿cómo sostener su autonomía y soberanía al mismo tiempo, sin caer en heteronomías tanto para lo estético como para lo no estético?

Intentaremos, de aquí en más, ir respondiendo a dichos cuestionamientos. No sólo por el mero hecho de dar una contestación positiva, sino por el proceso mismo que debemos recorrer para ello, en el que se verán los aportes de Menke que nos interesa resaltar aquí.

Siguiendo la lectura de la modernidad que recuperamos en la sección inicial, arribamos a una concepción de obra de arte posible: una obra es un modo particular de presentación de algo, que aparece en el proceso de producción de la presentación o como proceso de producción. A lo que Menke agrega que las presentaciones son obras significa que lo son porque y cuando nos parecen serlo. En este punto, cabe ser cautelosos. Que algo sea obra porque nos parece no significa que sea una decisión del sujeto, tan arbitraria como relativa. Como se insinuó en las líneas estéticas próximas a Kant, pero sobre todo con Herder y Schlegel, la reflexividad estética es experimentar la acción de fuerzas en los actos de producción de determinaciones en una presentación, y no la mera toma de consciencia de una actividad interna.

Es experimentar (y no por ello conocer) las fuerzas que actúan en el intento del sujeto por alcanzar delimitaciones claras y reconocibles de lo presentado. La actitud asumida frente a tal modo de presentación, abre la experiencia estética. En el curso de esta experiencia, el aplazamiento indefinido de la comprensión sobre el objeto radicará en la remisión a la constelación de significaciones de sus materiales. De modo que, ni el sujeto ni el objeto protagonizan excluyentemente la reflexividad estética. Lo que Menke dice al respecto de esto, es que la reflexión estética y la referencia al objeto ya no siguen lógicas separadas. Por el contrario, en lugar de ser motivo de la reflexión estética, el objeto estético es el medio para ella. Precisemos un poco más la idea de Menke: como dijimos en la sección anterior, la reflexión estética es siempre un hacer, una praxis estética. Lo que se hace, lo que ocurre, comprende tanto al sujeto como al objeto.

Tener una experiencia estética escapa al sujeto en la medida en que es la presentación la que posee, en su modo de darse, el acto y las fuerzas del determinar. Las posee potencialmente, están como "almacenadas" en la obra de arte (es decir, hay ya en la obra una lengua, una cultura, una historia, etc.) y, en ese sentido, preceden al sujeto y, posteriormente, lo exceden. Luego, sí, el acto y las fuerzas del determinar existen solo en la medida de que el sujeto las libera, por medio de la materialidad de la obra, estableciendo una relación de percepción sensible con ese modo de presentación. Así, si en primera instancia las fuerzas del determinar escapan al sujeto y son previas a él; en segunda instancia, "dependen" de él para su existencia, ya no potencial, sino actual.

Conviene hacer aquí dos aclaraciones al respecto: primero, la reflexividad estética y la liberación de las fuerzas potenciales de la obra que involucran al sujeto, sólo tienen lugar en la experiencia estética, no antes ni por fuera ni después de ella; segundo, la reflexividad estética, vinculada a la obra como medio (y desvinculada del sujeto como su fundamento) se vuelve una característica estructural del objeto estético.

Dicho todo esto, ¿cómo podemos pensar aquella afirmación de Menke, respecto de que la presentaciones son obra cuando y porque nos parece que lo son? Sin desechar al objeto estético como medio, intentemos especificar los aspectos que parecen comprometer la actividad del sujeto en la experiencia estética. El principal elemento que pone en juego Menke al respecto es el paso hacia una "actitud estética". La lógica de apertura hacia esta actitud puede cifrarse en las trasformaciones a las que sometemos algo cuando lo consideramos desde un punto de vista estético. Lo que deviene en tal viraje es la transfiguración de un objeto en objeto estético, que no supone huellas materiales, ni se refiere a propiedades objetivas. La transfiguración estética se define, entonces, por una modificación del status del objeto. Dicho status no es atribuido en el

proceso de producción mismo, o por lo que el mismo objeto produce, sino en el plano mismo de la experiencia estética.

Las operaciones que implican esa "actitud estética" incorporada por Menke, pueden precisarse considerando que adoptamos un determinado punto de vista a razón del cual realizamos dos acciones: primero, consideramos al objeto como una representación (semiótica), dando así inicio a la experiencia estética. Esta "consigue" su material de base, cuando los rasgos de la cosa son identificados en el orden de lo representacional por reconocimiento; segundo, la experiencia estética somete estos rasgos identificados (su material semiótico) a un proceso negativo de dos movimientos: uno, que libera al objeto en cuestión, lo desliga, de su papel de representar funciones basadas en los usos que hacemos, extraestéticamente, de sus representaciones; luego, un segundo movimiento distancia al objeto (ya liberado de sus usos) de los contextos en los que se lo presupone extraestéticamente.

El proceso señalado como el cambio de status (a través de la transfiguración estética) de objeto a objeto estético, nos permite conectar de nuevo aquella primera definición de obra de arte. En tal definición, se incluye la liberación, por parte de un sujeto que adopta una actitud estética, de las fuerzas y actos del determinar que, potencialmente, posee la obra más allá de las propiedades objetivas de la cosa. Se conjuga nuevamente aquí la reciprocidad entre reflexividad y praxis estéticas. Así, adoptar una actitud estética es aplazar la comprensión automática propia de la lógica extraestética. Es esta dinámica, justamente, la que otorga a la estética su carácter autónomo, su lógica diferenciada, el elemento distintivo que, bajo el nombre de negatividad, hemos ido bosquejando en su funcionamiento propio.

Conclusión

Recapitulando brevemente, hemos desarrollado una las dos facetas bajo las que se presentó la estética durante la modernidad: su especialización que, en palabras de Menke, da lugar a autonomía de la experiencia estética; y su generalización que, en términos de soberanía, nuestro autor reconoce como negación de la eficacia misma de nuestra comprensión automática. El desgranamiento que hemos hecho desde una primera definición de obra de arte, seguida de las concepciones delineadas en base a las corrientes filosóficas de la modernidad, nos ha permitido vislumbrar algunos nudos centrales de la estética de Menke. Entre ellos, la no prescindencia del sujeto ni del objeto en la actividad propia de la experiencia estética, tal como la ampliación del concepto de reflexividad habilita. También la liberación, por parte del sujeto, de las fuerzas potenciales que lo preceden en la obra de arte, posibilitando un potencial negador en el modo de

experimentar estético en tanto este no puede figurarse previa ni posteriormente; y la adopción de un punto de vista estético que anula el modo de comprensión habitual, libera las representaciones del objeto de su función habitual y las descontextualiza; pero, por sobre todo ello, vimos que todo este despliegue es la marca de aquella especialización, y de una autonomía que se sostiene y se cumple efectivamente en la experiencia estética misma.

Estas características de la experiencia estética, que Menke reconoce en la modernidad filosófica, no pueden pensarse aisladamente del modo en que la reflexividad se presenta, quizás ya en algún punto soberana, como condición de la subjetividad. Carácter que nos sitúa frente a una forma de praxis y reflexividad estéticas que problematizan el vínculo existente en conceptos clave como fuerza, reflexividad y estética desde su mismo acontecer. Hemos intentado, a costa de simplificaciones de la perspectiva de Menke, presentar una ordenación de aquellos conceptos que interactúan en la experiencia estética que habilite, al menos, la difícil tarea de aunar su carácter autónomo y crítico, tan caro como remanido, para la estética.

Referencias

Menke, Ch. (1997). *La soberanía del arte: la experiencia estética según Adorno y Derrida*. Visor. Dis.

Menke, Ch. (2011). *Estética y negatividad*. Fondo de Cultura Económica. Universidad Autónoma Metropolitana.

La actualidad del simulacro en el arte contemporáneo

Ignacio Leandro Luis (UNMdP)

Resumen: En relación con estética, se encuentran casi la totalidad de las categorías desarrolladas por Jean Baudrillard a lo largo de sus obras: realidad virtual, seducción, intercambio simbólico. Para este autor, existen nuemerosas experiencias tales como la simulación de lo real, la generación de los modelos de lo hiperreal, la seducción, la creación de la realidad virtual, la interacción con los aparatos tecnológicos, las masas silenciosas, la obscenidad, la estrategia fatal, el crimen, el simulacro y otras tantas, que permiten echar un vistazo a las implicancias extraestéticas de la experiencia del arte en la cultura contemporánea. El trabajo propuesto se esfuerza por señalar la actualidad de muchas de estas categorías para pensar las dinámicas del arte contemporáneo en nuestro tiempo.

La simulación y el arte

Para Baudrillard, el arte está realizado por todas partes. Si bien es algo que se busca particularmente en los museos, en las galerías, también puede encontrarse en la banalidad de los objetos cotidianos. Puede verse esto en los murales de las calles, en los flashmobs, los graffitis, etc. Esta banalidad sacralizada permite la estetización de todas las cosas, es decir, la estetización del mundo.

Según Baudrillard la pintura representa hoy en día una forma estética simplificada del intercambio imposible, dado que ya no existe ningún tipo de intercambio simbólico. De alguna manera, el autor ve que en ella se encuentra un discurso que ya no tiene nada que contar más que su propia incapacidad de comunicar algo. Es decir, plantea que es el equivalente de un objeto que no es (ya) un objeto. Pero debemos aclarar primero que este objeto que no es un objeto no es justamente nada, sino más bien, es un objeto que insiste en hacerse presente a través de su forma vacía e inmaterial.

Todo el problema se encuentra en querer materializar esta nada dentro de los límites de la nada misma, y operar así según las reglas de la indiferencia que tanto rige en dentro de las sociedades actuales. De esta manera, el arte contemporáneo no representa el reflejo del mundo sino más bien su ilusión exacerbada, es como un espejo que devuelve una imagen exagerada de todas las cosas.

Para Baudrillard, el mundo está consagrado a la indiferencia, de modo que el arte, al no poder escapar de ella, no puede hacer más que acrecentarla. Es decir, el arte deambula alrededor de un vacío que se encuentra en la imagen. La pintura se vuelve, así, completamente indiferente a

ella misma como pintura, como arte, como ilusión más poderosa que lo real. Ya no cree en su propia ilusión y cae en la simulación de sí misma.

Para el autor, la mayoría de las imágenes contemporáneas, pinturas, artes plásticas en general, son literalmente imágenes en las que no hay nada que ver. Lo que fascina ahora de un cuadro es la ausencia de cualquier tipo de forma. Las imágenes ya no ocultan nada y tampoco revelan nada, en cierto modo, tienen una intensidad negativa que permite que el arte contemporáneo ya no obligue al juicio a plantear la cuestión de lo bello y de lo feo, de lo real o de lo irreal. En cierta forma, el arte ya perdió su implicación en cuanto a la referencia de un juicio estético. Entre líneas puede notarse una especie de desaparición del arte, respecto a su forma y su valor estético, dado que hay un cierto exceso de valores estéticos en el ámbito artístico, que impiden la posibilidad de todo tipo de juicio o incluso de placer estético.

Para decirlo con palabras de Baudrillard:

> En lo que refiere a la estética, en mi opinión, se está en esa especie de éxtasis del valor, y en la actuación extática se está literalmente "fuera de sí", fuera de la posibilidad de juicio. (…) en el éxtasis del arte ya se está más allá de las finalidades del arte, de la finalidad estética, en un punto extraordinario donde todos los valores estéticos están maximizados simultáneamente. Todos los estilos pueden volverse, de un solo golpe, efectos especiales y valer en el mercado del arte, y ya es realmente imposible compararlos, emitir un juicio más o menos temperado al respecto, un verdadero juicio de valor. (Baudrillard, 1994, p. 21)

Así las cosas, ya no es necesario buscar en el arte coherencia, destino estético o sentido alguno. Imposibilitados de enarbolar el discurso de lo bello y lo feo y del juicio sobre esos valores, es que nos vemos condenados a la *indiferencia*. Una característica importante que cobra el hecho de liberar a lo bello y lo feo de sus respectivas obligaciones, es que pueden adquirir la capacidad de trascender y convertirse en lo más bello que lo bello o en lo más feo que lo feo. Y si, en ese caso, el arte se hallara además liberado de lo real, podría pintarse más real que lo real mismo, es decir, estaríamos ya en el plano de lo hiperreal.

Llegados a este punto, las imágenes ya no son el espejo de la realidad sino que ocupan el lugar de la realidad misma, y para la imagen su único fin es la imagen misma. Es decir, la imagen ya no puede denotar lo real, puesto que ella es lo real; ya no puede transfigurarlo, poniendo de manifiesto su costado virtual de la realidad. Esta realidad virtual se "transparenta" perdiendo su capacidad de ilusionar. En palabras de Baudrillard: "El arte ha perdido el deseo de ilusión, a cambio de elevar todas las cosas a la banalidad estética, y se ha vuelto transestético. En lo que

concierne al arte, la orgía de la modernidad ha consistido en deconstruir alegremente el objeto y la representación." (Baudrillard, 2006, p. 51)

Cabe destacar que cuando algo es transparente en términos de Baudrillard, remite a algo así como al momento en que las cosas pierden su poder de seducción, dado que ya no hay ningún secreto, no existe nada oculto en ellas que pueda mostrarse poco a poco, generando un cierto interés o una especie de juego. A su vez la transparencia está sumamente ligada a otro concepto que utiliza el filósofo francés, que es la obscenidad, que remite a lo mismo, es decir, ya no hay metáforas que valgan y todo se encuentra realizado o sumamente explícito.

Cuando se está en la obscenidad, se pierden los escenarios, se pierde el juego. Ya no existe una puesta en escena, sino que se ofrece la obra de forma inmediata al consumo, a la absorción. Es decir, cuando las cosas se nos presentan demasiado reales, cuando aparecen sin mediación alguna, realizadas, acabadas, en ese preciso momento nos encontramos dentro del orden de la obscenidad. Las cosas ya carecen de encanto, de proximidad lenta y suave. Tan sólo queda la inmediatez violenta sin un auténtico placer.

Baudrillard nos dice lo siguiente:

> La obscenidad y la seducción, como lo muestra el arte, que es uno de los terrenos de la seducción. A un lado está el arte capaz de inventar una escena diferente de la real, una regla de juego diferente, y al otro el arte realista, que ha caído en una especie de obscenidad al hacerse descriptivo, objetivo o mero reflejo de la descomposición, de la fractalización del mundo. (Baudrillard, 2002, p.27)

El mundo actual que plantea nuestro autor, el cual se encuentra sumergido en lo hiperreal, no hace más que brindar las cosas de manera inmediata para que sean devoradas y absorbidas con la misma rapidez. Este mundo demasiado real es completamente obsceno.

Las cosas se presentan demasiado reales para que ya no se tenga que perder tiempo descifrándolas ni interpretándolas, tan sólo se deben consumir y de manera efímera desechar. Los museos a su vez invitan a las personas a espacios que son cada vez más interactivos con los espectadores (al igual que vimos que sucedía con los noticieros y los programas de televisión), ya no son obras que se remiten a la pura contemplación, sino que juegan e interpelan a las personas de una manera directa, ya sea a través de audiovisuales o estrategias de todo tipo que sirvan para sacar al sujeto de su pasividad expectante y taciturna. A través de esto se intenta disolver un poco la transparencia y hacer de cuenta que la obra tiene algo más para dar, algo que descubrir en ella.

En esta otra cita podemos leer lo siguiente:

> Mi escena primitiva es esa; que hoy ya no sé, al mirar tal o cual cuadro, o performance, o instalación, cosas así, si están bien o no, y ni siquiera tengo ganas de saberlo en verdad, entonces hallo que estoy como en suspenso, pero es un suspenso que no ofrece excitación alguna, que no es intenso; es un suspenso más bien de la neutralización y la anulación. (Baudrillard, 1994, p.19)

La transparencia tenida en cuenta como opuesta a lo que está en secreto, escondido, tiende a tomar estos últimos como algo malo, lo cual debería ser abolido. Dado que el secreto no puede ser destruido, la transparencia se contenta con conseguir demonizarlo, rebajarlo como a algo innecesario. Esta noción de mostrarse combatiente del mal, produce energías positivas, dado que aquello que atenta contra el mal, se lo toma por bueno. De la misma manera actúa la política, la cual no desbarata el desorden, sino que lo incluye, junto con el mal, para poder así demostrar que uno puede pararse desde el lugar opuesto para revalorizarse a sí mismo. Es decir, no se niega a lo malo, sino que se lo reapropia, analiza, desbarata y se utiliza finalmente a su favor.

El arte contemporáneo, a través de sus instalaciones, performances y sus obras, abre sus puertas a todo público para que éstos las traguen atropelladamente. Todo puede ser obra, todos pueden ser artistas, todos pueden ser espectadores.[1] Esta "democratización" del arte genera según Baudrillard un complot. Se involucra al espectador a modo de "chantaje"[2] a que venga a participar de las muestras ofrecidas por la institución.

Todo puede ser obra debido a que junto al advenimiento de los ready-made, que surgen dentro del auge de las vanguardias históricas, se estableció un vínculo entre objeto ordinario y obra de arte que es muy difuso. Tranquilamente uno puede tomar el objeto que le plazca, y tomado a su vez de un lugar cualquiera, y otorgarle la significatividad de obra artística. Con el

---

[1] Pierre Bourdieu apunta hacia lo mismo salvo con algunas diferencias. Según Bourdieu el acceso a la cultura es parte de un privilegio de las clases cultas y dominantes. Los individuos con un mayor nivel de instrucción son los que tienen más probabilidades de cultivarse, es decir, de poder enriquecerse espiritualmente. Por ello las clases bajas se sienten fuera de lugar cuando visitan museos y galerías de arte, se sienten faltos de preparación. En este sentido es necesario según el sociólogo que las visitas sean menos hostiles con los visitantes, y que las obras sean más accesibles a todo público. De esta manera Bourdieu no ve que haya una "democratización" tan contundente como lo plantea Baudrillard, pero sí lo ve como algo necesario para que todas las personas tengan acceso a la cultura independientemente de la clase a la que pertenezcan y de los capitales culturales que se tengan.

[2] Boris Groys en su libro *Volverse Público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea,* denomina a esta práctica, o forma de hacer arte en la actualidad, como la *desprofesionalización del arte.* Groys nos dice que los artistas contemporáneos comienzan a ser vistos como profesionales no-profesionales, es decir, que los artistas sufren una regresión a un estado de no-profesionalidad, como si su arte fuera tomado como algo poco serio y que parece más una burla a todos los espectadores. Pero para Groys, esta desprofesionalización no significa lo mismo que no-profesional, eso no es más que una malinterpretación. La desprofesionalización del arte conlleva a una transformación de la práctica estética en general, de esta forma, la desprofesionalización por el contrario termina convirtiéndose en un acto totalmente profesional.

sólo hecho de que sea puesta en un museo ya abre el juego a que todos entiendan a este objeto como arte.

A su vez todos pueden ser artistas ya que dejó de ser vigente la idea de Genio Creador, ahora más bien hay que tener una cierta sutileza para generar un efecto determinado, en un momento determinado, y conseguir con ello la aceptación casi asegurada de los espectadores.

Por último todos pueden ser espectadores ya que el arte contemporáneo, no requiere de una cantidad descomunal de saberes previos en torno al orden estético y artístico. Todo esto en conjunto es lo que permite el complot, ya que se necesitan del artista provocador, la obra titubeante, y el espectador dubitativo pero sin discernimiento.

En este complot los artistas lo que buscan es mantener viva la idea del arte a través del arte mismo con su propia producción. Ya no es el protagonista el contenido sino el acto, la operación. Por otro lado el espectador entra en el juego de si aquello que se le presenta es arte o no. Se muestra inquieto frente a las obras e incluso se siente con la capacidad de poder reproducirlas o mejorarlas, pero para ahorrarse los conflictos y malestares asiente con la cabeza y acepta a la obra como tal.

Baudrillard nos dice:

> El espectador, quien, sin entender nada la mayor parte del tiempo, consume su propia cultura en segundo grado. Consume literalmente el hecho de no entender nada y de que no hay necesidad alguna de todo eso, salvo el imperativo de la cultura, de afiliación al circuito integrado de la cultura. Pero la cultura en sí es sólo un epifenómeno de la circulación mundial. La idea del arte se enrarece y se hace mínima hasta en el arte conceptual, donde termina con la no- exposición de no-obras en no-galerías: apoteosis del arte como no- acontecimiento. Recíprocamente, el consumidor circula por todo eso para experimentar su no-goce de las obras. (Baudrillard, 2008, p.101)

Siguiendo entonces la idea del arte contemporáneo, cualquier objeto, cualquier detalle puede generar la misma atracción y plantear las mismas cuestiones que las obras de arte del pasado. Con el advenimiento del carácter transestético del arte, cada obra a la vez que se deconstruye, nos deconstruye a nosotros también al mismo tiempo. La obra nos "contamina" y ya no gozamos del objeto, sino de la idea del objeto, y con él a su vez no apreciamos el arte, sino más bien la idea del arte. Nos encontramos según Baudrillard en una plena ideología, donde el arte, en su forma, no significa nada. No es más que signo hacia la ausencia. Al arte sólo le queda alinearse

en la insignificancia y la indiferencia general. Ya no tiene más fines concretos, sino que ahora se pierde dentro de su propia especificidad.

Esto dificulta la construcción de una crítica del arte, dado que según Baudrillard el propio arte ha pasado a criticarse a sí mismo. De algún modo el arte logra distanciarse de sí mismo, objetivarse y de esta manera generar una especie de autoconsciencia estética. Pero que a pesar de ello, necesita un respaldo de índole intelectual, una producción de significación teórica en relación a lo estético, para sentar bases sólidas de conceptualización institucionalizada.

> Ya no hay posición crítica, no porque la crítica haya perdido su sentido o porque ya no haya buena crítica como la había antes, sino porque el arte se ha vuelto todo crítico, porque ha absorbido la crítica del arte. Hoy, toda obra es su propio comentario, su propia crítica. Cada vez más, en efecto, en cualquier performance, cualquiera instalación, cualquiera obra, hay un comentario, hay discurso. (…) Hay una especie de metalenguaje extraordinario del arte que no es una crítica, una especie de metalenguaje integrado, como si el arte hubiese tragado su propia crítica. Precisamente porque no cree ya en su propia pulsión estética, el arte ahora está en una posición semi irónica respecto a sí mismo, y porque ya no está seguro de su finalidad, necesita asegurarse un lenguaje externo, y para esto viene a socorrerlo una especie de literatura artística, estética que se produce incesantemente. (Baudrillard, 1994, p. 24)

Palabras finales

Hemos reconstruido los trazos fundamentales con los que se ligan, en el pensamiento de Baudrillard, los problemas del simulacro y del arte. Muchas de las tesis del autor se muestran actuales para pensar las dinámicas del arte contemporáneo y su lugar en la cultura tal como se vive en nuestras sociedades. Entre las muchas peguntas que podríamos hacernos, finalmente, se encuentran las siguientes:

En esta época donde la realidad escapa de sí misma dejándonos una hiperrealidad carente de sentido, ¿cabe algún lugar para la existencia de nuevas vanguardias, o mejor dicho, de nuevas expresiones artísticas las cuales no deban quedar relegadas a ser meras copias de los movimientos de ruptura en los siglos anteriores? ¿O será que luego de la simulación ya no queda nada más que dejarse llevar por la precesión de simulacros donde no haya más originalidad que la de copiar aquellas cosas que en algún momento fueron originales? ¿Es el simulacro producto de una creatividad colectiva? Y si esto es así ¿hay lugar para la creatividad en el mundo del arte?, ¿puede

haber simulaciones artísticas o estéticas que funcionen como acontecimientos de ruptura con el simulacro general?

Referencias bibliográficas

Baudrillard, J. (2002). *Contraseñas.* Anagrama.

Baudrillard, J. (2006). *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas.* Amorrortu.

Baudrillard, J. (2008). *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal.* Amorrortu.

Baudrillard, J. (1994). *La simulación del arte.* Monte Ávila Editores.

Entre la metáfora de la música como lenguaje y el devenir musical del lenguaje. Gilles Deleuze y el agenciamiento música-lenguaje

Juan Sosa (UNMDP-UNLP-Conicet)

Resumen: Deleuze entiende la filosofía como un constructivismo y las resonancias que sus creaciones efectúan son resonancias constructivas. La filosofía no es reflexión sobre algo diferente, como en este caso el arte. Ella se ocupa de algo muy concreto, la creación de conceptos. Comprender un concepto no es más fácil ni más difícil que experimentar una sensación. La filosofía no reflexiona sobre el arte, aunque es normal que cree conceptos que resuenen en él. Se piensa mediante concepto o bien mediante sensaciones, y ninguno es mejor que otro, no es ni más pleno, ni más completo, ni más sintéticamente pensamiento. Es desplegar un potencial ya inscripto en un domino de expresión y es inseparable de éste, una forma singular de sensibilidad. Una crítica a la representación y a los universales implica el rechazo de toda tentativa de hablar en lugar de. Debido a que no se trata de que la filosofía hable sobre el arte, que reflexione sobre el arte, que la someta.

El acto de habla de Bach es su música, ella es el acto de resistencia,
lucha activa contra el reparto de lo sagrado y lo profano.
Ese acto de resistencia, en la música, culmina con un grito.

(Deleuze, 2007, p 289)

Metáfora, música y lenguaje

Dado el carácter huidizo y escurridizo de la música, filósofos, musicólogos y compositores se refieren a ella a través de metáforas. Así, la música es atravesada por todo tipo de metáforas. En estos casos, la metáfora, a través de la trasferencia de un domino a otro, permitiría o facilitaría el discurso sobre la música. Pues bien, estas metáforas establecen analogías que permiten, por un lado, materializar el pasaje del registro sensible sonoro o auditivo a un registro visual o incluso táctil y, por otro lado, admite la transferencia y extrapolación de experiencias de pensamiento entre un registro y otro. La música, o más precisamente el discurso sobre ella, está atravesada por una diversidad de metáforas pictóricas, matemáticas, geométricas, lingüísticas, físicas, táctiles, entre muchas otras. Hay toda una serie de conceptos aplicados metafóricamente que van de la pintura a la música como el color y el matiz, o de la geometría a la música, tales como altura, intervalo, distancia y escala, o de la física como movimiento ascendente y descendente, entre muchos otros. Una gran variedad de metáforas pueblan la música. Toda una serie de conceptos que se desplazan de un domino a otro y, en algunos casos, son compartidos por múltiples dominios y registros, como es el caso de la textura, que puede deslizarse del registro táctil al visual en la pintura y del visual al sonoro en la música. En este caso, de modo general, la metáfora es entendida como la puesta en relación mediante conceptos de cualidades que pertenecen a

dominios diferentes, esto quiere decir, según Lakoff y Johnson, entender y experimentar un tipo de cosas en términos de otra (2007), según Goodman, la transferencia de esquemas o etiquetas entre dominios disyuntos (2010) o, en términos de Nietzsche, el salto de una esfera a otra distinta (1996). De esta manera, aplicando a la música la conclusión a la que arriban Lakoff y Johnson sobre la metáfora y la vida, es posible decir que la metáfora impregna la música.

Al parecer, a la hora de hablar sobre música, no es posible dejar de utilizar metáforas. Dentro de la gran variedad de metáforas que impregnan la música o el discurso sobre ella, nos interesa particularmente la metáfora de la música como lenguaje. Es decir, la transferencia de etiquetas, la puesta en relación, el salto o la extrapolación del domino lingüístico al musical. Las metáforas lingüísticas son utilizadas tanto para el análisis musical como para la ejecución de una pieza, para la prescripción de cómo deben ser percibidas por los oyentes y como explicación de una percepción singular o experiencia particular de la música. Es posible rastrearla en escritos y análisis filosóficos, musicológicos, literarios, sociológicos, etc. La pregnancia de metáforas lingüísticas se manifiesta en estudios que abordan la música como una forma de discurso, en debates por su significado o su contenido de verdad, cuando se la asimila a enunciados, a proposiciones, a narraciones o cuando se le atribuye un carácter comunicativo, entre muchas otras variedades de metáforas lingüísticas. Pero estas metáforas no siempre son tan evidentes, e incluso, se las llega a utilizar en el lenguaje cotidiano cuando se habla del arte sonoro sin que siquiera nos percatemos de ello. Es posible encontrar investigaciones y análisis musicales que recurren a la pragmática, a la fonología, a la gramática, a la semántica y a la sintaxis, toda una corriente semiológica que se apoya en el carácter lingüístico de la música o en la pertinencia de analogías lingüísticas para la música.

La metáfora de la música como lenguaje es muy antigua, pero su significado no ha sido siempre el mismo, sino que ha cambiado a lo largo de las épocas junto con los numerosos escritos sobre el tema. En efecto, parece ser posible remontar el uso de esta arcaica metáfora a los antiguos griegos, quienes usaban un único término para designar a la música y al lenguaje: *musiké* (Agawu, 2012). A partir de ello, quienes consideran que la música es un lenguaje o tiene al menos características compartidas con él, no han cesado de poner de manifiesto todo tipo de relaciones entre música y lenguaje. Así, Kofi Agawu remite esta relación nuevamente desde la antigüedad con Platón hasta el siglo XX con compositores tales como Stravinsky y Berio. Según el autor de *La música como discurso*, Platón priorizaba una música dominada por la palabra por sobre una música dominada por la matemática. Por su parte, Agustín cuestionaba aquella priorización y resaltaba los beneficios de las palabras bien elegidas para la música que acompaña al culto. Luego, en los siglos XVII y XVIII se establecen, y algunas veces se teorizan, lazos entre la música y la

retórica. Desde fines del siglo XVIII hasta avanzado el siglo XIX, con el predominio de la llamada música absoluta o instrumental pura y el crecimiento de géneros musicales bajo la influencia de la palabra (la ópera, el poema sinfónico, el lied) hasta los experimentos con el lenguaje en las obras de varios compositores del siglo XX (2012), se presentan diferentes tipos de relaciones entre la música y el lenguaje.

Quienes consideran que la música es efectivamente un tipo de lenguaje tienden a asociarla a enunciados, proposiciones o a formas de discursividad. Suelen preguntarse por su significado -siendo este intrínseco o extrínseco- y por su contenido de verdad, o a caracterizarla de forma narrativa. En este caso, la articulación de los sonidos entre sí es asociada a oraciones o a proposiciones que expresan un sentido o comunican algo que se encuentra más allá de los sonidos formando un lenguaje propiamente musical. De esta manera, entender discursivamente una obra musical o a la música como una sucesión de oraciones, implica concebirla como un conjunto de eventos que se suceden unos a otros y se relacionan entre sí formando un todo ordenado coherentemente que produce una impresión significativa. Asimismo, estos eventos son asociados a enunciados, son entendidos como enunciados significativos análogos al discurso verbal que llegan a formar oraciones. Además, otro elemento que refuerza esta idea es lo que se llama la metacrítica, en la cual la composición musical se comenta a sí misma y al mismo tiempo se construye un discurso del analista. En este caso, tanto los comentarios internos del compositor como los comentarios externos de los analistas se incorporan al análisis del discurso de la música entendida como lenguaje formando un complejo entramado conceptual (Agawu, 2012). ¿Por qué sería importante la metáfora de la música cómo lenguaje? Porque constituiría para sus promotores una alianza inevitable al momento de componer, porque formaría un marco para la escucha, es decir, para la percepción, y sería un mecanismo para el análisis y la comprensión. Además, porque se considera que, pese a las diferencias, lenguaje y música son dos sistemas semióticos o expresivos similares, privilegiando sus supuestos parecidos. Y, finalmente, porque ambos sistemas se encuentran imbricados en sus respectivas prácticas, y por el papel del lenguaje como metalenguaje para la música.

Pero ¿Es la música verdaderamente un lenguaje, alguna variedad de él, o tiene al menos características similares o elementos en común? ¿O, acaso, se trata de una metáfora congelada? Esto es, una metáfora que con el tiempo se ha desdibujado pareciéndose cada vez más a lo literal o a una mera ambigüedad. En tal caso, aquello que se experimenta o comprende en términos de otra cosa, en este caso el lenguaje, se desvanece y termina siendo tomado por lo mismo. Si esto es así, se promueve una homogenización de la música y el lenguaje, en la cual al desdibujarse la metáfora, olvidamos que son metáforas, olvidamos el salto de un dominio a otro y ambos

terminan compartiendo las mismas características. La música culmina adquiriendo, o se le termina atribuyendo, las características del lenguaje. Además, si como lo expresan Lakoff y Johnson, la metáfora impregna nuestro pensamiento y acción, estructura nuestra percepción y la manera en cómo nos relacionamos con las cosas (2007), la metáfora de la música como lenguaje determinaría nuestra pensamiento, acción, percepción y relación con la música. En este sentido, y al devenir una metáfora congelada, la metáfora de la música como lenguaje se presenta como una imposibilidad o al menos como un tamiz para pensar la música en sí misma, pues no permite que se la experimente o escuche sin asociarla a un lenguaje o a sus características.

Gilles Deleuze y el agenciamiento música-lenguaje

En distintas oportunidades Gilles Deleuze reconoce la dificultad que implica hablar de música. Hay un desplazamiento, una evasión, un esquivo que el lenguaje no deja perseguir y la música no deja producir. Parecería que la música resistiera el asedio del lenguaje, que rechazara ser explicada y asimilada en el discurso, que rehuyera a ser contenida en significantes y, sin embargo, los incita, los estimula. Esto podría deberse a que la música no se encuentra del lado del lenguaje identificándose con él, pero tampoco fuera o frente a él, como algo totalmente separado, como algo absolutamente ajeno. Hay un desfasaje entre ambos, hay un límite que los separa y al mismo tiempo los une. En cualquier caso, lo importante es el encuentro, lo determinante son las conjugaciones, el conjunto de relaciones que mantienen en cada caso. Encuentro, en el que cada una empuja a la otra, la arrastra, la toma y se conjuga con ella. La música se encuentra con el lenguaje como el límite al que éste no deja de tender. Música y lenguaje se entrelazan, se cruzan y se tensan en un complejo entramado de relaciones cuya articulación depende de la función que cumplan en el agenciamiento que componen. Pues bien, la relación música-lenguaje constituye un agenciamiento, es pensada en términos de multiplicidades que forman o se agrupan en agenciamientos. Esto quiere decir, el acoplamiento de un conjunto de relaciones materiales heterogéneas entre sonidos, palabras, voz, oídos, signos, significantes, sensación, cuerpos, transformaciones incorporales entre otros tantos componentes que se asocian en cofuncionamiento. En tanto agenciamiento, la relación música-lenguaje, funciona moviéndose en una tensión entre dos polos, ejes, planos o perspectivas: Un primer eje que incluye dos segmentos, siendo uno de contenido (agenciamiento maquínico de cuerpos, acciones y pasiones) y otro de expresión (agenciamiento colectivo de enunciación, de actos, enunciados y transformaciones incorporales); un segundo eje con partes territoriales o reterritoriales que tienden a la estabilización y puntos de desterritorialización que lo arrastran, lo desestabilizan

(Deleuze & Guattari, 2006, p 92) ; polo estratificado de una materia extensa, formada, estructurada y ordenada, y flujos de materia intensa, informal, desestructurada y desordenada que dependen del plan o programa que la distribuye; plan de organización trascendente o plan de consistencia inmanente.

La función-consigna y la metáfora de la música como lengua

Desde cierta perspectiva, cuando se habla de música se utiliza el lenguaje y todo tipo de metáforas como una herramienta de comunicación entre registros o dominios diferentes. Se recurre al lenguaje como un instrumento de análisis informativo y se apela de la metáfora como una operación fundamental de ese lenguaje. Así, la metáfora a través de la trasferencia de un domino a otro permite o facilita el discurso sobre la música. Pues bien, con la metáfora se establecen analogías que permiten, por un lado, materializar el pasaje del registro sensible sonoro o auditivo a un registro lingüístico, se posibilita la adecuación de un registro semiótico propiamente musical a un registro semiológico propiamente lingüístico y, por otro lado, se admite la transferencia y extrapolación de experiencias de pensamiento entre un registro y otro. Este procedimiento, con el tiempo, llega a combinar alternativamente el instrumento de análisis con la operación fundamental en la metáfora de la música como lenguaje. Esta perspectiva considera a la lengua en y por sí misma, es decir, independientemente de las circunstancias de enunciación para extraer las invariantes que cimientan su estructura, sus constantes fonológicas, morfológicas o sintácticas, sus elementos formales, para utilizarlos como herramientas y luego extrapolarlos a la música. Pero es un error para Deleuze considerar la herramienta en y por sí misma, independientemente de las circunstancias que la hacen posible y que ellas posibilitan: *Las herramientas sólo existen en relación con las mezclas que ellas hacen posibles o que las hacen posibles* (Deleuze & Guattari, 2006, p 94). Las herramientas son inseparables de las alianzas que definen un agenciamiento que tiene primacía sobra aquellas. En *Conversaciones* Gilles Deleuze observa que esta perspectiva nos presenta al lenguaje y la información como algo abstracto, se nos presenta al lenguaje como algo esencialmente informativo y a la información como transmisión o intercambio (2014). En este mismo sentido, en *¿Qué es un acto de creación?*, advierte que se nos presenta a la comunicación como transmisión y divulgación de información (2007). Y, del mismo modo, nos muestra a la metáfora como primera determinación del lenguaje que permite la interpretación y admite la sustitución de un término con otro. Pero detrás de esta presentación abstracta, el lenguaje y las palabras no son un inocente sistema de comunicación de un signo como información o una simple herramienta de análisis. Detrás de esta presentación

abstracta el lenguaje tiene una función sin la cual no tiene efectividad, función que impone coordenadas semióticas con todas las bases duales de la gramática (Deleuze & Guattari, 2006).

Para Gilles Deleuze y Félix Guattari el lenguaje es inseparable de su función, es inseparable de los actos implícitos de enunciación que son la condición de su efectividad. De esta manera, del mismo modo que es un error considerar la herramienta en y por sí misma, es un error considerar al lenguaje de modo abstracto, en y por sí mismo, independientemente de las circunstancias de enunciación que lo hacen posible y lo que posibilitan. Es decir, es un error considerar al lenguaje independientemente del agenciamiento que lo posibilita y que por lo tanto tiene primacía sobre él, pero también, de aquello que hace posible, de sus efectos. Por lo que detrás de aquella presentación abstracta del lenguaje y las palabras como meras herramientas de análisis, de comunicación o información, se omite la función coextensiva del lenguaje que desarrolla o realiza. A propósito de esta función, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* se refieren al lenguaje como transmisión de palabras que funcionan como consignas, en el que la consigna es una función-lenguaje. Lo que Deleuze y Guattari llaman consigna no remite únicamente a mandatos, sino a la relación de cualquier palabra o enunciado con presupuestos implícitos, actos que están ligados a palabras o enunciados en el curso de una lengua en un momento determinado. Palabras o enunciados ligados a las significaciones dominantes y al orden establecido de sujeción en un campo social determinado. Teniendo en cuenta esto, describen el lenguaje como un sistema de órdenes y a la información como un sistema controlado de colección de consignas, de relaciones de palabras o enunciados con presupuestos implícitos (Deleuze & Guattari, 2006). Bajo esta función-consigna el lenguaje ordena, informa consignas, comunica y repite mandatos, a la vez que suministra sintaxis para producir enunciados conforme a las significaciones dominantes (Deleuze, 2014). Esto quiere decir que el lenguaje, la comunicación y la información constituyen simultáneamente bajo esta presentación abstracta un sistema de codificación y de control, un marcador de poder. Pues bien, el poder no es únicamente una superestructura social, no es solamente poder micropolítico, sino que es también poder que engendra semiotizaciones(Guattari, 2013).

El modelo lingüístico por el cual el lenguaje y luego la música devienen objetos de estudio se confunde con el modelo político. Modelo por el que la lengua se encuentra estandarizada, homogeneizada, centralizada y presentada de modo abstracto como unidad. Modelo estratificado por el cual la lengua se establece como lengua de poder, mayor o dominante, para una música que pareciera no dejar de resistir y desestabilizarlo desde su potencia variable. Pues bien, aquella unidad de la lengua que establece el modelo lingüístico es fundamentalmente política y se produce sobre estructuras que establecen relaciones constantes entre variables de poder. Por lo

que la empresa científica de extraer constantes por el cual se impone el modelo lingüístico, va acompañado de la empresa política de imponerlas no solo a los que hablan sino también de exportarlas e imponerlas a otros dominios como el musical (Deleuze & Guattari, 2006). En este caso el lenguaje bajo el modelo lingüístico funciona como ordenador, como estructurador, como plan de organización común que atrapa la música y posibilita pasar de un registro con una estructura estratificada a un registro diferente por relaciones de analogías. Aquí la música sería el contenido y el leguaje la expresión de ese contenido, donde el lenguaje refleja o representa el contenido musical. Con el lenguaje como forma de expresión estratificada se pretende traducir la música en signos y estructuras lingüísticas, se pretende reflejar o representar el contenido musical con expresiones lingüísticas, a partir de lo cual se produce la confusión y nace todo tipo de ilusiones. Nace el lenguaje como modelo de una semiología general y el imperialismo del significante sobre el lenguaje como estructuras que atrapan y pretenden contener la música. Así, surge también, la metáfora de la música como lenguaje, de una confusión, de la interacción arbitraria del contenido a la expresión en el nivel de las estructuras. Cuando el agenciamiento música-lenguaje opera por analogía estructural a partir del modelo lingüístico, el lenguaje funciona como aparato de codificación y de poder sobre la música. El lenguaje ordena y codifica la música a su imagen y semejanza. Ordena la música según el orden dominante del lenguaje, alcanzando el máximo de redundancia significante y estructuración lingüística con la metáfora de la música como lenguaje. Este es uno de los sentidos por los cuales, tanto en El *Anti-Edipo* como en *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari recusan una semiología general que toma como modelo el lenguaje y denuncian la dictadura del significante que sujeta todos los modos de semiotización al único registro del lenguaje. Recusan la preeminencia del lenguaje normalizador que impide el acceso a las semióticas particulares como es en este caso la semiótica musical.

La función-line de fuga y el devenir musical del lenguaje

> *¿Cómo sería posible hablar sin dar órdenes, sin pretender representar a nada ni a nadie, cómo dar la palabra a quienes carecen del derecho a ella, cómo devolver a los sonidos un valor de lucha contra el poder? De eso se trata, de habitar el lenguaje propio como un extranjero, de trazar una especie de línea de fuga mediante el lenguaje.*
>
> (Deleuze, 2007, p 289)

¿Cómo sería posible hablar sin representar a nada ni a nadie? ¿Cómo devolver a los sonidos un valor de lucha contra el poder? se pregunta Deleuze en *Conversaciones*. ¿Cómo sería posible hablar de música sin pretender representarla? Pese al modelo lingüístico y su confusión con el

modelo político por el cual el lenguaje y luego la música devienen objetos de estudio y de poder. Aparecen los esquivos, las evasivas, los desplazamientos que la música no deja de producir y el lenguaje no deja perseguir. Aunque no pueda dar cuenta de ellos, estos esquivos, atraviesan el lenguaje y lo cuestionan por todas partes. Una y otra vez irrumpen flujos de materia sonora no codificados, innombrables, que desbordan la codificación lingüística y la desestabilizan. Desde otra perspectiva, prácticas anti-lingüísticas buscan desarticular la preeminencia del lenguaje normalizador, buscan habitar la propia lengua como un extranjero, esto quiere decir, buscan crear una nueva lengua en la lengua. Pretenden deshacer el lenguaje como toma del poder, hacerlo tartamudear en ondas sonoras que invistan las coordenadas semióticas lingüísticas con todas las bases duales de la gramática. Estas prácticas hacen variar el enunciado sobre la materia no-lingüística inmanente a la lengua desarticulándola, haciendo que pierda su sintaxis, que rompa sus reglas gramaticales. Para ello la lengua no puede estar cerrada sobre sí misma sino continuamente afectada desde dentro por lo que está en el exterior. Afectada por fuerzas que arrastran al lenguaje hacia su propio límite y que solo pueden ser percibidas si se traza la línea de variación continua de los enunciados, aproximándose cada vez más a la música y en la que cada enunciado es una modulación. En este caso, Deleuze resaltar el poder creador de la lengua, que se hace tanto más potente cuanto más se acerca a la música.

Bajo este punto de vista, si las estructuras y codificaciones lingüísticas que pretenden representar la música se encuentran bordeadas o desbordadas, atravesadas por flujos de materia sonora que no puede contener, que no dejan de liberarse. El comportamiento desbordante de estos flujos de materia sonora incontenibles expresa la emergencia, la demanda, la exigencia de otro plan o la concepción de otro plano que no obedezca la organización estratificada de aquellas estructuras y, además, rechace las analogías. Un plan que permita pensar la música o el lenguaje desde otra perspectiva. Pensar la música desde la perspectiva de esos flujos de materia sonora que no cesan de liberarse. A este plan Deleuze lo denomina plan de inmanencia. Desde esta perspectiva, es posible pensar en términos de flujos que recorren el plan de consistencia inmanente de una lengua o de una música, pensar en términos de máquinas que son el principio de distribución de estos flujos, y no ya desde las estructuras, de los estratos, aunque en efecto sea posible llegar a ellos. No es una dualidad, no hay dualismo entre el plan de inmanencia o de consistencia y los estratos, son dos estados de las mismas multiplicidades. Pero la función lenguaje no es la misma, la lengua es tomada por una línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización. Función-línea de fuga que hace tender el lenguaje hacia su límite, atraído por lo indecible que no deja, sin embargo, de querer decir. Creando así un lenguaje asintáctico, agramatical, que hace de la lengua un sistema en variación perpetua, variación inmanente a la

lengua misma. El plano de consistencia es la abolición de toda metáfora, afirman Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, esto quiere decir, es la abolición de la metáfora de la música como lenguaje (2006). Abolir la metáfora de la música como lenguaje es afirmar la literalidad, es recusar la mímesis de la música sobre el lenguaje, es rechazar la analogía entre la música y el lenguaje.

Cuando el lenguaje sigue esta línea, cuando es tomado por una línea de fuga, tensa la lengua hasta su límite, *el límite que separa el lenguaje de la música* (Deleuze, 1995*).* Pero el límite que separa la lengua de la música es también el límite que las vuelve indiscernibles, pues es a la vez una zona de indeterminación, el punto infinito que antecede inmediatamente a la determinación. Empujada hasta ese límite, la lengua habita el borde preciso que la separa de la música, pero lo hace de manera tal que ya no quedan separadas y se produce una especie de musicalidad del lenguaje. Borde o límite compuesto de audiciones no lingüísticas que crea una musicalidad propia del lenguaje, musicalidad propia de la escritura. Esto no es otra cosa que un devenir musical del lenguaje, lo contario de la metáfora de la música como lenguaje. El devenir musical del lenguaje no es una metáfora. Pues bien, *devenir no es alcanzar una forma (Identificación, imitación, mimesis)* o una analogía como la forma lenguaje para la música en la metáfora de la música como lenguaje. Devenir es *encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación* de tal manera que no puede distinguirse la música del lenguaje (Deleuze, 2009, p 11-2). No hay devenir lingüístico de la música solo hay devenir musical del lenguaje. Cuando la lengua alcanza este límite, cuando es tomado por un devenir, cuando todo el lenguaje es empujado a un límite musical se ha alcanzado el estilo. Puesto que para Deleuze el estilo es sonoro, es auditivo puro.

Deleuze no deja de rechazar la metáfora, de denunciarla como un recurso fastidioso y sin importancia real (Deleuze, 2014). Incluso llega a negar su existencia cuando en *Carta a Uno sobre el lenguaje* afirma *para mí no existen las metáforas* (Deleuze, 2007, p 185). Concretamente, rechaza la metáfora como una operación fundamental y coextensiva del lenguaje. En cambio, para Deleuze, la única figura coextensiva de lenguaje es el discurso indirecto libre. En el discurso indirecto libre las enunciaciones remiten en última instancia a multiplicidades que forman agenciamientos de enunciación. El lenguaje es una agenciamiento que involucra procesos de subjetivación y constituye un sistema heterogéneo. En primer lugar, para Gilles Deleuze el lenguaje no es autosuficiente, es un agenciamiento de enunciación compuesto de imágenes y de signos que se desplazan por el mundo; en segundo lugar, no hay sujeto de enunciación sino únicamente un agenciamiento o dispositivo de enunciación en el que hay que procesos de subjetivación; y, en tercer lugar, la lengua no es un sistema homogéneo sino un sistema

heterogéneo, lo que permite el desequilibrio del lenguaje que posibilita la literatura y el estilo (Deleuze, 2007). No hay correspondencia entre el lenguaje y la música como invoca la metáfora de la música como lenguaje. El lenguaje no es un sistema homogéneo cerrado sobre sí mismo y autosuficiente que pueda extrapolarse análogamente a la música. El lenguaje es un agenciamiento que se relación con otros agenciamiento tales como el musical, cuya relación constituye un conjunto abierto de relaciones heterogéneas y dinámicas que forman el agenciamiento música-lenguaje.

Pensar es estar en el límite, afirma Deleuze, el límite que separa el pensamiento del no pensamiento, que separa la música del lenguaje. Limite que deja abierto lo que se piensa, lo que se discute. Límite de lo decible, de lo audible o entre lo audible y lo decible. Límite entre planos o concepciones del plano. Los planos son perspectivas, formas pensar el lenguaje, formas de pensar la música. Un plano muestra lo que el otro plano no puede ver u oír. Dos perspectivas o planos de un mismo agenciamiento música-lenguaje y entre ambos, en el límite, habrá relaciones de fuerza. Desde una perspectiva, ese cuerpo sonoro que llamamos música es afectado por las consignas del lenguaje. Esta es la vertiente estratificada del agenciamiento música-lenguaje donde el lenguaje forma estructuras sintácticas y gramaticales en provecho de formas y contornos que delimitan y organizan la música. Desde otra perspectiva, la lengua es afectada desde el interior por la música como cuerpo exterior. Esta es la vertiente del agenciamiento música-lenguaje en la que todo tiende a desestratificarse, donde la lengua tiende hacia su límite y se vuelve asintáctica, agramatical en provecho de variaciones continuas de materiales no lingüísticos que pueblan la música, pero también la lengua. En este caso la lengua es tomada por devenires, devenir musical de la lengua. Los planos, las perspectivas son formas de ver, de decir, de oír, en definitiva, son formas de pensar el agenciamiento música- lenguaje.

Hablar de música

¿Cómo sería posible hablar de música sin pretender representarla? La música comienza en el límite del lenguaje. La música comienza cuando el lenguaje termina o se disipa gradualmente en la pura sonoridad. La música es algo más y algo menos que el lenguaje. Hablar o escribir filosófica o literariamente en torno a la música es siempre estar en el límite que las separa, pero de manera tal que las vuelve indiscernibles. Escribir entre la música y la filosofía sin correspondencia, sin analogías, sin representación o mimesis. Dejando abierto lo que se discute, aquello en torno a lo que se habla. Escribir entre los desplazamientos, los flujos, los devenires, entre aquellos movimientos aberrantes que impulsan la creación. Pues bien, para Gilles Deleuze

solo es posible comparar dos actividades en función de lo que crean y de sus modos de creación (Deleuze, 2006). Solo es posible comparar o relacionar la música, la filosofía o la escritura en función de lo que crean. Creación de conceptos extraídos de un flujo continuo de pensamiento filosófico, creación de nuevas sonido extraídos de un flujo acústico continuo que comprende al silencio, creación de una nueva lengua creada en el flujo de una lengua. Y, en el límite, relaciones de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación, de intercambio y resonancia, devenires que, en cada caso, impulsa nuevamente la creación.

Referencias bibliográficas

Agawn, K. (2012) *La música como discurso. Aventuras semioticas en la música romántica*. Eterna Cadencia.

Deleuze, G. (2007) *Dos Regímenes de Locos. Textos y entrevista (1975-1995)* Pre-textos.

Deleuze, G. (2014) *Conversaciones*. Pre-textos.

Deleuze, G. (2009) *Crítica y Clínica*. Anagrama.

Deleuze, G. (1995) *El abecedario de Gilles Deleuze* transcripción del programa de arte *Metrópolis* del canal de arte franco-alemán *Arte*. Programas coordinados por Pierre-André Boutang, discusiones filmadas en 1988 por Claire Parnet. (Raúl Sánchez Cedillo, trad.).

Deleuze, G & Guattari, F. (2006) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

Deleuze, G & Parnet, C. (2013) *Diálogos*. Pre-textos.

Lakoff, G & Johnson, M. (2007) *Metáforas de la vida cotidiana*. Catedra.

Goodman, N. (2010) *Los lenguajes del arte. Aproximaciones a la teoría de los signos*. Paidós.

Nietzsche, F. & Vaihinger, H. (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Tecnos.

Simposio

Colectivos de pensamiento en temas filosóficos, históricos y políticos – Argentina siglo XX, a la fecha

Coordinado por Alejandro Herrero (UNLa-CONICET) y
Celina Lértora Mendoza (CONICET-FEPAI)

La historia y la filosofía de la ciencia son disciplinas metateóricas fuertemente emparentadas. Por un lado, la historia de la ciencia provee la materia prima sobre la que se realizan análisis de tipo filosófico: dado que las teorías científicas son estructuras dinámicas e históricas y dado que toda reconstrucción racional, todo análisis conceptual, lo es de alguna(s) versión(es) de cierta teoría, las reconstrucciones historiográficas son un paso previo ineludible de todo análisis filosófico razonable. Por el otro, no puede hacerse historia de la ciencia sin utilizar algunos elementos filosóficos. Independientemente de que estos recursos filosóficos sean más o menos explicitados, los y las histiadoras de la ciencia utilizan categorías tales como teoría, ley, hipótesis etc. que son propias de la filosofía de la ciencia.

Por otra parte, la relevancia de la comprensión metateórica adecuada de las teorías históricas radica en que permite interpretar de un modo más preciso el marco teórico actual de las distintas disciplinas científicas. Así, la comprensión de la ciencia contemporánea exige un esfuerzo y una cooperación de ambas disciplinas, en tanto posibilitan elucidar el origen de sus conceptos y su estructura metateórica como así también las novedades introducidas por el cambio conceptual. Uno de los problemas centrales que unen a ambas disciplinas es comprender el modo en el que marcos conceptuales nuevos discuten con sus predecesores, determinando cuándo hay procesos acumulativos y cuando auténticas revoluciones en términos de radicales innovaciones conceptuales. En este sentido, la relación entre historia y filosofía de la ciencia permite construir una historia y una filosofía más adecuadas acerca de la práctica científica.

Los trabajos presentados en este simposio exploran esta conexión, y todos ellos lo hacen apelando a casos concretos. Algunos trabajos reconstruyen teorías científicas históricas que permiten comprender de una mejor manera sus afirmaciones fácticas y su relación con las teorías actuales. Otros utilizan reconstrucciones metateóricas y elucidaciones conceptuales para discutir las historias oficiales de ciertas disciplinas. Un tercer grupo de ponencias se involucran con el rol de la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia para la educación científica. Finalmente, algunos trabajos muestran el modo en el que ciertos constructos filosóficos fueron relevantes en disputas históricas dentro de las comunidades científicas para resolver sus controversias teóricas.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Alejandro Herrero (UNLa-Conicet), Laura Guic (UNLa), Héctor Muzzopappa (UNLa), R. Dominguez, (UNsur), V. Santorsala (UNLamatanza), Esteban Sánchez (UNsur) María Verdini (UNsur), Sandra Uicich (UNsur) y Alicia Bugallo (UBA).

José María Ramos Mejía en el entramado del círculo dirigente[1]

Laura Guic (UNLa-USal)

Resumen: Para el presente recorrido y en los avances de mi investigación en relación a Ramos Mejía en el gobierno de la educación, he podido establecer la urdimbre de su entramado relacional al interior del círculo dirigente argentino, en tres momentos particulares. En el ciclo de las presidencias nacionales, hacia fines del SXIX y en el Centenario de la Revolución de Mayo.
Encuentro dentro de estos ciclos intervenciones políticas de Ramos Mejía a través de sus publicaciones y sus puestos en el Estado. El que sigue es además una articulación de trabajos anteriores que han fortalecido mi hipótesis en cuanto a la participación política de Ramos Mejía, que discute la tradición de lectura instaurada por José Ingenieros.
Palabras clave: Ramos Mejía, gobierno, educación patriótica, ideología.

Tres ciclos de intervención política

En la demarcación espacio temporal de la revisión de una trayectoria política escasamente profundizada como la del médico José María Ramos Mejía, pude establecer a nivel generalísimo, tres momentos para su abordaje de su "vida política". En este sentido fue posible observar tres instancias diferentes de sus ciclos políticos que tienen cierta correspondencia con momentos históricos de construcción posterior.

La primera parte de la acción política de Ramos Mejía iniciada en tiempos de las denominadas Presidencias nacionales entre 1862 y 1880, un recorte de la adolescencia y formación estudiantil que lo vinculará tanto al autoproclamado grupo *13 de diciembre* que promovió la reforma universitaria de la Universidad de Buenos Aires hacia 1875; como así también y en oposición a su rector Juan María Gutiérrez (1809 – 1878) a quien le dedicara una de sus más agudas semblanzas publicadas "a martillo limpio[2]".

Es en este periodo que va a constituir lazos con esas familias patricias identificadas por la férrea oposición a Rosas y exiliadas en ese ciclo.

---

[1] La siguiente ponencia presentada en el Simposio, fue editada en formato libro. Alejandro Herrero y Celina Lértora Mendoza (Coordinadores). *Colectivos de pensamiento en temas filosóficos, históricos y políticos.* Argentina siglo XX. Buenos Aires. UNLa-FEPAI, 2019, pp. 9-22.

[2] El nombre aludido corresponde a una modalidad de caracterización por el autor referida y publicada en forma póstuma bajo el nombre *A martillo limpio*, cuya compilación estuvo a cargo de Isaías Ramos Mejía (1887-1962).

Es en la segunda a partir del roquismo, y la construcción de la nación que comienza con el cierre de la Conquista del desierto, nombre que entraña una construcción sustantiva temible, tal que existe una población negada y una primera que opera en los relatos históricos como un logro que es preciso interpelar.

Es en este tiempo que, desde la medicina y sus lógicas, se abre la oportunidad a Ramos Mejía para instalar con un enfoque positivista —tal como lo describe Hugo Biagini—, su posicionamiento político desde uno de los enclaves ideológicos que permea su tiempo.

Por último y ya en el cierre de su trayectoria vital que coincide con su participación en las arenas de lucha del Estado, siguiendo como norte la definición de Oszlak (1982), en el momento preciso del Centenario o Centenario, según el recorte, es que Ramos Mejía realizará acciones claras y concretas a través de la implementación de la educación patriótica como política educativa.

Estas instancias temporales que se presentan para intentar delimitar escenarios políticos distintivos tienen un riesgo evidente que es necesario advertir. Son recortes posibles para su estudio y de ninguna manera se plantea una distancia entre el joven o el maduro Ramos Mejía. Tampoco es que se desprende del análisis de su obra un viraje tal que pueda mostrarse una ruptura en su modo particular de escribir. Lo que se quiere expresar es que en cada ciclo Ramos Mejía ofrece respuestas políticas con sus lógicas y que las necesidades tensionan y ofrecen aspectos disímiles en relación a sus abordajes.

Una continuidad que se anticipa es su obsesión por Rosas a lo largo de su escritura; como su comparación con otros hombres de gobierno teniendo en cuenta su psicología para poder liderar las masas, para gobernarlas.

A continuación, y solamente a modo de esbozo, una caracterización de ese círculo dirigente al que perteneciera el médico y cuya legitimación se mantuvo al interior de la órbita trazada por ese conservadurismo desde su instauración ideológica hacia el ocaso de su hegemonía en el poder. En cada instancia con nombres y apelaciones distintivas, y en franca recepción y usos de los programas de gobierno que se disputaban un lugar en el Estado.

Reforma universitaria y disputa ideológica

En el marco del estudio que recupera las fuentes de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, se analizan los discursos de los políticos que conforman y resignifican el diccionario del período. Así y abriendo este primer recorte temporal se presentarán las intervenciones políticas

de José María Ramos Mejía (1849-1914), que, cuando estudiante y por sus manifestaciones públicas, pierde la licencia para estudiar medicina. Es, además, uno de los estudiantes revindicado como protagonista del movimiento reformista universitario, y como sostiene mi hipótesis en torno a Ramos Mejía, un estudiante que hace política.

La pista viene de los antecedentes formulados por Gabriel Del Mazo, a mediados de la década del '20 y recuperados por distintas investigaciones posteriores. Su trabajo ampliamente citado, no fue sometido a un estudio de referencias bibliográficas.

En su estudio Del Mazo ubica a Ramos Mejía y a su hermano, en los acontecimientos producidos en la Universidad de Buenos Aires, hacia 1870, cuando alumnos manifestaran su posicionamiento en relación a los modos obsoletos del espacio de formación universitario.

En la presidencia de Sarmiento, los jóvenes conservadores ponen en juego la legitimidad al gobierno de la educación en la figura del rector, Dr. Juan María Gutiérrez y de sus profesores.

Aquí la intervención política para el caso, remite a los estudiantes como actores y a sus prácticas políticas para disputarle a la dirigencia que lo ocupaba todo en cuanto a los puestos en el Estado, un lugar como parte de la dirigencia política. Así las cosas, la lucha por los puestos era promovida por quienes accedían a la universidad y esta institución, les generaba de por sí una promoción en el ámbito de la conducción al cual no renunciarían sin intervenciones directas como: publicaciones, marchas y reuniones, documentadas por ellos mismos en diferentes soportes.

La participación política de los autoproclamados revolucionarios de 1871 es evidente: reclaman una transformación, toman la universidad en escenarios donde un estudiante se suicida y procuran que sus acciones se traduzcan en una reforma del estatuto universitario con implicancia en la enseñanza. (Guic, 2018).

En los avances del estudio fue posible establecer que los denominados por Del Mazo, antecedentes de la Reforma Universitaria del '18, constituyen en parte, una operación, una construcción de los herederos del Partido Autonomista Nacional, cuyo objeto se centraba en revindicar su lugar en el gobierno de la educación. Un intento fallido de corrimiento, de Córdoba a Buenos Aires y de 1918, hacia 1871, cuando la Unión Cívica Radical no existía.

En el sentido político antes enunciado, cuando estudiante, J. Ramos Mejía, publica bajo el seudónimo de Licenciado Cabra[3]; *siluetas* en la sección literaria del diario Tribuna de 1871 y en el

[3] El Licenciado Cabra es un personaje de la obra clásica de Francisco de Quevedo (1580-1645) *Historia de la vida del buscón*.

periódico estudiantil del mismo año, bautizado con el nombre *13 de diciembre*, este último órgano, del *Club Asociación 13 de diciembre*. (Guic, 2018, p. 19).

La portada del periódico, da cuenta del movimiento reformista de 1871, y a través de él, la evidencia del empleo de una herramienta política: un diario publicado por y para estudiantes. La publicación explicita en su objetivo: "El movimiento del 13 de diciembre importa para los que tuvimos el honor de formar parte de él, en la manifestación de una doble aspiración – la reforma universitaria y la unión de la juventud". (Ramos Mejía, 1956, p. 17).

En cuanto a la nómina que firma el periódico se presentan en orden no alfabético: Juan Carlos Belgrano, Lucio Vicente López, Juan D. Fonseca, Francisco Ramos Mejía, Miguel Sorondo, Bernabé Artayeta Castex, Faustino Jorge, José M. Ramos Mejía, José María Cantilo (hijo) y Francisco B. Pico.

Esta descripción remite páginas más abajo a la cita que condensa el objetivo: "provocar la reforma necesaria en la Universidad y demás Facultades científicas de enseñanza de acuerdo a los intereses impersonales de la ciencia y el interés personal de los que la cultiven". (Ramos Mejía, E., 1977, p. 175).

La relevancia de analizar los eventos del movimiento estudiantil puede comprenderse cuando se edita en 1926, transcurridos ocho años del "Grito de Córdoba" de 1918, en la revista "Crítica jurídica, histórica, política y literaria"; un artículo titulado *Renovando el pasado*. El texto posee, otro artículo titulado a su vez *La revolución estudiantil del 13 de diciembre de 1871. Su aniversario en la Universidad de Buenos Aires ¡Aquellos tiempos!* Este último publicado, en el diario Sarmiento, del 13 de diciembre de 1910, N° 2.126. Es, como se señalara, un artículo de 1910, vuelto a publicar bajo otro título en 1926. El cuerpo del texto inicia con la fecha, que da nombre al movimiento: "El 13 de diciembre de 1871 los viejos claustros de la calle Perú amanecieron agitados por un tumulto juvenil numeroso y bullicioso. Estaba la ciudad en revolución." (Ramos Mejía, 1926, p. 69).

Así y algunos años posteriores a los eventos de Córdoba, un sector de la dirigencia porteña, en una operación política, a través de la prensa intenta, redefinir a los estudiantes reformistas, en una nueva construcción que pondrá el foco llevando los orígenes hacia la segunda mitad del siglo XIX. La publicación fechada en 1926, revela la centralidad del debate vinculado al origen de la reforma para instalarlo antes de que la mismísima Unión Cívica Radical (1891) y el Partido Socialista (1896) hayan sido siquiera fundados en Argentina.

Avances en el entrecruzamiento de las fuentes revelan una amplia recepción en los cuadros dirigentes de los denominados antecedentes de la reforma universitaria y su incursión en las manifestaciones públicas y la prensa para instrumentarlo.

Subrayo entonces que las fuentes muestran la reivindicación del 13 de diciembre de 1871 como una fecha central, que además de ser un antecedente del movimiento universitario – tal y como fuera abundantemente indagado–; es reconocido y revindicado en fechas aún posteriores a la reforma del '18, como un ciclo revolucionario.

En la construcción de un relato de la reforma universitaria que postula la participación protagónica de actores como J. M. Ramos Mejía y Juan Carlos Belgrano, se instaura un discurso revolucionario de la reforma que se inscribe en Buenos Aires y en la década del '70. Se advierte en el reconocimiento de sus linajes patricios, el intento de correr de lugar y tiempo la reforma en la disputa por la gesta reformista, una contienda entre los herederos del conservadurismo y los radicales.

En el Centenario de la Revolución de Mayo, se revindica la fecha en que un grupo de alumnos logra llevar a la práctica a través de acciones concretas: "procurar la reforma de los estudios superiores que andaban aún con paso de virrey" (Ramos Mejía, 1926, p.19).

Estos datos permiten pensar en una operación política por demás interesante, que pone en el foco la disputa por la legitimidad de las banderas de la Reforma, entre Buenos Aires y Córdoba.

Aunque como se ha mostrado a través de los documentos, la nómina de los líderes estudiantiles[4] varía en número y orden; el artículo citado, muestra una lista compuesta, en líneas generales, por quienes participaran del mismo destino: familias patricias, desterradas en tiempos de Rosas, cuya genealogía en algunos casos, puede rastrearse hasta el virreinato.

Es en el periodo de las presidencias nacionales, específicamente bajo la presidencia de Sarmiento y la rectoría de Gutiérrez que se establece este primer tamo relacional del joven político, estudiante de medicina, subrayando el orden y discutiendo la hipótesis de Ingenieros, quien le imputara la falta de gusto por la política y cuya valoración fue citada y replicada a lo largo de diversas historias que lo interpelan.

Con revisar otros homenajes a su memoria como los de Francisco De Veyga (1866 – 1942) y Osvaldo Magnasco (1864-1920), se advierte que el panegírico de Ingenieros, es por lo menos

[4] En el artículo se señala que junto a José María Ramos Mejía, intervienen: Juan Carlos Belgrano (1848-1911) sobrino nieto de Belgrano, Lucio Vicente López (1848-1894), nieto del autor de la letra del himno e hijo de Vicente Fidel López, Miguel Sorondo Ramos (1850-1888), José María Cantilo, hijo del homónimo, su hermano Francisco Ramos Mejía (1847-1893), Bernabé Artayeta Castex (1849-1917); Francisco B. Pico; Juan D. Fonseca y Faustino Jorge. La gran mayoría de los autoproclamados revolucionarios, líderes estudiantiles, cursaban derecho. Casi todos ellos continuaron su vida pública en puestos del Estado.

impreciso. Además, pueden verse su actividad política unida a las armas tanto del médico como de su familia.

Entonces y cerrando en forma provisoria esta etapa estudiantil puede mostrarse evidencia de su actividad so pena de perder la licencia de estudio, volviendo a señalar la política por encima de su profesión, y la recuperación también por la misma vía, en petición al gobernador de Buenos Aires entre otros, para intentar revocar la medida que le impedía doctorarse.

Ramos Mejía, hombre de Estado

Desde que se recibe y a partir de la reconstrucción biográfica (Guic, 2019), se advierte que el médico se ubica en diferentes puestos gubernamentales, y crea por otra parte, instituciones para presidir. "En agosto de 1882, siendo vicepresidente 1° de la Comisión Municipal que preside don Torcuato de Alvear, -el padre del futuro presidente-, promueve la fundación de la Asistencia Pública de la capital" (Ramos Mejía, 1956, p. 21).

La función que cumplía el organismo era centralizar la organización científica de los demás hospitales municipales, un cargo cuya primera dirección asumió el joven médico. Creó entro otras instituciones, la Escuela Municipal de Enfermeros, el Hospital de Crónicos, el Laboratorio Bacteriológico y el Instituto antirrábico, y realizó, las primeras cremaciones en Sudamérica, en diciembre de 1884.

Si bien trabajó como perito en tribunales y en una sala del hospital de San Roque, sus actividades estaban estrechamente vinculadas al ámbito del gobierno.

La obra reconocida y proclamada por Sarmiento, Las neurosis de los hombres célebres, en la Historia Argentina introducida por Vicente Fidel López, muestra otra arista. Quien fuera otro desterrado por Rosas, a Uruguay y luego a Chile, 1878, introduce el texto y revela la inserción efectiva en un grupo selecto de la dirigencia finisecular que evidenciaba la crisis al interior del Partido Autonomista Nacional.

Sus intervenciones en prensa ahora eran revindicadas por el mismísimo sanjuanino inaugurando para el médico un espacio de reconocimiento al interior más selecto del círculo de la dirigencia finisecular y además creaba las condiciones para instalar su legado desde sus seguidores, esos que conformarán el grupo de estudio con nombres de gran prestigio.

El grupo de Ramos

Sus discípulos se congregan en reuniones que muchas veces se realizan en su casa. En cuanto al desempeño de cargo es posible ver a Ramos Mejía en estrecha vinculación con el funcionariado con el que lleva a la práctica su programa educativo patriótico.

Por otra parte, y como línea de investigación, se siguen los vínculos con sus dos discípulos, José Ingenieros y Francisco De Veyga, quienes críticos de la obra de su maestro, publicaron en torno a sus escritos y mantuvieron viva la recepción de su legado. Más aún, y como se señalara párrafos arriba, el primero es el instaurador de una clave de lectura que se sigue hasta el presente, consolidando la idea de que Ramos Mejía, era un científico, un médico, que resistía de la participación política. Esta tesis se discute tal que ha podido establecerse, que desde antes de recibirse participa activamente en diversas formas e instancias.

El presidente del Consejo Nacional de Educación

En su última etapa encuentra una oportunidad para llevar a la práctica una política educativa que contenga los que consideraba impulsos ingobernables de las multitudes en Argentina. Sería en ocasión del Centenario de la Revolución de Mayo y en el arribo hacia la conducción del organismo de gobierno de la Educación Común, el Consejo Nacional de Educación, que hacia 1908, encontrará los recursos y las vías estratégicas para implementar la denominada educación patriótica.

Es en este espacio gubernamental que poseerá los recursos legales y materiales para instaurar una función educativa que legitime a su grupo de pertenencia en el poder.

No solamente como parte de la política implementada en su tiempo desde el gobierno, sino que promoverá asociaciones docentes desde la conducción para organizar y profundizar la conducción del cuerpo docente desde el Estado y asociaciones no gubernamentales.

Es en este tiempo que se sentirá traicionado por el ejecutivo nacional asumido después de los Festejos del Centenario de la Revolución de Mayo, Roque Sáenz Peña (1851-1914), a quien se le atribuye un movimiento político que obligará a Ramos Mejía a renunciar a la presidencia del Consejo y dejar la política definitivamente hasta su muerte, llamativamente en el mismo año que el mencionado.

Al finalizar su vida política se cierra además un ciclo político que finalizará en gran medida con el ciclo radical que se inaugura en el año del otro Centenario que conmemora la Argentina en 1916.

Estas son apenas algunas líneas y pista para seguir profundizando, de ellas se extraen algunas reflexiones que siguen a continuación.

Consideraciones finales

Del caso de una trayectoria política y vinculada en la trama ideológica de los ciclos descriptos es posible delinear junto a otros casos, las redes que se establecen en la trama del poder político de nuestra historia. Los casos, a su vez permiten comprender más cabalmente las dificultades que se asumen cuando se intenta ubicar debajo de un mismo paraguas ideológico el nombre de un ciclo.

Las que continúan son algunas aproximaciones al establecimiento de estructuras relacionales que exhiben la complejidad de ese llamado orden conservador, tan ecléctico y tumultuoso; orden adjetivado y conservador, pueden emplearse como sinónimos, y en la constitución de los significantes atribuidos por Natalio Botana, puede advertirse que al interior son escasamente moderados, otro sinónimo de la lista.

Teniendo en cuenta la silueta o biografía de Ramos Mejía y sus intervenciones políticas, propias y de sus familiares, es posible abordar además la secuencia temporal de las presidencias nacionales, la Argentina finisecular y el ciclo del Centenario, en un continuo de luchas en la clase dirigente, entre rupturas y apelaciones al patriotismo para revindicar un lugar es la arena de con tiendas estatales, tanto nacional como provinciales.

Si bien la investigación sigue en curso, se pueden condensar en estas últimas líneas algunas cuestiones para seguir pensando y estudiando.

Las fuentes exhiben primero, la preeminencia de un grupo de dirigentes estudiantiles, que permanece hasta la publicación de 1926.

Luego las disputas y la complejidad de la secuencia que va desde las presidencias nacionales y el ciclo roquista. Se vuelve muy dificultoso organizar la trama relacional, tal que aparecen cercanías y rupturas devenidas del mismo proceso de gobierno. Un ejemplo se observa con el vínculo con don Torcuato de Alvear, primero lo ubica en el centro de la gestión para luego promover su destitución.

El artículo de la revista muestra las operaciones políticas y la ecléctica conformación de la que llamamos a veces livianamente, elite dirigente, como un todo pacificado. La publicación de 1910, donde los hechos de 1871, son parte de la construcción de la legitimidad de la reforma, muestra los discursos del círculo dirigente de Buenos Aires.

La operación política de algunos de los herederos del PAN de las primeras décadas del siglo XX, tiene como objeto mostrar su estirpe vinculada al panteón nacional, en los nombres de la gesta del 13 de diciembre, y en la acción política concreta de la reforma del estatuto de la Universidad de Buenos Aires, que se consolida, hacia 1874.

Ya como diputado o en las cátedras universitarias, la posición de Ramos Mejía en esa trama relacional lo ubicará hacia fines del siglo en un lugar de privilegio, un lugar que lo promoverá hacia la presidencia en la conducción de los destinos de la educación común en los primeros años del siglo siguiente.

Será en este último tiempo que la escena política declinará ese círculo y en el marco de ls reformas instauradas por él y tantos otros, los frutos no deseados de esos cambios posicionarán a un signo político distinto.

Si bien en cada ciclo el entramado es diferente, es posible concluir que el mecanismo de apelación es el mismo, la discusión con sus antecesores apelando a las perspectivas de un positivismo que les permite defender sus postulados a través de la apelación científica, y por otro, cuando la disputa se organiza en torno al extranjero, se apela al linaje patricio para establecer quienes han de ser los herederos de los puestos de gobierno. La indagación para este trabajo vislumbra en la red de relaciones que es necesario seguir profundizando.

Referencias bibliográficas

Biagini, Hugo (1985). *El movimiento positivista argentino*. Editorial de Belgrano.

Del Mazo, Gabriel (1941). *La Reforma universitaria*. Ediciones del Centro de estudiantes de Ingeniería, Universidad Nacional de La Plata.

Guic, Laura (2018). Los antecedentes de la Reforma del ’18. José María Ramos Mejía, un exponente de la transformación universitaria. *XXVII Jornadas de Historia del Derecho Argentino, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho*, Córdoba, 5, 6 y 7 de septiembre.

Guic, Laura (2019). Ramos Mejía y Las multitudes argentinas, una intervención política, hacia fines del SXIX. Universidad Nacional de Lanús.

Ozlak, Oscar (1892). *La formación del Estado argentino: Orden, progreso y organización nacional.* Ariel Historia.

Ramos Mejía, Enrique (1977). *Los Ramos Mejía*, apuntes históricos. EMECÉ.

Ramos Mejía, José María (1915). *Las neurosis de los hombres céleres, Buenos Aires, La Cultura Argentina.* Primera edición: 1878 y 1882.

Ramos Mejía, José María (1920). *Renovando el pasado, en Crítica jurídica, histórica, política y literaria*. Año 2, Tomo 8, 1926. p. 70.

Ramos Mejía, José María (1959). *A martillo limpio. Estampas y siluetas repujadas.* Isaías Ramos Mejía.

Sociedades Populares de Educación y Escuelas Populares. Una aproximación a su historia en la provincia de Buenos Aires, 1900-19431

Alejandro Herrero (UNLa-USal-CONICET)

Resumen: La historia del normalismo en Argentina es mi objeto de estudio. La unidad de tiempo son las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. Existen muy buenas investigaciones sobre las escuelas normales de la nación o de las provincias, sin embargo poco se ha indagado sobre las llamadas escuelas populares y las escuelas normales populares, promovidas por un grupo importante de normalistas desde sus funciones de gobierno y desde la sociedad civil. He indagado algunos casos en Corrientes, en provincia de Buenos Aires y en Capital Federal. Con el objeto de continuar esta investigación en esta oportunidad me acoto a la provincia de Buenos Aires, a las escuelas populares y a las sociedades populares de educación o comisiones populares de educación. El estudio es panorámico, y tiene por objetivo poder entender este proceso educativo en una unidad de tiempo bien amplio que me permita pensar mis estudios anteriores.
Palabras clave: Escuelas populares, sociedades populares de educación, Buenos Aires, Argentina.

Introducción

Mi objeto es el campo normalista durante el ciclo liberal conservador, 1880-1916. Estudio a docentes que a fines de siglo XIX acceden a cargos de gobierno en áreas de instrucción pública en las Dirección de Escuelas de provincias, en el Consejo Nacional de Educación, y en la inspección técnica, pero también a partir de 1890, muchos de ellos son elegidos diputados nacionales y hasta algunos acceden a la gobernación de su provincia, como advertí en el caso de Catamarca. Son educadores que hablan desde la sociedad civil, porque crean asociaciones docentes nacionales, y desde el Estado (nacional o provincial), y como se ve, en cargos en áreas educativas y en otros puestos relevantes de gobierno (Herrero y Muzzopappa, 2009, pp. 29-45; Herrero, 2011, pp. 63-84; Herrero, 2014, pp. 45-67; y Herrero, 2014b, pp.25-47).

Hace unos años inicié una nueva línea de trabajo, explorando a un conjunto de estos normalistas, que impulsaron Sociedades Populares de Educación (en adelante: SPE) Escuelas Populares (en adelante: EP). Examiné los casos de la EP de Esquina y de Mercedes, en la provincia de Corrientes a fines del siglo XIX, y luego el Instituto Popular Modelo de Lomas de

[1] La siguiente ponencia presentada en el Simposio, fue editada en formato libro. Alejandro Herrero y Celina Lértora Mendoza (Coordinadores). *Colectivos de pensamiento en temas filosóficos, históricos y políticos*. Argentina siglo XX. Buenos Aires. UNLa-FEPAI, 2019, pp. 45-64.

Zamora fundado en 1900. Me trasladé de Corrientes a Lomas porque son los mismos educadores (Alfredo Ferreira, Ángel Bassi, Pedro Caracoche, Benjamín Zubiaur, entre otros), los protagonistas de las experiencias correntinas que al ser desplazados de sus cargos (algunos de ellos) se trasladan a Buenos Aires y participan como directores, docentes y como benefactores de la experiencia lomense. Con el objetivo de continuar esta indagación en este capítulo examino la experiencia particular de las SPE y de las EP en la provincia de Buenos Aires, con el fin de establecer si los rasgos que he verificado en los casos correntinos y lomense también se pueden observar en la experiencia bonaerense en su totalidad. Mis fuentes son documentos oficiales de la Dirección General de Escuelas de la provincia de Buenos Aires (en adelante: DGEPBA) y memorias de SPE.

Escuelas populares, sociedades populares de educación y normalismo

Examinar la experiencia de estos educadores en las llamadas Escuelas Populares (en adelante: EP) y Sociedades Populares de Educación (en adelante: SPE), implica en principio, indicar que significan, puesto que se trata de un tema poco conocido por los historiadores.

En el siglo XIX existen distintos tipos de sedes escolares: escuelas fiscales, escuelas particulares, y EP.

Las llamadas escuelas fiscales, es decir, creadas, sostenidas y administradas por las provincias; esto lo establece el artículo 5to de la Constitución Nacional: los Estados provinciales están obligados a crear, sostener y administrar la instrucción primaria.

Por otro lado se registran las denominadas escuelas particulares o escuelas privadas, creadas y sostenidas por comunidades de extranjeros, comunidades religiosas, o por docentes o personas vinculadas a la docencia, etc. Si bien son sedes escolares controladas por inspectores del área educativa, tienen o pueden tener fines de lucro.

Finalmente, se distinguen las EP, que nacen en la década de 1850, en Buenos Aires de la mano del Director del Departamento de Escuelas, Domingo F. Sarmiento. A diferencia de las escuelas particulares, estas EP son creadas, sostenidas y administradas por vecinos, no tienen fines de lucro, todo lo que se recauda es para el establecimiento educativo.

Es un modelo que los normalistas ven en los Estados Unidos, su gran referente a seguir. Tiene fundamentos liberales, pero sin duda alude a un tipo particular de liberalismo: valora y reconoce a los vecinos y ciudadanos que no sólo cumplen con producir riqueza y pagar los impuestos sino que también ofrecen tiempo de descanso, esfuerzo, y recursos económicos puesto

al servicio del colectivo. ¿De qué manera? Primero fundan una SPE conformada por vecinos, y esta sociedad crea, sostiene y administra una EP. Por lo general, son vecinos de la elite o con ciertos recursos económicos, que pagan una cuota mensual para formar parte como socios activos de estas sociedades que tiene como principal objetivo crear EP para sus hijos o para adultos de escasos recursos.

El Estado, de este modo, les pide a los vecinos algo más que abonar sus impuestos, por eso son reconocidos y nombrados públicamente en documentos oficiales con nombre y apellido, y calificados de patriotas, altruistas, filántropos, apóstoles de la educación, etc.

Ahora bien, el conjunto de normalistas que forman parte de mi objeto de estudio, adhieren a esta política educacional de las EP, promueven sus creaciones y son grandes protagonistas de la historia de estas sedes escolares.

Cuando intervienen en la escena pública hacia las dos últimas décadas del siglo XIX, este modelo educativo ya tenían en su haber varias experiencias y por lo tanto una historia que ellos recuperan.

Desde las décadas de 1850 y 1860, Sarmiento, Director del Departamento de Escuela de la provincia de Buenos Aires, y sus inspectores de escuelas, sobre todo Marco Sastre, promueven esta política educacional. Si bien las escuelas creadas y sostenidas por la subscripción de vecinos en la ciudad y los distintos pueblos de la provincia de Buenos Aires tuvieron vida efímera, esta experiencia logró formar una opinión pública convenciendo a muchos legisladores, primero en suelo bonaerense y luego en la nación, quiénes dictaron la ley de Educación Común de la provincia de Buenos Aires en 1875, y la ley nacional de Educación Común denominada 1420 en 1884, donde se aprecia su incorporación en artículos puntuales. En ambas leyes se precisa en varios artículos que los funcionarios del área educativa deben promover, en sede escolar, que los padres de los alumnos y los vecinos se entusiasmen con este modelo educacional y formen sociedades amigas de la educación con el objeto de crear, sostener y administrar EP.

A fines del siglo XIX, invocando estas leyes, los normalistas que estudio, desde distintas funciones de gobierno, promueven la creación de EP.

Estudio de casos

Estudié dos EP en Corrientes, siguiendo la trayectoria de varios normalistas conocidos en mis investigaciones: Alfredo Ferreira, Benjamín Zubiaur, Pedro Caracoche, Ángel Bassi, Pedro

Scalabrini, entre otros[2]. Ocupan cargos de gobierno en la provincia de Corrientes, dirigen estas sedes escolares, y promueven con su ejemplo esta política educacional llamada educación popular o educación del pueblo (Herrero, 2018 y Herrero, 2019). Aludo, específicamente a las EP de Esquina y de Mercedes. Implantan nuevas asignaturas en sus planes de estudio, por ejemplo, Sociología, Derecho, pero sobre todo materias que tienen como fin formar para el trabajo: Agricultura, Ganadería, Trabajo Industrial, Contabilidad, entre otras. Estos normalistas fueron desplazados de sus cargos a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX. Algunos de ellos se trasladan a la provincia de Buenos Aires. Unos acceden a cargos en la Dirección de Escuelas, y otros participan como directores, docentes, o benefactores del Instituto Popular Modelo de Lomas de Zamora. Por esa razón, indagué también esta sede escolar.

Quiero subrayar algunos rasgos comunes que advierto en estas EP correntinas y lomense.

Primero que son los mismos educadores los que dirigen, colaboran y participan de distinta forma en estos establecimientos educativos (aludo a Ferreira, Caracoche, Bassi, Zubiaur, etc.).

En segundo lugar, estas sedes escolares están muy interesadas en la formación de individuos que se inserten en el mercado de trabajo, en la formación de individuos capacitados para observar siempre desde un punto de vista científico, y en la formación de individuos patriotas, es decir, preparados para usar armas y tener conocimientos de la realidad nacional desde asignaturas como historia, geografía, sociología, que les permiten pensar, sentir y defender con su vidas la nación. Es decir, forman un individuo liberal (preparado para competir en el mercado) y patriota (para defender a la nación).

Tercero, tal como he dicho al comienzo, estas EP se guían por una idea educacional: los vecinos son convocados por funcionarios del área educativa para fundar una Comisión de Educación o SPE con el objeto de crear, sostener y administrar una EP, sin pedir recursos al Estado. Sin embargo, en mis investigaciones observo, en los casos correntinos y el lomense, que estas sociedades no pueden cumplir con el objetivo de sostener estas escuelas sin solicitar y recibir desde el mismo origen de las sedes escolares recursos económicos tanto del Municipio, del Estado provincial y nacional.

Hay varias conclusiones que puedo extraer de mis indagaciones, pero para este artículo es fundamental una de ellas: Si el objetivo de estas EP era ampliar la participación de la sociedad civil y disminuir la intervención del Estado, mis exploraciones registran que, en estas tres sedes escolares, sucede todo lo contrario al fin planteado.

[2] Sobre estos normalistas en particular, además de mis estudios también se puede consultar: (Muzzopappa, 2015).

Al continuar mi estudio, y al ampliar mis fuentes arribo a nuevas consideraciones. Mientras registro en las memorias de las escuelas correntinas y lomense que no pueden sostenerse sin el auxilio permanente de los recursos económicos municipales y estatales, visualizo que otro protagonista de esta historia, el inspector José Jacinto Berrutti, afirma en sus intervenciones públicas, que las EP como las de Avellaneda y otras localidades de la provincia bonaerense, son creadas, sostenidas y administradas por los vecinos desde sus SPE.

Al llegar a este punto, decido examinar, con detenimiento, a este inspector.

José J. Berrutti y los Congresos de Sociedades Populares de Educación

La trayectoria de Berrutti está siempre ligada a funciones de gobierno en el sistema educativo, y a la fundación y promoción de EP y SPE.

En el año 1897, el CNE le encarga a Berrutti la fundación de una sede nocturna en el local de una escuela elemental; y ejerce la dirección desde 1897 hasta 1904. Berrutti, en 1900, desde sus funciones de director, crea con sus alumnos y ex alumnos, la "Sociedad Popular de Educación Protección y Estudio", con el objeto de "Ayudarse mutuamente y favorecer en la medida de sus fuerzas, a los indigentes que necesitan instrucción". También en 1900, impulsa la fundación de la "Asociación de Vecinos", decana de las cooperadoras escolares de la Capital Federal. En 1901, Berrutti forma parte de la fundación de la SPE para Obreras en la parroquia de Santa Lucía en Capital Federal. El 15 de septiembre de 1901, Berrutti forma parte de la fundación de la SPE de Avellaneda. Dicha sociedad, pocos meses después, inaugura la primera escuela primaria para mujeres de la provincia de Buenos Aires. Y también en 1901, el mismo Berrutti impulsa la creación de la SPE San Juan Evangelista. Esa sociedad fundó, ese mismo año, la primera escuela nocturna para mujeres en el país.

El CNE, en el año 1904, envía a Berrutti, por entonces inspector técnico de las escuelas de la capital, y a Ernestina A. de López a la Exposición Universal de San Luis. Debían estudiar la Sección Educación y visitar los centros escolares más importantes de Estados Unidos. Berrutti difunde, todo su aprendizaje, en distintas publicaciones educativas. Al regreso de este viaje, el CNE le encarga a Berrutti la reorganización de la escuela diurna Presidente Roca, en la Capital Federal. Allí funda la 'Sociedad Popular Amigos de la Educación' en 1906, que realizó numerosas mejoras en la escuela infantil, fundó una biblioteca popular y creó la Escuela Nocturna Popular, Complementaria y Especial.

En el lapso temporal de 1897 a 1912, Berrutti tiene una dilatada trayectoria siempre ligada a la promoción y creación de SPE y de EP. Enrique Urien, Director de la DGEPBA, inicia su gestión

en julio de 1912 planteando una política de creación y difusión de EP; y Berrutti, ese mismo año, es nombrado inspector; es decir, se desplaza del CNE a la DGEPBA.

En este momento de mi exploración se me impuso un enfoque: Estudiar al inspector Berrutti en la provincia de Buenos Aires[3]; lo cual significa examinarlo como parte de una política de gobierno educativo, en el lapso temporal seleccionado, 1912-1913, con el objeto de averiguar si estas EP y ENP que proyectan e inauguran tienen las mismas características que las de Esquina y Mercedes en Corrientes, y de Lomas de Zamora en provincia de Buenos Aires a fines del siglo XIX y comienzo del siglo XX.

Al producirse este desplazamiento, estudiar a Berrutti durante el gobierno del Director de Escuelas, Enrique Urien (1912-1914), mi indagación se precisa de este modo: indagar la política de EP de la gestión Urien y la actuación de uno de sus inspectores, Berrutti.

El caso de la provincia de Buenos Aires

Para Enrique Urien, director de la DGEPBA, existen tres problemas relacionados: el alarmante número de analfabetos, la falta de maestros formados y de personas que están a cargo de las clases sin título, y la dificultad presupuestaria del Estado bonaerense que sólo puede sostener el 50% de las escuelas de la provincia[4]. A sus ojos, impulsar que vecinos se encarguen de fundar, sostener y administrar EP y ENP, implica acabar con el analfabetismo, formar maestros para el sistema educativo, y no invertir recursos económicos del erario de Buenos Aires para estas escuelas.

La DREPBA designa, en 1912, al consejero Antonio Tassi para que redacte el proyecto de ENP[5].

De hecho, se registran en documentos oficiales así como también en publicaciones periódicas, la promoción de las sedes populares existentes y las nuevas creaciones de estos establecimientos durante su gestión, se nombran inspectores en los distintos partidos de la

3 Existen diversos estudios sobre la historia de la educación de la provincia de Buenos Aires: (Daus, 1962; Munin, 1993; Pinkasz, 1993; Pinkasz y Pitelli, 1997; Katz, 1996; Pinau, 1997; Giovine, 2008; y Southewell, 2015, pp. 465-490).

4 Enrique Urien, "Reforma del plan de estudios", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Marzo, 1914, pp.137-145 y 190-193.

5 "Acta. En la sesión del 23 de octubre, se reproduce el expediente del proyecto de Tassi", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 899-890.

provincia para supervisarlas, y éstos hacen detallados informes sobre su funcionamiento[6]. Se trata de una política que efectivamente se lleva a cabo, y la experiencia educacional de las EP bonaerenses se difunden en la publicación oficial de la DGEPBA[7].

Ahora bien, estos tres problemas y la respuesta que darían las ENP y las EP son un eje permanente en los discursos del inspector Berrutti en 1912 y 1913[8]. Primera consideración: no se trata de la voz de Berrutti, sino que habla como inspector general de Escuelas, su voz es la política de la DGEPBA y de modo expreso, para que no queden dudas, asocia esta política oficial con el nombre de Urien. Segunda consideración: Berrutti, quién promueve la creación de SPE, y en varias de ellas ha integrado su Comisión Directiva, y ha protegido sus EP desde fines del siglo XIX, se incorpora, no casualmente, en una gestión que tiene como principal objetivo una política que impulse este modelo educacional.

La actuación del inspector Berrutti es permanente y siempre cumpliendo funciones claves.

Es elegido para representar a la DGEPBA en el Congreso Pedagógico que se llevó a cabo en Córdoba; y su comunicación tuvo por objetivo poner a consideración la política educativa de la gestión Urien: promover y crear EP para adultos y ENP para formar maestros como respuesta a los problemas del alarmante analfabetismo, a la necesidad de nacionalizar a los extranjeros y a la formación de maestros argentinos ante el escaso número de éstos[9]. Dicha política educacional fue bien acogida en el congreso y se la propone como modelo para las otras provincias. El objetivo se alcanza: no sólo se pone en discusión la idea educacional sino que se la impuso como política más allá del dominio bonaerense.

---

6 "Las primeras escuelas de puertas abiertas", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 851-868.

7 "Instrucción común de la provincia. Acertada gestión del Doctor Urien", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 849-860; "Provincia de Buenos Aires y las Escuelas para adultos", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 867-874; "Crónica. Creación de Escuelas Populares", "El nuevo año escolar", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Enero-Febrero, 1913, pp. 108-110; "Inauguración de Escuelas Populares", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Marzo-abril de 1913, pp. 385-429; J. F. Jaúregui, "Las Escuelas Normales Populares y las nocturnas de puertas abiertas", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, Mayo-junio de 1913, pp. 587-595; y "Crónica. Escuelas populares", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires., Mayo-junio de 1913, pp. 624-658.

8 Estas intervenciones se registran en las siguientes publicaciones: (Berrutti, 1912, 747-761; Berrutti, 1913a: 5-15; Berrutti, 1913b: 339-348; Berrutti, 1913c: 616-624; y Berrutti, 1913d: 213-215).

9 "Proposiciones. Presentadas al Congreso Pedagógico de Córdoba por el profesor José J. Berrutti, delegado de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 869-870.

Berrutti, uno de los fundadores de la SPE de Avellaneda, es el encargado, por la DGEPBA, de inaugurar su escuela nocturna y de proponer a la SPE de Avellaneda la necesidad de fundar una ENP. Dicho establecimiento escolar se funda poco tiempo después, y el cuadro que elabora Tassi, nos da evidencia que es la escuela modelo de la nueva política de Urien. La SPE de Avellaneda es señalada por el mismo inspector Berrutti, pero también en distintos documentos oficiales por el Director de Escuelas Urien, y por ex inspectores como F. Rossi, como el gran modelo de la provincia de Buenos Aires, tanto por su escuela de puertas abiertas para adultos como por su ENP.

En otros documentos se puede advertir que Berrutti siempre es nombrado junto a Urien en distintos actos, y calificado como el gran promotor de estas EP y ENP[10]. Esto se aprecia en la fundación de escuelas en distintas localidades de la provincia, y también en distintas publicaciones periódicas[11].

También los cronistas de las publicaciones periódicas aluden a las EP, destacando a la de Avellaneda. Hecho que se repite en otras publicaciones, la cuales son muy elogiosas con la política educacional de Urien y del inspector Berrutti[12], y siempre es la SPE de Avellaneda y sus EP el gran modelo a seguir[13]. La DGEPBA da a conocer cuáles son las primeras ENP, y obviamente invoca primero y a la vanguardia la SPE de Avellaneda y la inauguración de su ENP.

Se habla de EP y de ENP sin decir explícitamente lo más fuerte: La política de la DGEPBA, bajo la dirección de Urien, es liberal, la respuesta a los problemas planteados son nítidamente de una mentalidad liberal: se apela a la buena voluntad de los vecinos. Se sabe que el Estado de Buenos Aires, según su ley de educación, está obligado a establecer un sistema de instrucción pública gratuito para las primeras letras, sin embargo, el director Urien dice que de hecho no se puede abonar más del 50% de lo que demandan los establecimientos educativos. Su respuesta al problema no es más intervención del Estado en busca de recursos, en un contexto donde los terratenientes de la provincia más rica del país hacen alarde de sus riquezas, de sus gastos en

---

[10] "Inauguración de Escuelas Populares", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, Marzo-Abril, 1913, pp. 385-429.

[11] "Instrucción común de la provincia. Acertada gestión del Dr. Urien. (Artículo publicado por el diario *El Día*, de La Plata)", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 849-851.

[12] "La prueba eliminatoria en los exámenes de maestros. (Artículo del diario *Buenos Aires* de La Plata), en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 852.

[13] "Las primeras escuelas de puertas abiertas", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 868.

Europa (se sabe que en Francia nace una frase: "más rico que un argentino"). La idea de cobrar impuestos a la riqueza no existe en los planes de la gestión Urien.

Un buen ejemplo de esta mentalidad liberal, es como piensa uno de los miembros del Consejo de Educación de Buenos Aires, Rafael A. Palomeque, no mira a los terratenientes sino lo que gastan los retardados en las escuelas oficiales; dicho funcionario sostuvo la supresión total de los maestros especiales que insumen, a sus ojos, más de doscientos pesos de las rentas, con grave perjuicio, afirmaba, de la escuela y en detrimento mayor del maestro ordinario y del niño analfabeto. Y el Consejo aprobó este pensamiento que ha quedado sometido a la Honorable Legislatura[14].

No es casualidad tampoco el fuerte predicamento patriótico de la gestión de Urien, quién da todo el tiempo instrucciones a los inspectores para que la educación patriótica impere cada día en las escuelas: izar la bandera, cantar el himno, homenajear a los próceres, etc. Digo que no es casualidad porque la política de las Escuelas Normales Populares que lleva a cabo Urien se fundamenta en un tipo particular de liberalismo. Liberalismo que debe apelar, permanentemente a la patria, porque se le pide a los vecinos que se enriquezcan, que paguen sus impuestos y además cedan su tiempo libre, cedan recursos al servicio del colectivo, es decir, son vecinos liberales patriotas, liberales apóstoles de la educación, liberales altruistas, liberales filántropos, etc. Pero hay algo más para subrayar: se les pide que su práctica patriótica, altruista, etc., sea permanente, y de ninguna manera un acto aislado[15].

Antonio Tassi: en su informe sobre las ENP dice, como un mérito, que los maestros trabajan gratis, es decir, elogia la degradación del trabajo del magisterio: "Y la obra de este personal es tanto más estimable si se tiene en cuenta que la mayoría dicta sus clases gratuitamente, con verdadera abnegación y hay casos en que los alumnos no pagan contribución alguna". Y en otra parte de su informe destaca también el trabajo voluntario y gratuito de la comisión popular que sostiene el gobierno y administración de la escuela: "Pero lo que yo podría traducir es (...) la elevación de miras con que las comisiones populares subvienen a la marcha de las escuelas, dedicándoles gran parte del tiempo destinado a sus propias actividades (…) la palabra de estímulo del Honorable Consejo se impone para comisiones y docentes" [16].

---

[14] "Contra el analfabetismo", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912, pp. 861-862.

[15] "Inauguración de Escuelas Populares", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, Marzo-Abril, 1913, pp. 385-429.

[16] Antonio Tassi, "Informe sobre Escuelas Normales Populares", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Julio-setiembre, 1913, pp. 785.

Al inaugurar la ENP de Morón, el Director de Escuelas Urien, con clara mentalidad liberal, afirma: "Y bien, señores, para resolver problemas urgentes y arduos, puesto que nuestros recursos en este sentido son escasos, por no decir nulos, hemos lanzado a todos los rumbos de Buenos Aires, la idea de fundar escuelas normales populares". Y luego Urien apela al pueblo y al patriotismo del pueblo, es decir, a la intervención de la sociedad civil, no sólo ahora, sino de ahora en más: "Es imposible hacer nada bueno sin el concurso del pueblo, y el pueblo acude siempre a donde se le llama con nobleza y patriotismo.// Queda la obra iniciada señores. Nació del brazo del pueblo y a él le toca cuidarla".

En este mismo sentido, la inspectora seccional de Escuelas, señora Elisa C. de Shultz, afirma, al inaugurar EP y ENP en Morón, lo siguiente: "Esta obra benéfica no debe libarse solo al esfuerzo del Estado y el pueblo que debe velar por su propia prosperidad debe hacer sentir su inteligente empuje encausando la corriente civilizadora hacia ideal común que acentúe la tendencia democrática y cimente el espíritu nacional!".

El presidente de la comisión popular de Morón, Doctor A. Campos Otamendi, ofrece un discurso muy parecido a todos los anteriores cuando dice: "Si bien es cierto que el Estado provee a la educación por medio de una renta que toma anualmente del trabajo de todos los ciudadanos, también no es menos cierto que esa renta no es suficiente y sin embargo el Estado está obligado a completar la educación del pueblo". Es decir, Otamendi habla como lo hace Urien, y desprende, obviamente, la misma respuesta al asunto: "(…) en este dilema el señor Director General con su actual iniciativa a encontrado una feliz solución mientras la obra del filántropo no se presente en este país, a encuadrar la acción oficial como en los Estados Unidos y en Europa, deberá ser el pueblo el que tome esa tarea y su obra, aunque sea modesta, no dejará por ello de ser más meritoria." Pero eso no es todo, Otamendi agrega algo más: distingue al vecino que sólo se ocupa de su propio interés mercantil del otro, como él, que ofrece tiempo y esfuerzo por la causa de la educación popular. En otra parte de su discurso, Otamendi afirma: "En aquella reunión nació la "Sociedad Popular Pro Educación", gesta hermosa, anhelo patriota, grito sentimental si se quiere, pero lo suficiente viril para hacerse oír por sobre la baraúnda de los ruidos de nuestro mercantilismo actual como un anuncio al futuro de que la generación presente no olvida a las duras lecciones del pasado y cumple consciente con el legado histórico de velar por su porvenir". Finalmente, Otamendi subraya que las EP y la ENP se sostienen por la acción popular"[17].

Se pueden desprender algunas consideraciones:

[17] "Inauguración de Escuelas Populares", en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, Marzo-Abril, 1913, pp. 389-394.

Primero, estos documentos hacen ver que el llamado "proyecto Tassi", es decir, la política educacional del Director Urien, se cumple: se narra la reunión de vecinos en distintas localidades de la provincia, de qué modo los inspectores le transmiten a éstos la nueva política educacional de SPE y EP (invocando al Director Urien, y a los modelos existentes de Avellaneda y La Plata), se narra el entusiasmo del vecindario, y cómo en pocos días se forma, en cada una de estas localidades, sociedades Pro Educación Popular, y después se crean las EP, remarcando siempre que son sostenidas por las propios vecinos, socios activos de estas asociaciones.

Segundo, los documentos hacen ver que los vecinos son figuras destacadas, en un caso se trata de un ex legislador en sociedad de Argerich, y en otro de un Doctor en la sociedad de Morón, vale decir, forman parte de la clase dirigente.

Tercero, también se lee que, una y otra vez, en distintos actos de inauguración de las EP el Director de Escuelas, Urien, insiste que el Estado no puede hacerse cargo del sistema de instrucción pública tal como lo obliga el artículo 5to de la Constitución y la ley de educación común de la provincia; y que la respuesta a este problema es la multiplicación de sociedades de educación que tengan el objetivo de fundar EP para adultos y normales para la formación de maestros. Estas mismas palabras son repetidas, con un tono siempre patriótico, entusiasta y feliz, por los inspectores y por los propios miembros de las sociedades Pro Educación Popular en las distintas localidades, es decir, se trata de una política que es ejecutada tal como se señala desde la DGEPBA.

En 1913 el inspector Berrutti deja su cargo y es reconocido su trabajo por la Dirección de Escuelas[18]; y en julio de 1914, el director Urien termina su mandato y es reemplazado por un nuevo director. Al leer la revista oficial de la DGEPBA se aprecia, rápidamente, que los informes y documentos oficiales de la gestión de Julio de 1912 a julio de 1914 son, seriamente, cuestionados.

Al leer la revista oficial de la DGEPBA se aprecia, rápidamente, que los informes y documentos oficiales de la gestión de Julio de 1912 a julio de 1914 son, seriamente, cuestionados.

En agosto de 1914, al mes de iniciarse la nueva gestión, se reproducen capítulos de un libro de un ex inspector de Escuelas, F. Rossi[19], donde se discute la política educacional de Urien.

Rossi elogia la acción popular llevada a cabo por las SPE y sus EP, pero critica a los gobiernos que, según su opinión, no las han comprendido "en todo su alcance y trascendencia", y de hecho con "su injerencia desacertada", malogran "la valiosa, noble, y patriótica cooperación de

[18] Su intervención en la escena pública formando opinión y creando sociedades se mantiene por varias décadas: en 1917 participa de la fundación de la SPE de San Cristóbal en Capital Federal, y en 1933 del Centro Cultural Ricardo Gutiérrez.

[19] Véanse los siguientes artículos: (Rossi, 1914, pp. 853-857; y Rossi, 1915: 20-25).

los vecindarios; y si la "Asociación Popular" no ha sucumbido en la atmósfera asfixiante de funcionarios tan ineptos como vanidosos, se debe a su vigorosa vitalidad" (Fidel Rossi, 1914, p. 853).

Apunta sus críticas a los gobiernos, para después precisar sus observaciones sobre la última gestión, la del Director Urien, y el llamado proyecto Tassi. Rossi sostiene que las ENP no son normales "de hecho porque no se dio cumplimiento al proyecto Tassi", y por lo tanto, "los programas que rigen apenas corresponden y habilitan para alcanzar el título de maestro infantil libre, permaneciendo las tales escuelas en su originario carácter de Academias de Preparación para exámenes de maestro infantil", pero agrega, además, que "la Dirección General no ha querido cumplir hasta la fecha –y van dos años perdidos- las disposiciones relativas, no solo a los programas, sino las concernientes a reglamentación, condiciones de ingreso, personal docente, etc." (Fidel Rossi, 1914, p. 853-855).

El panorama es más sombrío en la década de 1920. El propio Berrutti dice que la ENP de Avellaneda, la escuela modelo de la provincia de Buenos Aires, ha dejado de existir. Y el panorama de las EP de la provincia es sombrío. Berrutti dice, en 1926: "Es cierto que, no hace muchos años aún –en 1913- se echaron las bases de cuarenta y tantas escuelas nocturnas de "puertas abiertas", fundándose para su sostenimiento otras tantas asociaciones populares de educación. Pero, ¿Cuántas quedan de aquellas escuelas, que llegaron a congregar en sus aulas a millares de obreros, hombres y mujeres, en puntos distintos del territorio de la provincia? Doloroso decirlo: las que quedan en pie pueden contarse con los dedos de una mano" (Berrutti, 1932, p. 167).

Al ampliar las fuentes y sumar otros puntos de vistas el cuadro de situación que hacen ver los documentos de julio de 1912 a julio de 1914, dejan de ser tan sólidos; me hacían creer que se había formado una opinión, existía un consenso y los resultados eran los previstos. Esto se desmorona cuando leo en la misma publicación oficial las intervenciones escritas del ex inspector Rossi.

Se ve en la provincia de Buenos Aires un momento de auge de las EP y ENP en los primeros años del siglo XX hasta comienzos de la década de 1920, y luego una declinación. Esto mismo se advierte cuando analizamos los congresos nacionales de SPE. Berrutti será el organizador del

primero y un protagonista de los sucesivos Congresos Nacionales a las SPE, en 1909, 1915, 1921, 1930 y 1941[20].

En los tres primeros Congresos: 1909, 1915 y 1921, vemos una continuidad y una regularidad en el tiempo[21]. Esto se empieza a romper en el Cuarto Congreso que se hace recién en 1930, y a su vez esta discontinuidad se advierte, aún más, en el Quinto Congreso que se realiza, una década después, en 1941.

El número de sociedades que participan de estos congresos nacionales crece invariablemente desde 1909 hasta 1921, y empieza de decrecer en los posteriores.

Sin embargo, se puede observar también que en 1930, se logra uno de sus grandes objetivos de los congresos nacionales de SPE: se crea la Federación Argentina de Sociedades Populares de Educación, bajo la presidencia, obviamente, del mismo Berrutti. También Berrutti fue Presidente del Primer Congreso de Amigos de la Educación de 1938 y del V Congreso Nacional de SPE en 1941.

Si tomamos los datos que tenemos del IV Congreso Nacional de SPE en 1930, se observa que la mayoría de las sociedades pertenecen a Capital Federal. Y si comparamos Capital Federal y Avellaneda, la diferencia es muy amplia, 85 en la primera y 10 en la segunda. Pero si agregamos a Lomas de Zamora que participa con 3 sociedades, podemos observar que Avellaneda tiene un número considerable de instituciones.

Vale decir, se habla de Congresos Nacionales desde 1909, pero el número de sociedades de la Capital Federal es tan superior del resto del país, que de hecho tienen poco de nacionales, y no casualmente, se realizan en la capital de la república.

Para decirlo de una vez, las EP de la provincia de Buenos Aires tuvieron su momento de esplendor durante la gestión Urien, para después entrar en su decadencia.

---

[20] *Primer Congreso Nacional de Sociedades Populares de Educación*, 22, 23 y 24 de julio de 1909. Buenos Aires. Juan Perrotti, Editor, 1910; *Segundo Congreso Nacional de Sociedades Populares de Educación*. Reunido en Buenos Aires los días 5 a 8 de julio de 1915 por iniciativa de la Liga Nacional de Educación. Trabajos y conclusiones. Buenos Aires. Juan Perrotti, Editor, 1916; y *Cuarto Congreso Nacional de Sociedades Populares de Educación*. Reunido en Buenos Aires los días 6 a 14 de Diciembre de 1930, por iniciativa de la Liga Nacional de Educación. Antecedentes. Reseña de la Labor realizada. Conclusiones. Trabajos Presentados. Buenos Aires. Impr. Felipe Gufinkel, 1931.

[21] Analizo los congresos de 1909, 1915 y 1921 con una sola fuente que me brinda el número de instituciones, mientras que en el caso de 1930, tengo varias fuentes de información y todas aseguran cifras distintas: Berrutti habla, en su escrito sobre la SPE, de "más de 150 sociedades", en la reseña que se escribe en el Monitor de Educación Común, se habla "de 140 sociedades adherentes", y el Presidente del CNE, Juan B. Terán, en su discurso de apertura del congreso habla "de 120 sociedades populares adherentes"; pero a su vez, al contar el número de sociedades que enumera la reseña del Monitor, cuento 127 sociedades de educación, clasificadas como SPE, Ateneos, Bibliotecas y Consejos Escolares. El cuadro 4 sirve para tener una idea aproximada del caudal de sociedades que existen y participan, pero si al cruzar varias fuentes las cifras varían sustantivamente, se puede especular que lo mismo podría suceder con los anteriores congresos.

Consideraciones finales

Sin duda, este recorrido me ha enriquecido en mi investigación sobre las SPE y las EP, puesto que ya no soy el mismo: los estudios de los casos de Esquina y Mercedes en Corrientes y el de Lomas de Zamora en la provincia de Buenos Aires me habían convencido, porque los documentos lo decían de modo clamoroso, que siempre fueron sostenidas por los municipios y los Estados provinciales y nacional, sin embargo, esta nueva exploración me hace ver un cuadro más complejo, al ampliar mi campo de observación puedo registrar en otros casos y con otros documentos que esto no era lo que pasaba en otras escuelas bonaerenses. También he advertido que el Estado bonaerense no quiere o no puede abonar más del 50% de lo que necesita el sistema educacional, es decir, que la ley de educación provincial y la ley nacional plantean la gratuidad y de hecho el Estado no puedo garantizarlo. Se suele decir que desde 1903 el Estado está consolidado, sin embargo, esta ventana que abrimos en la investigación lo desmiente. La obligatoriedad y la gratuidad, no es sostenida por el Estado sino que se apela a una voluntad de los vecinos, es decir, aplican una respuesta liberal. Basta leer las estadísticas en 1920 y en 1930 para verificar que dicha respuesta no cumple con sus objetivos.

Siempre estamos en el camino, porque de eso se trata una investigación histórica. Una nueva estación, para seguir con la imagen, me ha permitido ver el objeto de estudio desde otra perspectiva, y llegar a nuevas conclusiones.

Referencias bibliográficas

Berrutti, J. J. (1912). Educación del Pueblo. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, pp. 747-761.

Berrutti, J. J. (1913a). El nuevo año escolar. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Enero-Febrero, pp. 5-15.

Berrutti, J. J. (1913b). La educación de los sentimientos. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Marzo-abril, pp. 339-348;

Berrutti, J. J. (1913c). Educación Republicana. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Mayo-Junio, pp. 616-624.

Berrutti, J. J. (1913d). Escuelas de puertas abiertas. Proposiciones presentadas al Congreso de Pedagógico reunido en Córdoba en diciembre de 1912, José J. Berrutti. *Educación*. Buenos Aires, pp. 213-215.

Berrutti, J. J. (1932). *Escuela y Democracia.* Juan Perrotti Editor.

Daus, F. (1962). *La geografía en la enseñanza elemental de la provincia de Buenos Aires*. Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires.

Katz, R. (1996). *Historia de la educación en la provincia de Buenos Aires*. Talleres Gráficos Gebwn.

Giovine, R. (2008). *Cultura política, ciudadanía y gobierno escolar: tensiones en torno a su definición. La provincia de Buenos Aires, 1850-1905*. Stella.

Herrero, A. y Muzzopappa, H. (2009). La recepción alberdiana en la política educativa de los gobiernos de Julio Argentino Roca. *Perspectivas Metodológicas*, n. 9, año 9, noviembre, pp. 29-45.

Herrero, A. (2011). La República Posible y sus problemas en Argentina. Normalistas e industriales debaten el plan educativo alberdiano de las dos gestiones presidenciales de Julio Argentino Roca (1880-1886 y 1898 y 1901). *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales,* México, D. F. Publicación cuatrimestral de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, n. 80, mayo-agosto, pp. 63-84.

Herrero, A. (2014). Juan Bautista Alberdi pensador de la educación argentina: una invención del roquismo para defender el programa de la república posible a fines del siglo XIX. *Revista Quinto Sol.* Universidad Nacional de La Pampa, Vol. 18, n. 1, enero-junio, pp. 45-67.

Herrero, A. (2014b). La escuela normalista y la voluntad científica de los nuevos educadores. Argentina, 1880-1900). *Perspectivas Metodológicas*, Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús, n. 14, año 14, noviembre, pp.25-47.

Herrero, A. (2018). Las Sociedades Populares de Educación. Una aproximación a su historia, 1850-1930. *Revista Épocas*, Buenos Aires, Escuela de Historia, Universidad del Salvador, segundo semestre.

Herrero, A. (2019). Los usos de Alberdi en el campo normalista. Sociedades de Educación y Escuelas Populares en Corrientes y Lomas de Zamora (1880-1920). *Revista Temas de Historia Argentina y americana,* Enero-junio, n. 27, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Historia Argentina y Americana, Pontificia Universidad Católica Argentina.

Munin, H. (1993). *Historia de la conducción local de la educación bonaerense: 1875-1992.El Consejo Escolar en el sistema educativo bonaerense*. ATE.

Muzzopappa, H. (2015). *Educación y trabajo en el Orden Conservador. Ideas alberdianas y vanguardia normalista.* UNLa-Biblos.

Pinzasz, D. (1993). Escuelas y desiertos: hacia una historia de la educación primaria de la provincia de Buenos Aires. Adriana Puiggrós (Dir.), *Historia de la Educación en Argentina. La educación en las provincias y territorios nacionales (1885-1945),* t. IV. Galerna.

Pinzasz, D. y Pitelli, C. (1997). Las reformas educativas en la provincia de Buenos Aires (1934-1972). ¿Cambiar o conservar? En Adriana Puiggrós (Dir.), Historia de la Educación en Argentina. La educación en las provincias (1945-1985), t. VII. Galerna.

Pinau, P. (1997). *La escolarización de la provincia de Buenos Aires: una versión posible*. Flacso.

Rossi, F. (1914). Escuelas normales populares. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, agosto, pp. 853-857

Rossi, F. (1915). La acción popular. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, enero-febrero, 20-25.

Southewell, M. (2015). Escolarización en el Gran Buenos Aires. En Gabriel Kessler (Director), *Historia de la Provincia de Buenos Aires. El Gran Buenos Aires*, 6. unipe-edhasa, pp. 465-490.

Tassi, A. (1913). Informe sobre Escuelas Normales Populares. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Julio-setiembre, pp. 785-787.

Urien, E. (1914). Reforma del plan de estudios. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Marzo, pp.137-145 y 190-193.

La Sociedad Filosófica Argentina (SAF): análisis de la identidad de un colectivo

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET-FEPAI)

Resumen: La Sociedad Argentina de Filosofía, fundada en 1978, desde su creación hasta la actualidad ha desarrollado una tarea in interrumpida a través de la cual pueden mostrarse sus características identitarias. El trabajo presenta en primer lugar un marco teórico para el análisis de las identidades de los colectivos de pensamiento: los tres modelos de nucleamiento. En la segunda parte se analiza la praxis de la SAF como elemento para la configuración del perfil identitario: el perfil personal de los miembros, el perfil de productos (las publicaciones) y el perfil agencial (las reuniones). Sobre este análisis se establecen los resultados: adhesión teórica a una línea filosófica, adhesión a una cosmovisión y adhesión política general. Esto muestra a SAF como un colectivo pequeño y altamente integrado, autosuficiente y con escaso interés de visibilizarse e interactuar.

Presentación

La Sociedad Argentina de Filosofía, SAF se fundó en 1978[1], es decir, ha cumplido 40 años de vigencia y actividad ininterrumpida, con una serie de actividades, las dos principales de las cuales son sus congresos y sus series de publicaciones. Desde su creación realiza reuniones filosóficas anuales o bianuales, siempre en Córdoba, donde tiene su sede. Después del Tercer Congreso Nacional de Filosofía continuó por un tiempo numerando correlativamente sus encuentros considerándose continuadora del ciclo, si bien al cabo de algunos años abandonó la numeración por un título temático convocante en cada oportunidad. Me he ocupado en otro trabajo de esta serie de congresos, con una descripción general[2]. Estos congresos tuvieron épocas de mayor florecimiento y otras, como actualmente, con participación mucho menor. Sin embargo siempre mantuvieron un núcleo estable consolidado alrededor de sus fundadores y la presidencia de la Dra. Botti, que tuvo el cargo in interrumpidamente desde su ceración hasta 2013 en que se retiró por razones de edad y salud. Además de los congresos cuyas Actas en parte se han publicado, también tiene una considerable producción édita, una revista y libros en colecciones.

[1] Una breve reseña de su fundación y primeros pasos en mi trabajo (Lértora 2018) Se basa en la información proporcionada por su página web y por el Dr. Jorge Roetti.

[2] Cf. Lértora 2019.

Tomando en consideración estas reuniones, así como las membresías y las publicaciones, es posible concluir que se trata de un colectivo bien determinado, con un perfil propio y con una propuesta societaria específica a la que adhieren quienes se asocian, en primer lugar, pero también quienes, sin ser formalmente socios, adhieren a dicho perfil colectivo participando asiduamente en las publicaciones, los congresos y otras actividades societarias. Esta cuestión del perfil identitario presenta algunas problemas historiográficos y requiere un marco teórico que intento trazar a continuación, al menos en primera instancia.

1. El marco teórico: cómo definir la identidad de un colectivo filosófico

Definir el perfil de un colectivo de modo que exhiba adecuadamente un conjunto de notas que caractericen su identidad, no es una tarea sencilla. Más aún, las "identidades" filosóficas son siempre problemáticas cuando no se presentan en forma de "escuelas", "movimientos", "tendencias" o "líneas", es decir, caracterizadas exclusiva o principalmente por sus aspectos teóricos. Las adhesiones teóricas, si bien aparecen de hecho como opciones que cada individuo elige en función de sus intereses y proyectos intelectuales, generan también dos derivas que exceden la adhesión puntual e individual. Una de ellas es que generan una tradición, en el sentido de Gadamer, en cuanto estas posiciones teóricas se presentan como una especie de "concepción heredada" para un colectivo previamente constituido, formal o informalmente, en torno a ellas.

El estudio de estas tradiciones, que pueden institucionalizarse –y de hecho lo hacen habitualmente– es diferente del estudio de la posición teórica misma por un lado, y por otro, de la adhesión puntual de un filósofo particular, pertenezca o no al colectivo.

El modo de formarse colectivos filosóficos, según puede rastrearse en la historia, permite considerar al menos tres formas o modelos.

a) El modelo de nucleamiento alrededor de un filósofo célebre o importante. Se trata de adhesión o al menos interés teórico por el pensamiento de un autor, casi siempre del pasado, aunque también podría ser presente y vivo. Aunque el modelo de la "escuela" suele adscribirse a esta forma, no necesariamente es así, puesto que un colectivo interesado en un autor, no por eso coincide con un colectivo cuyos miembros profesan, personalmente la misma filosofía, rasgo específico de una "escuela" o "movimiento" ("ismo").

Puede considerarse la forma más simple y en general también la más común. Pondré un ejemplo: el kantismo es una línea teórica que obviamente se funda en el pensamiento y los escritos de Kant. Un filósofo concreto puede considerarse él mismo y eventualmente ser también considerado por sus colegas o por los historiadores, como un "kantiano". Para ello su

pensamiento deberá exhibir un conjunto de notas o adhesiones teóricas que sean las de Kant mismo, o cercanas a él por una reformulación con base en él (esto sería más propiamente neokantismo). Hay por lo tanto, un aspecto que podríamos llamar objetivo en el pensamiento de un filósofo que lo hace ser kantiano[3] Considero que la autodefinición del estudiado es, con todo, decisiva para el historiador. Si alguien se manifiesta como kantiano porque considera que tal tesis que asume es exactamente la de Kant, esto es válido para considerarlo un kantiano aunque con las limitaciones propias de una equivocada interpretación de Kant, al menos tal como lo conocen los historiadores. Esto es algo habitual en la historia de la filosofía y ha pasado con casi todos los grandes filósofos, comenzando por Aristóteles.

Ahora bien, esa persona puede sentirse cercana a otros que piensen como él, o de modo más aproximado a él que a otros pensadores, de modo que pueden formar un círculo de adhesión. Podemos suponer que fundan una Sociedad Kantiana. Diríamos entonces que la identidad de ese colectivo está dada por la adhesión explícita al pensamiento de Kant que se proponen estudiar, defender, desarrollar, etc., con diversos niveles de adhesión, pero siempre con un interés especial en él Y no importa si a juicio de otros investigadores independientes lo hacen bien o mal, el perfil fáctico está claro.

Esta situación se repite con adhesiones a otros filósofos, y así las adhesiones a Hegel determinan o impulsan a la creación de una Sociedad Hegeliana, las adhesiones a Tomás de Aquino una Sociedad Tomista, etc. Cuando se trata de un maestro, un guía, un filósofo concreto que ha dejado huella en la historia de la filosofía, la cuestión no parece presentar serios problemas historiográficos. Tanto quienes se consideran discípulos o seguidores, como quienes se interesen por su pensamiento sin coincidir con él, forman colectivos vinculados a ese filósofo y a sus doctrinas.

b) Modelo ampliado. La forma anterior se complica cuando el objeto de adhesión de un filósofo o de un grupo va ampliándose, por ejemplo de Kant o Hegel al idealismo, de Tomás o Escoto a la filosofía cristiana, etc. Con todo, todavía hay elementos para perfilar una identidad que ya no será quizá tan nítida (¿dónde están los límites teóricos del idealismo o los de la filosofía cristiana?) pero que pueden exhibir un núcleo "duro" que las diferencia de otras posiciones (nadie confundiría la filosofía cristiana con el materialismo dialéctico) aun cuando algunos límites aparezcan borrosos.

[3] Pongamos por ejemplo Rodolfo Rivarola, que en su enseñanza en la recién fundada Facultad de Filosofía y Letras de UBA enseñaba a Kant y adhería a sus ideas o al menos a una parte de ellas, aun cuando ciertos historiadores discuten la corrección de dicha interpretación.

c) Modelo global. Cuando un colectivo se constituye con la pretensión de cobijar a toda la filosofía de un lugar en un momento dado, es decir, a todos los filósofos sin distinción, como es el caso de una Sociedad Argentina de Filosofía, según su propio nombre lo expresa, pareciera que la identidad ya no puede ser teórica, o al menos no sólo teórica. Es claro que la globalidad de un colectivo de este tipo tiene niveles. Puede ser más restringida, por ejemplo una Sociedad de Filósofos Porteños, o máxima, una Sociedad Mundial de Filosofía. Lo que importa es que en principio tal propuesta asociativa debe acoger a todos y cualquier filósofo dentro de su rango de amplitud. Digo "en principio" porque justamente las identidades de este tipo de colectivos, de hecho suelen presentar particularidades que –aunque no formal o legalmente– obstaculizan o desmotivan la pertenencia de personas o grupos menores que podrían pertenecer.

Estos "obstáculos" pueden ser formales o informales. Son formales los que constituyen requisitos de membresía: por ejemplo una cuota social demasiado elevada dejaría fuera a personas con recursos escasos; la exigencia de una titulación muy específica (como ser Doctor) sólo permitiría el acceso a un sector del colectivo total presuntamente indicado por el nombre y los objetivos generales fundacionales, y así siguiendo. Otros "obstáculos" son informales y mucho más difusos, aunque reales: dar poca acogida a los temas o proyectos de algún miembro, negarle o poner obstáculos al acceso a cargos sociales, generar actitudes poco cordiales en otros sectores de la membresía, etc. El resultado suele ser el abandono societario y de este modo, de a poco, un colectivo va formando un grupo societario caracterizado por vínculos más personales. A veces éste es un objetivo consciente (aunque casi nunca explícito) en algunos colectivos. Si bien es difícil investigar estos extremos, es conveniente –y a veces necesario– para entender los procesos de acercamiento y distanciamiento de ciertas personas o grupos de un colectivo hacia otro[4].

En este modelo asociativo la identidad debe buscarse en la complexión del colectivo "filósofos": quiénes practican, publican, enseñan, difunden la filosofía. Y por tanto, una sociedad tal pareciera ser inclusivista, un magma donde todas las posiciones pudieran estar representadas. Esto es por ejemplo el caso de AFRA (Asociación de Filosofía de la República Argentina), pero no es el caso de la SAF.

Si bien SAF ha tenido siempre la pretensión de ser una sociedad que abarque a todos los filósofos argentinos, su orientación teórica lo ha impedido. El resultado es que la Sociedad cobija

[4] Como ya lo he analizado en otros trabajos (cf. artículos citados) fue precisamente el caso de SAF y AFRA; si bien el hecho de que algunas personas figuran en SAF primero y luego dejan de aparecer en sus actividades y aparecen formando otra sociedad, los motivos y las relaciones (o falta de ellas) posteriores pueden explicarse por situaciones como las que menciono; y sólo pueden ser conocidas, al menos en primera aproximación, por informes personales que luego pueden ser corroborados por otras vías independientes, como intento mostrar, para este caso, en mi trabajo (2018) cit.

solamente aquellos que hacen o entienden la filosofía de una determinada manera[5]. En otros términos, que "filosofía" se define, de hecho, en un colectivo, por la manera como ese colectivo hace filosofía, es decir, que su propia praxis resulta modélica de la conceptualización disciplinar.

2. La praxis filosófica societaria como nota principal de identidad en el caso de ala SAF

Creo que éste es el punto en que un investigador debe situarse para intentar trazar el perfil de la SAF. Y es lo que intento a continuación. Busco entonces algunas notas mínimas, que exhiban todos sus miembros en alguna medida, a nivel individual y que aparezcan como notorias en el colectivo de un modo no equivalente a como pudieran aparecer en otros.

2.1. Los elementos constitutivos societarios

Un colectivo filosófico tiene tres elementos constitutivos: las personas que lo integran, su producción filosófica y las actividades que realiza. Son tres ejes cuya imbricación da por resultado un perfil identitario suficientemente claro. A continuación se presenta un análisis preliminar, ya que falta profundizar muchos aspectos, de estas tres coordenadas.

2.1.1. El perfil personal: los directivos, los socios y los adherentes

No ha sido posible conseguir un listado completo de los socios de la SAF a lo largo de tantos años. Por lo tanto, sólo es posible presentar datos parciales, obtenidos por información personal o por la página oficial.

Directivos. La SAF cambió muy poco su Directiva a lo largo de sus cuatro décadas de existencia. Hasta 2013 (en ejercicio real, formalmente hasta 2015) su Presidente fue Judith Botti de González Achával; durante unas dos décadas su vicepresidente fue Silvio Maresca. Fueron colaboradores con diversos cargos: Luis López Legazpi, Luis Maltese, Eduardo Shore. Jorge Roetti. Actualmente constituyen su Directiva y colaboradores principales son: Jorge Padrón (Preesidente) y en diversos cargos Jorge Roetti, Carlos Daniel Lasa, Matilde I. García Losada, Esteban Bobadilla, René. R. Smith Cristina Simeone.

Miembros formales. Desde luego son miembros formales o plenos los integrantes de la Directiva. Además el Dr. Víctor Massuh fue Vicepresidente por Buenos Aires y luego miembro honorario (hasta donde se pudo saber, fue el único). Aparte de esto, solo se han podido obtener

[5] Posiblemente se parezcan a los analíticos que, criticando a los no-analíticos, solían desactivar toda redargución posible afirmando al contrario: "lo que usted hace no es filosofía".

algunos datos aislados. Según informe del Jorge Roetti[6], la mayoría de los miembros cordobeses (que no menciona) estaban muy influenciados por el pensamiento de Nimio de Anquín, quien los acerco a la SAF. En un escrito de 2012, la Dra. Botti menciona a Dolores Cossio, discípula de Massuh.

Adherentes. Pueden considerarse tales los asistentes a sus congresos y, con anterioridad, a las Jornadas Nacionales que fueron las primeras actividades de la sociedad. Jorge Roetti ofrece un listado de memoria, de cuyos nombres está seguro aunque tal vez olvidara alguno. Ellos son: Nimio de Anquín, Cesáreo López Salgado, Ismael Quiles, Manuel Trías, Ricardo Maliandi, Eduardo Rabossi, Adolfo Carpio, Eugenio Pucciarelli, Arturo García Astrada, Juan Casaubón, Juan Bolzán, García Venturini, Abel Posse, Víctor Massuh, Alfonso López Quintás, Luis Cencillo, William McBride, Alberto Wagner de Reyna, Franco Volpi, Jozef Maria Bochenski (1978), Mirko Skarica, Hans Lenk (Karlsruhe), Niels Öffenberger (Münster), Pietro Prini, Evandro Agazzi, Ernesto Mayz Vallenilla. Luis Jorge Jalfen, Osvaldo Guariglia y Gregorio Klimnovsky, que también constan, en su mayoría, en la página oficial. Obsérvese que aquí aparecen algunos nombres que luego se separaron de la SAF y constituyeron AFRA, lo que muestra que las adhesiones societarias no son necesariamente estables[7].

Con posterioridad, y en la serie de participantes de congresos, se pueden encontrar los nombres de Arturo Garcia Astrada, Fernando Martínez Paz, Diego F. Pró, Héctor D. Mandrioni, Roberto Walton. Roberto Rojo, Juan A. Casaubón, Miguel Verstraete, Manuel B. Trías, Lucìa Piossek, Alicia Piccari, Susana Gordillo de García Astrada, Augusto Furlan, Julio Méndez.

En un escrito celebratorio de los 35 años de la SAF, en 2012, su Presidente y Directora de la Revista, Judith Botti, recuerda algunos otros nombres de los tiempos fundacionales, aunque los menciona como asistentes a las Jornadas y no como miembros propiamente dichos. Son, entre otros: Ismael Quiles, Eugenio Pucciarelli, Ana María Liotti. Saúl Tovar, Carlos Alemián, Césareo López Salgado, Daniel Vera Murúa, Hermes Puyau, Alberto Vercese, Rafael Virasoro, Mónica Virasoro, Eliseo Pagano. De las etapas subsiguientes menciona especialmente a Víctor Massuh y Dolores Cossio, a quienes ya me referí.

Debe señalarse la adhesión de filósofos extranjeros de reconocido prestigio que acompañaron en diversas oportunidades a los argentinos en reunionesa societarias. Además de los anteriormente mencionados en el listado de los asistentes a las Jornadas, en la etapa posterior

[6] Respuesta a un cuestionario sobre SAF, 2017.

[7] Me he referido en varias ocasiones a esta historia, cf. los dos artículos citados.

a 1980 hay que recordar a Evandro Agazzi, Alfonso López Quintás. Giacomo Giacommini, Michelle Pallottini, Mirko Skarica, entre otros.

El listado, aunque lejos de ser completo, puede ser considerado un muestreo válido de la membresía y adherentes. Varias notas les son comunes: casi todos son –diríamos– profesionales de la filosofía, hay muy pocos ajenos a ella por formación de grado (como Luis Maltese, ingeniero, Carlos Daniel Lasa, abogado). Todos exhiben una carrera filosófica de considerable duración, de continuidad en la línea de trabajo, sean publicaciones, cursos, congresos, etc. Esta línea, si bien es variada en cada caso, tiene un cierto gran denominador común que podríamos describir adecuadamente como una adhesión clara a los temas y los modos de filosofar de la tradición espiritualista, entendida ésta en sentido amplio, es decir, abarcando tanto el pensamiento católico (o cristiano) con sus ramas más conspicuas, como también otras direcciones cuyo común denominador es el rechazo del positivismo, el materialismo y el agnosticismo. Es también una tradición que se caracteriza por una defensa cerrada de la metafísica como disciplina troncal y fundante de todas las demás disciplinas filosóficas. Dentro de esta tradición, sin duda el pensamiento cristiano derivado de los grandes maestros (Agustín, Tomás de Aquino y Suárez sobre todo) lleva la delantera. Incluso los autores que se decantan por formas más actuales del espiritualismo (como Massuh, García Astrada, Verstraete, Mandrioni, Trías) lo hacen en concordancia con las líneas de los grandes maestros. También son compatibles con ese espiritualismo amplio del colectivo las posiciones de otros pensadores que se orientan en otras direcciones (como Pucciarelli, Walton, Rojo). Algunas voces, que se ubican en la línea de la filosofía crítica (como Jalfen o Alemián) son minoritarias y no se presentan como alternativa teórica a la línea mayoritaria, sino en todo caso, un matiz un poco más fuerte de autocrítica a la línea general del colectivo.

2.1.2. El perfil productivo: las publicaciones

La SAF tiene un considerable número de publicaciones a car de su Editorial Alejandro Korn, con sede en Córdoba[8]. El listado completo se presenta en su sitio oficial[9]. Ha producido tres tipos de publicaciones[10]: las actas de sus congresos, una revista y libros de autor individual o colectivo. Sin embargo esta división no es la que sigue la entidad en sus criterios editoriales, sino que las publicaciones se organizan por colecciones temáticas. Estas colecciones son cuatro,

[8] No debe confundirse con la Editorial Korn, de temas varios y populares, con numerosas publicaciones que aparecen en Internet. No se ha podido establecer si este sello editorial mantiene su vigencia legal.

[9] Una presentación preliminar y análisis del pensamiento de algunos autores en mi trabajo.2019 b.

[10] Información en su página web https://sociedad-filosofia.com.

tituladas "Nuevo Mundo", "Reflexiones", "Persona y comunidad" y "Perspectiva". Daré una somera descripción de su contenido.

"Nuevo Mundo" está integrada por dos libros Alberto Wagner de Reyna: *El Privilegio de ser Latinoamericano* (2006) y Víctor Massuh: *Revista América*. Incluye también el material de la *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* (Ns. 1 a 22).

La Colección "Reflexiones" contiene tres libros, dos de autor individual: Nils Öffemberger, *Primeras interpretaciones del mundo de la modernidad* (1997) y Hans Lenk, (2000). *Hacia una Humanidad concreta* (2000). La tercera entrega es un volumen colectivo: *Alberto Wagner de Reyna y sus amigos* (2001).

La Colección "Persona y Comunidad" incluye sólo dos libros de autor individual: Alfonso López Quintás, *Del éxtasis al vértigo. La filosofía y su fecundidad pedagógica* (2004) y Juan Gómez Solís, *El problema del mal y el silencio de Dios* (2006).

La Colección "Perspectivas" es la más nutrida. Se compone de una única Sección titulada "América", con doce tomos publicados entre 1999 y 2008. Estos tomos son: *América: Filosofía, Política y Poder*. Tomo V, 1999; *La filosofía desde América*. Tomo VI, 2000; *El puesto del hombre en el siglo XXI desde América*. Tomo VII, 2001; *Argentina hoy, desde nuestra América*. Tomo VIII, 2002; *América y la idea de la nueva Humanidad*. Tomo IX, 2003; *La misión de la Filosofía hoy desde nuestra América*. Tomo X, 2004; *El tiempo y la incertidumbre ante el Nuevo Milenio desde América*. Tomo XI, 2005; *El problema del mal, uno de los rostros de nuestro tiempo desde América*. Tomo XII, 2006.

Un análisis profundizado de esta colección será objeto de un estudio posterior. Por el momento y en función del objetivo de este trabajo, me referiré solamente a la orientación general de estos títulos.

En primer lugar, los libros de autor individual, que son seis (Nils Offemberger, Hans Lenk, Alberto Wagner de Reyna, Víctor Massuh, Alfonso López Quintás y Juan Gómez Solís) representan el aporte de una mayoría de filósofos extranjeros de orientación espiritualista y, como he intentado mostrar para tres de ellos[11]. En efecto, de los seis autores, los tres con más vínculos personales con SAF, exhiben un pensamiento con notas comunes que coinciden con la dirección teórica postulada por la Presidente de SAF y sus más inmediatos colaboradores.

Alberto Wagner de Reyna es un representante claro de la filosofía cristiana y del interés por los temas relativos a la historia, cultura e identidad latinoamericanas, con una larga trayectoria en

[11] Massuh, López Quintás y Wagner de Reyna, de los cuales hago una presentación bio-bibliográfica en el trabajo 2019 b cit.

Perú, su país natal y a nivel internacional como diplomático. Coincide con el ideario de SAF en estos dos puntos centrales y su adhesión al proyecto societario plasmó no sólo en el libro escrito para ella, sino también en otras actividades en las que participó[12]. Víctor Massuh es uno de los filósofos argentinos más reconocidos y sus numerosas publicaciones, así como su actividad académica y sui gestión institucional por la cultura, especialmente en UNESCO, coinciden con el ideario societario en todos estos aspectos. Su pensamiento político es claramente antimarxista (o, más en general, anti-izquierdista) y crítico del populismo, al que ya en la década del '70 consideraba malsano para la sociedad.

Alfonso López Quintás, un sacerdote español con muchos contactos en el ambiente católico argentino, ha venido reiteradamente e incluso estableció una especie de "grupo de tareas" para difundir su pensamiento, que se orienta sobre todo a los problemas educativos, desde una perspectiva filosófica católica aunque amplia y *aggiornata*. Su activa participación en la SAF es consecuencia de una fuerte aproximación ideológica con su Directiva y con el perfil de los miembros y adherentes. Niels Ofemberger y Hans Lensk se vincularon a la SAF en el marco de un proyecto de colaboración entre ella y un colectivo de filósofos alemanes, por iniciativa de Judith Botti[13], con el propósito de apoyar a los filósofos vinculados a la Sociedad, cosa que en estos dos casos se concretó en sendos libros.

Digamos por último, que los libros colectivos, así como los volúmenes de la Colección "América", tocan temas específicamente centrados en dos preocupaciones que la SAF ha tenido como nucleares desde sus inicios: la situación del hombre en el mundo contemporáneo y el problema de América. Ambos, si bien pueden tratarse en forma histórica y/o teórica –y de hecho así lo hacen muchas contribuciones– el motivo de la elección y el objetivo final es prospectivo y propositivo. En otras palabras, la elaboración teórica (metafísica, antropológica, ética, etc.) no parece tener un fin en sí misma dentro de la SAF, como si ella fuera nada más que un foro para exponer ideas, sino que busca o pretende consensuar líneas teóricas conectadas más o menos directamente, pero en forma clara, con una praxis tanto académica, como cultural y eventualmente política.[14]

---

[12] Me he referido a este punto en el artículo 2019 b cit. Además, en el escrito del congreso de 2012, la Dra. Botti lo menciona reiterada y elogiosamente

[13] La historia de este proyecto es narrada por Judith Botti en el escrito de 2012.

[14] No es ocioso aclarar que los pensadores vinculados a la SAF conciben la política en el sentido tradicional aristotélico, es decir, como la atención a la cosa pública y no estrictamente como política de partidos o electoral. De allí que en general no tengan los reparos que tienen otros pensadores, en participar en actividades bajo cualquier gobierno, si tal actividad y eventualmente los frutos de ella están en consonancia con sus criterios y valoraciones. Es un punto interesante de diversificación en el vidrioso concepto de "intelectual (o filósofo) comprometido", tema en el que ahora no puedo entrar. Lo dejo simplemente apuntado.

2.1.3. El perfil agencial: las reuniones

No se ha podido obtener información completa de todos los congresos realizados, por lo cual se mencionan a continuación los que se pudo conocer[15]. Todos se desarrollaron en las Sierras de Córdoba. Se indica el año y el tema: 1991, "Hombre, educación y cultura"; 2002, "La Argentina hoy: situación y pensamiento"; 2004, "La misión de los pensadores y la filosofía hoy"; 2007, "El problema de la culpa y la responsabilidad"; 2008, "Cómo afrontar el futuro"; 2009, "Creencias. Su sentido y vigencia en el Siglo XXI"; 2010, "Diversos rostros de la violencia en el mundo contemporáneo y pensadores que anuncian, desde la diversidad de perspectivas filosóficas, un nuevo amanecer"; 2011, "La situación de la humanidad en el momento hodierno. Angustias, desconciertos, esperanzas"; 2012, "Poder, Educación, Justicia"[16]; 2017, "Reflexiones sobre la dignidad de la persona humana".

Como puede apreciarse y lo he señalado en varias ocasiones, las reuniones de la SAF siempre tuvieron un tema central que, aunque amplio, no cubre todo el espectro de posibles participaciones. Esta situación no parece haber sido nunca considerada un obstáculo por los organizadores, sino algo natural en la tradición de la asociación y sobre todo en consonancia con sus objetivos fundacionales. Es decir, las reuniones se hacen con el propósito explícito de presentar y discutir trabajos sobre temas que el colectivo mismo considera importantes. Se trata de una sectorialización expresa de los intereses filosóficos. En otras palabras: no cualquier tema de filosofía interesa a la SAF como para ser incluido en sus reuniones; sólo lo son aquellos que el mismo grupo, de una vez a otra, considera relevantes. Este punto es quizá decisivo para la identificación de un perfil societario, pues si bien es natural que una asociación relativamente pequeña y con un grupo directivo estable, tenga una membresía y una producción intelectual sesgada por la opción teórica de sus componentes, la orientación expresa y buscada en las reuniones, que son de convocatoria abierta, muestra el propósito de acercar solamente a una parte bien determinada del colectivo filosófico total: la que adhiere a la propuesta teórica de la membresía.

2.2. Los resultados

En virtud de lo expuesto, y para resumir, presentaré ahora lo que considero rasgos claros e indicadores de la identidad de la SAF como colectivo filosófico. Su perfil entonces, puede

[15] Conforme artículo Lértora 2019 cit., p. 38.

[16] Los Congresos 2010, 2011 y 2012 se anuncian como "Internacionales Interdisciplinarios".

caracterizarse por tres notas en las cuales coinciden, en mayor o menor medida, sus miembros permanentes o asiduos. Además, surgen de los temas de las ponencias en los congresos, de los contenidos de sus publicaciones y del enfoque más general de los miembros de sus sucesivas Directivas, de los participantes en sus encuentros y de los autores que han publicado con su sello.

a) La adhesión teórica a una línea filosófica. Desde el punto de vista filosófico sin duda la SAF se inscribe en la tradición que suele denominarse *philosophia perennis*, con un tratamiento de tipo tradicional de los temas generales estándar y escasa o nula presencia de otros temas, salvo en forma referencial y casi siempre negativa. Se decanta también por un reiterado interés en los temas de pensamiento argentino y latinoamericano, casi siempre en una línea afín a la de Alberto Caturelli.

b) La adhesión a una cosmovisión. Desde el punto de vista más ideológico, que podríamos denominar cosmovisional, presenta un enfoque en general tradicional, enrolado (aunque a veces sólo implícitamente) en la tradición del pensamiento católico, cuyos valores espirituales promueve. Obsérvese que esta nota es obviamente compatible con al anterior, pero no es igual, y no necesariamente es una consecuencia suya, aunque sin duda puede ser una deriva de ella.

c) La adhesión política general. La filosofía no necesariamente se vincula con la política práctica, con la lucha partidaria por el poder o el gobierno de un Estado, pero sin duda sí se vincula, y profundamente, con el quehacer político en su sentido más prístino: la preocupación por la cosa pública. En este sentido todo colectivo que exhiba alguna cohesión de tipo ideológico o cosmovisional, tendrá implícitamente una adhesión política, en sentido amplio, a las posiciones de la política práctica que se vinculen más o mejor con dicha adhesión. Entonces, desde el punto de vista político más concreto, podría decirse que, en general, sus miembros participan de una posición de centro-derecha, nacionalista, anti-izquierdista (sobre todo "anticomunista") y considerablemente antiliberal.

Consideraciones finales

A pesar de esta actividad ininterrumpida y muchas veces a cargo de personalidades nacional e internacionalmente muy reconocidas, la SAF no tiene visibilidad en el panorama de la filosofía argentina y prácticamente no se la menciona en obras de tipo histórico, expositivo o de difusión. Los miembros activos pertenecen (y/o pertenecieron) a instituciones académicas de diverso tipo, CONICET, Universidades Nacionales, Universidades Privadas, otros Centros de estudio o producción filosófica, etc. Aunque muchos de ellos participan también en otros encuentros filosóficos, publican en revistas nacionales y extranjeras, tienen proyectos de

investigación categorizados en los sistemas universitarios, todo esto parece ser una actividad formal laboral independiente o poco conectada expresamente con la participación en la SAF. De este modo, la SAF toma la forma de un núcleo de pertenencia, de un "foro de amigos", un "lugar de encentro" pero sin que se manifieste un interés suficiente de integrarse, como tal grupo, en la vida filosófica argentina. En ese sentido resulta un fenómeno inusual, pues los colectivos en general buscan relevancia, visibilidad y presencia, también como un modo de asegurar su supervivencia. Pareciera –y esta es una hipótesis de trabajo– que siendo una entidad de pocos miembros, que puede subsistir con recursos escasos que obtiene por sí misma sin necesidad de recurrir a otras fuentes (sobre todo oficiales) de financiamiento, es interés del grupo el continuar en esta línea. Dado el relativo escaso poder de reemplazo generacional, habría que preguntarse por su futuro, si bien no muy inmediato, sí dentro de la próxima década. En todo caso, se trata de una situación abierta.

Referencias bibliográficas

Lértora Mendoza, Celina A. (2018). La Sociedad Argentina de Filosofía (SAF) y la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) en sus primeras épocas. Entre la filosofía y la política. Celina A. Lértora Mendoza (Coord.) *Política, Educación y Sociedad en la Filosofía Argentina del siglo XX*. Ed. FEPAI, pp. 57-68.

Lértora Mendoza, Celina A. (2019). Las dos series de congresos nacionales de filosofía: historias paralelas". Celina A. Lértora Mendoza (Dir.) *Filosofía argentina reciente: nuevos enfoques historiográficos*. Ed. FEPAI, pp. 25-59.

Lértora Mendoza, Celina A. (2019 b). Investigación y ediciones de la Sociedad Argentina de Filosofía. Celina A. Lértora Mendoza (Coord.), *Setenta años de filosofía: 1949-2019. XIX Jornadas de pensamiento filosófico. Actas*. Ed. FEPAI, pp. 187-216. E-book: www.bibliotecafepai.org.ar

Una filosofía de lo cotidiano: Luis Jalfen y la Escuela de Filosofía Contemporánea[1]

Sandra Uicich (UNS)

Resumen: Un grupo de pensadores se nucleó, desde comienzos de los ´80 hasta mediados de los ´90, en torno a la *Escuela de Filosofía Contemporánea* o *Escuela de Pensamiento Contemporáneo* de la ciudad de Buenos Aires: Luis Jalfen, Sergio Cecchetto, Jorge Bolívar y Miguel Grinberg, entre otros.
En particular, se recorrerán aquí brevemente los temas y el estilo de un diálogo informal que llevan adelante Jalfen y la cineasta Narcisa Hirsch en el libro *El olvido del ser. Conversaciones en la chacra*. En la apuesta intelectual de Jalfen se desdibuja la solidez de una investigación mediante citas precisas y doctas, o una filosofía en estado puro y abstracto; esto muestra una característica del colectivo estudiado: el modo ensayístico y la "bajada" de la reflexión filosófica a lo cotidiano.

El objetivo de este trabajo es abordar una indagación y una descripción de los modos específicos de reflexión y difusión de temas filosóficos del colectivo denominado *Escuela de Filosofía Contemporánea* de la ciudad de Buenos Aires (o *Escuela de Pensamiento Contemporáneo* de la ciudad de Buenos Aires, o *Escuela de Filosofía de Buenos Aires*, como alternativas). Este espacio nucleó, desde la segunda mitad de los ´80 hasta comienzos de los ´90 del siglo pasado, a un grupo de pensadores entre los que se contaban Luis Jorge Jalfen, Sergio Cecchetto, Jorge Bolívar y Miguel Grinberg. Sus miembros fueron variando a lo largo del tiempo, y participaron además en otros ámbitos tales como el Movimiento *La cultura del futuro*, la revista *Mutantia* y el *Club de Pensamiento*.[2]

[1] La siguiente ponencia presentada en el Simposio, fue editada en formato libro. Alejandro Herrero y Celina Lértora Mendoza (Coordinadores). *Colectivos de pensamiento en temas filosóficos, históricos y políticos.* Argentina siglo XX. Buenos Aires. UNLa-FEPAI, 2019, pp. 121-131.

[2] Sobre estas otras actividades y derivas de los miembros de la Escuela en otros ámbitos, el caso del movimiento *La cultura del futuro* y la revista *Mutantia* es descripto por Alicia Bugallo ("Eco-espiritualidad y eco-política: dos modalidades de la filosofía ambiental, en su primera recepción en la Argentina" (pp. 139-158) en Lértora Mendoza, coord. (2018). El movimiento y la revista se vinculan con el grupo Multiversidad de Buenos Aires. En la presentación de su blog, se lee: "Fundada en abril de 1982 en la capital de Argentina con la orientación de Miguel Grinberg, Leonardo Sacco y Fabricio Simonelli, y el apoyo de 400 seguidores de la revista *Mutantia*. Los tres citados, junto a Luis Jorge Jalfen, Jorge Bolívar, Gabriela Rebok y Agustín de la Riega promovieron previamente (1980/1981) el Grupo de Reflexión llamado ´La Cultura del Futuro´." (Multiversidad de Buenos Aires: http://multiversidad-sur.blogspot.com/2009/04/. Última consulta: 12/12/2019). El perfil de formación y académico de Miguel Grinberg puede leerse en http://multiversidad-sur.blogspot.com/2009/04/algo-sobre-multiversidad-en-la.html. Última consulta: 11/12/2019. Sobre la revista Mutantia ver también https://es.wikipedia.org/wiki/Mutantia. Última consulta: 10/12/2019.

Este trabajo se enmarca en una investigación más general cuyos objetivos son, por un lado, la reconstrucción de la historia del colectivo, de la que sólo hay referencias parciales en algunos pocos textos académicos;[3] y por otro, la identificación de sus aportes originales al ambiente cultural/intelectual de la época y a la filosofía argentina reciente.

En el ámbito de la cultura de la ciudad de Buenos Aires, algunos de ellos desarrollaron una modalidad de educación informal a través de cafés filosóficos y cursos abiertos a todo público, en los que se difundían autores y temáticas filosóficas en espacios de la ciudad como "la casa de la calle Thames" (domicilio oficial de la Escuela durante un tiempo), el bar *El Taller* (ubicado en Serrano y Honduras) y la librería *Clásica y Moderna* (abierta hasta comienzos de 2019 en Callao 892). Las convocatorias a interesados en participar en estos cafés y cursos se publicaban en columnas o agendas culturales, como en el diario La Nación. Entre los asistentes sin formación filosófica se mezclaban alumnos y graduados de filosofía, enriqueciendo los encuentros.

A la par que esta "educación filosófica informal", el grupo organizó eventos en Buenos Aires que contaron con la presencia de reconocidos pensadores europeos de amplia resonancia en los ámbitos universitarios, como Gianni Vattimo, Kostas Axelos, Jean Baudrillard y Fernando Savater. Baudrillard visitó Argentina en 1987 invitado por el *Club de Pensamiento*.[4] Por su parte, el propio Jalfen viajó a Italia invitado por Vattimo.[5]

En particular, se recorrerán aquí brevemente los temas y el estilo de una serie de conversaciones sobre cuestiones filosóficas, estéticas y culturales que llevan adelante Jalfen y la cineasta Narcisa Hirsch en el libro *El olvido del ser. Conversaciones en la chacra*. Este diálogo informal es representativo de la apuesta intelectual de Jalfen, donde se desdibuja la solidez de una investigación mediante citas precisas y doctas, o la seriedad de un trabajo académico que sólo describe una filosofía en estado puro y abstracto; y muestra, justamente, una característica del colectivo estudiado: el modo ensayístico y la "bajada" de la reflexión filosófica a lo cotidiano.

---

[3] Algunas referencias a la Escuela se dan en la ponencia de Celina Lértora Mendoza, "Los tiempos modernos de nuestra filosofía, en Lértora Mendoza, coord. (2007); y en primera persona, por uno de sus integrantes en la "Mesa Redonda: testimonios de vida filosófica (Carmen Balzer, Marcelo Abadi, Jorge Bolívar, Hermes Puyau y Francisco García Bazán)", coordinada por Celina Lértora Mendoza, en la misma publicación.

[4] Sobre esta visita, cfr. la mención de Rubén Ríos de Jalfen y Bolivar como integrantes del *Club de Pensamiento* que invitó a Baudrillard, en: https://riosrubenh.wixsite.com/rubenhriosblog/single-post/2017/09/15/Obituario-para-Jean-Baudrillard. Última consulta: 12/12/2019.

[5] Menciona este viaje en Jalfen y Hirsch, 1995, p. 83.

1. La Escuela

Existen diversas denominaciones para este colectivo: "Escuela de Filosofía Contemporánea", "Escuela de Pensamiento Contemporáneo" o "Escuela de Filosofía de Buenos Aires". No queda claro hasta ahora si el nombre fue cambiando, si variaron sus miembros a través de los años, o si hubo distintos nombres para grupos diferentes con algunos integrantes en común[6]. El contexto en el que comienza sus actividades se vincula con los últimos años de la última dictadura militar en Argentina y los primeros del retorno a la democracia.

Parte de la apuesta de esta "Escuela" consistió justamente en "desescolarizar" la filosofía y en contra de la idea de "universidad" como un modo único de hacer y enseñar filosofía apelando a la unidad, se acercó a la propuesta de la *Multiversidad Abierta de Buenos Aires*, "en el marco de un pensar situado" que incorpora "por un lado, los trabajos de Morin sobre interdisciplinariedad y sistemas complejos, y de Michel Onfray sobre educación popular por otro", con el objeto de "fortalecer la idea de comunidad educativa libre y abierta, fundada en los principios de 'libertad', 'diferencia', 'mestizaje' e 'interculturalidad'".[7]

En 1986 se publica *Ensayos y debates*, en la Serie Confluencia de Editorial Galerna, dirigida por Jalfen, Bolivar y Grinberg.[8] En la contratapa de la publicación se señala: "Los autores de estos ensayos participan de las experiencias de la Escuela de Filosofía de Buenos Aires, un grupo que se propone –entre otros objetivos- replantear las formas de concebir, enseñar y practicar el pensamiento en la Argentina".

Algunos temas y perspectivas que aparecen en esa publicación -que refleja una serie de encuentros que tuvieron lugar entre agosto y octubre de 1983 en la Escuela- son presentados por Cecchetto y Bolivar en la "Introducción": una crítica a la metafísica tradicional pero por otra parte, una reivindicación de la metafísica y el arte como ámbito del juego, de la libertad y hasta del humor; una crítica a la dialéctica y a las lógicas del conocimiento cerradas en la auto-

---

6 En algunos casos, la denominación "Escuela de Filosofía de Buenos Aires" aparece en la autoría de libros (que reflejan conferencias e intervenciones en encuentros organizados por el colectivo); en otros, se distinguen las diferentes denominaciones para espacios distintos, como por ejemplo, en la contratapa del libro de Jalfen (1987), donde lo presentan como director de la "Escuela de Filosofía de Buenos Aires" y de la "Escuela de Pensamiento Contemporáneo" de Mar del Plata, y como "responsable por el 'Club de Pensamiento' de la visita de prestigiosos ensayistas extranjeros".

7 Ver la reseña de este proceso en http://multiversidad-sur.blogspot.com/. Última consulta: 11/12/2019. De allí se toman todas las citas del párrafo. Se desconoce la autoría.

8 La Serie Confluencia se presenta como "Crónicas, testimonios y ensayos que exponen los signos cruciales de esta época de transición". Entre los "Títulos publicados" aparecen: *La generación de la paz (1955-1984)* de Grinberg, *La sociedad del poder* de Bolivar, *Cultura y calidad de vida* de Jorge Romero Brest, *Pensamientos inquietantes* de Jalfen y *Sistemática Abierta* de Kostas Axelos.

confirmación de sus hipótesis; una denuncia del logocentrismo; una denuncia de las manipulaciones del poder en el orden cultural, social o político; una apuesta a la desantropologización de la filosofía, es decir, a volver a pensar en el ser sin tener que referirlo al hombre (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 6).

La tapa y el índice muestran un puñado de nombres de pensadores del siglo XX: Eugenio Trías, Michel Foucault, Fernando Savater, Jean Baudrillard, Clement Rosset, Theodore Roszak, Rodolfo Kusch, Jean-Paul Dollé y el mismísimo Jalfen, comentados por distintos integrantes de la Escuela y discutidos por un interlocutor determinado.[9] Tras el comentario de autor y la discusión se produjeron debates "en los cuales todos los asistentes tuvieron oportunidad de expresarse y de confrontar sus puntos de vista, sin obligación de atenerse a ningún esquema previo que los orientase" (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 5).

De estos encuentros surge, con los asistentes y los expositores, según se indica allí mismo,

> una suerte de comunidad de reflexión llamada 'Club de Pensamiento'. Club que, desde 1984 viene actuando en la sede del Instituto Jung de Buenos Aires en la prosecución de ciclos en los cuales se advierte ya la búsqueda de caminos propios para responder a la crisis del pensamiento occidental. (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 6)

La apuesta de la publicación y de este modo de entender y hacer filosofía se plantea en el párrafo final de la "Introducción":

> Sugerimos al lector que considere este libro como el comienzo de un juego metafísico que a él mismo lo involucra, en la medida que acepte el desafío de la post-modernidad: no se trata de leer para cerrarse en el aprendizaje de sabidurías ajenas. Se trata de leer para abrirse al conocimiento del pensar propio. (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 6)

La Escuela también desarrolló actividades en la ciudad de Mar del Plata. En 1991, la Fundación Bolsa de Comercio de esa ciudad financia una publicación compilada por Cecchetto bajo el título *Discursos apasionados. Calidad de vida, Política y Salud*, en cuyo "Prefacio" (a cargo del Consejo de Administración) se aclara que en 1985 se incorpora "a la Escuela del Pensamiento Contemporáneo en las actividades de la Fundación de la Bolsa de Comercio de Mar del Plata", siendo su director "el prestigioso pensador Luis Jalfen" y siendo docentes "los Licenciados Sergio Cecchetto y Alejandra Tortorelli" (Cecchetto, comp., 1992). En ese prefacio se presenta el desafío de la Escuela: "hacer descender el análisis filosófico, desde sus habituales espacios académicos, a

---

9 Los comentadores son: Lizel Tornay, Fredy Kofman, Rodolfo Hamawi, Marcelo Pérès, Annabel Lee Teles, Anibal Tambone, Eduardo Perugini, Julio Moroni, Juan Carlos Insúa, Leopoldo Kohon, Jorge Bolivar, Enrique Valiente Noailles, Juan Forn, Bruno Viglino, Eduardo Alvarez Tuñón, Sergio Cechetto y Verónica Matta.

las personas interesadas y demostrarles la prioridad que el ser humano tiene en este tipo de evaluación".

La publicación reproduce las intervenciones en una serie de paneles de discusión que Jalfen organizó a fines de 1988 en Mar del Plata bajo el título "Desafíos contemporáneos", convocando a figuras nacionales expertas en distintos temas vinculados a la necesidad de plantear un modelo de calidad de vida.[10] En esos paneles y discusiones se evitaba "el error de construir un curso sobre historia de la filosofía", y se fomentaba en cambio el "discutir animadamente las proyecciones, en el marco del pensamiento de los autores más significativos, extrayendo de ellos lo más sustancial".

En las "Palabras Preliminares" del libro, Cecchetto señala el sentido de estas reuniones públicas: poner en tela de juicio y desnaturalizar las nociones de calidad de vida, política y salud, y "reflexionar sobre ellas sin admitir previamente su carácter necesario y universal, su validez objetiva para todo tiempo y lugar" (Cecchetto, 1992, p. 4). Para ello, la publicación que presenta se coloca "en este camino despoblado, aunque fecundo" (Cecchetto, 1992, p. 4).

En todas estas ocasiones, queda clara la aspiración de este grupo de pensadores argentinos a volver vivible la reflexión filosófica, a convertirla en una *praxis*, a que sea irremediablemente situada, cotidiana.

2. Jalfen

> Las decisiones no se toman hablando sobre ellas,
> sino creando situaciones y asumiendo posiciones
> en que las decisiones se vuelvan ineludibles (Jalfen)

Me interesa rescatar la figura de Luis Jorge Jalfen, en la que intuyo un cierto gesto irreverente para con la filosofía académica en nuestro país. Intuyo también que fue un intempestivo, imposible de encasillar, un provocador con buen "dominio de la escena", un *enfant terrible* o una especie de Heráclito contemporáneo, como lo llama Juan Ignacio Prola.[11]

---

[10] Las presentaciones son compiladas en tres apartados, cada uno de ellos presentado por Cecchetto: "Calidad de vida" (con los textos de Roberto Fernández, Leopoldo Kohon y Jorge Romero Brest), "Política" (con los aportes de Bolívar, Grinberg y Jalfen) y "Salud" (con las presentaciones de los médicos Juan Galindo, Guillermo Nogueira y Luis Chiozza). Al final de cada parte se agrega el debate que tuvo lugar en cada ocasión. Además, en la publicación se reproducen ilustraciones de la artista plástica y coreógrafa Ana Luisa Stok.

[11] Ver "Jalfen el oscuro, o la reencarnación de Heráclito", ponencia presentada por Prola en las Jornadas de Filosofía Argentina y Latinoamericana (UNS, Bahía Blanca, 2006), publicada en Barbosa, coord. (2010); y también en *Culturamas. La revista de información cultural en Internet*, 05/02/2011. Disponible en: https://www.culturamas.es/blog/2011/02/05/jalfen-el-oscuro-o-la-reencarnacion-de-heraclito/. Última consulta: 11/12/2019. Un homenaje a Jalfen en 2001 a poco de su fallecimiento, a cargo de Bolívar, puede leerse en: http://multiversidad-sur.blogspot.com/2009/04/algo-sobre-multiversidad-en-la.html. Última consulta: 11/12/2019.

En la publicación *Ensayos y debates* antes mencionada, Rodolfo Hamawi y Marcelo Pérès se ocupan de su filosofía en el capítulo denominado "Luis Jorge Jalfen: los derechos de la libertad". Lo presentan como fundador en 1979 y director de la Escuela de Filosofía de Buenos Aires. Hamawi afirma que el pensamiento de Jalfen es desarticulador, incluso de su propio discurso: es un tránsito, no un hecho cristalizado. Se ocupa del texto "Los derechos de la nada"[12] donde la verdad se discute en su carácter de construcción, las ciencias naturales se desmitifican como única matriz de intelección del mundo[13] y el método se deconstruye como vía artificial de acceso al ser. Dice Hamawi, comentando ese escrito: "es necesario ubicar a las ciencias como proyecto, como un entramado en el cual el ente es atrapado por el concepto, que lo define de manera unilateral y lo hace ser 'así'." (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 28).

Jalfen postula en el texto que "la filosofía comenzó allí donde debió terminar", con Sócrates, siguiendo así una inspiración tanto nietzscheana como heideggeriana de lectura crítica de la historia de la filosofía occidental y tematizando el concepto de la nada:

> en filosofía la nada es el nombre para el límite, para el carácter esencialmente arbitrario de todo ente. Se trata de la contracara necesaria de lo determinado. Por supuesto que esta limitación de lo existente, o esta restricción del ser, se le escapa a quien trabaja con contenidos concretos. En cambio, para el filósofo, las cosas, además de ser y de ser lo que son, están comprometidas íntimamente con la nada. (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 32)

Marcelo Pérès, por otra parte, tomando distintos escritos de Jalfen, alude en su intervención a la relación entre arte y libertad, y a la nada en sentido positivo, como potenciadora de la libertad, como liberadora de nuevas formas del mundo al producir un estallido del sentido del ente (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 39).

En su apuesta libertaria, Jalfen supo abrir un juego que jugó con sus propias reglas. Por ejemplo, el juego del diálogo fecundo, en un *tête à tête* con otros que pensaron nuestro tiempo, como Borges, Octavio Paz, Juarroz, Savater, Eugenio Trías, Emile Cioran, Kostas Axelos, Jean Baudrillard y Jorge Romero Brest, que aparecieron en sus libros *Occidente y la crisis de los signos* y en *El mundo como diálogo* (Jalfen, 1982; Jalfen, 1991).

Estas ideas de juego, creación y libertad se condensan en el lema "aprender a aprender" que propone Jalfen, según Pérès, en su apuesta pedagógica:

---

[12] Este texto independiente fue reelaborado luego como capítulo V en Jalfen (1987).

[13] "Las ciencias son juez y parte a la vez pues intentan fundamentar sus afirmaciones desde su propio discurso", afirma Hamawi comentando a Jalfen. (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 27).

> Por ser recreación, su enseñanza [de la filosofía] coincidiría con su praxis. Pero, si siempre debe recrearse, ¿para qué sirven los textos metafísicos? Contestando con palabras del autor: no es para ordenar, ni cambiar, ni exponer un cuerpo de saber; sino para vivificar, poner en movimiento, de-enunciar los textos filosóficos (incluso a sí mismo), brindar un tránsito donde se pone en escena un saber del ser. (Escuela de Filosofía de Buenos Aires, 1986, p. 42)

A propósito de esta idea de puesta en escena, la publicación de 1995 *El olvido del ser. Conversaciones en la chacra*[14] trata de "bajar del pedestal" al pensamiento filosófico: Jalfen y la cineasta Narcisa Hirsch mantienen una serie de charlas informales a lo largo de varios días en una chacra de la Patagonia argentina, en las que pasan revista a diversas tesis de la filosofía contemporánea sin preocupación por la cita minuciosa, sin cuidado por la firmeza del argumento.

El punto de partida es la idea de que la filosofía debe "ayudar a vivir", debe ser un pensar de lo cotidiano. Jalfen intercambia y discute con su amiga un conjunto de impresiones sobre distintos pensadores: habla de la idea de "muerte de Dios" de Nietzsche (p. 12), de la rehabilitación de la diferencia y la multiplicidad (p. 15) que desemboca en el pensamiento débil de Vattimo (p. 16), de Heidegger y su afirmación "*la ciencia no piensa*" (p. 26), de si los animales tienen o no moral, y se pregunta *"¿para qué nos hace falta la moral?"* (p. 31) si el orden del ser no se corresponde con el orden del deber-ser (p. 32).

Afirma que "estamos de alguna manera saliendo del humanismo" (p. 76) y apuesta a "hacer el esfuerzo por desantropologizar" buscando refugio en las prácticas del arte (p. 78). También discute la fe en el tiempo pensado con carácter progresivo, tan propia de Occidente (pp. 42-46); denuncia que "no se le puede sacar una foto al sentido" (p. 52), que no hay mapa de acceso a otro "estar" (p. 55), y que "no conviene pensar a partir del sujeto" (p. 53), que hay que evitar el subjetivismo (p. 71), y vivir sin la presión de la Verdad: para Jalfen, la tarea del pensar es esta descompresión del Ser, un modo estético de vivir, un alivio de la Verdad: "hay que quitarle al ser el deber" (pp. 54-55).

A lo largo de las conversaciones, va de la filosofía de Osho a la de Kant, de Alan Watts a Feyerabend, y también menciona a Kusch, a Foucault, a Calvino.

Esta polifonía de voces modula cada una de las reflexiones filosóficas de Jalfen, no sólo en estas conversaciones en el paisaje agreste del Sur, sino también en las distintas publicaciones rescatadas de viejos estantes y en los recuerdos grises de quienes compartieron con él ese tránsito

[14] Jalfen y Hirsch (1995). Todas las páginas indicadas en los párrafos que siguen fueron tomadas de esta edición.

despiadado por los caminos despoblados del nihilismo contemporáneo. Intuyo que esos caminos se volvieron fecundos gracias a su decir y su hacer.

Referencias bibliográficas

Barbosa, S. (2010). *La cultura filosófica en la Argentina del siglo XX. Actas de las Jornadas Nacionales de Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana.* Ediciones FEPAI. CD-ROM.

Cecchetto, S. (1992). *Discursos apasionados. Calidad de vida, política y salud*. Fundación Bolsa de Comercio.

Escuela de Filosofía de Buenos Aires. (1986). *Ensayos y debates*. Galerna.

Jalfen, L. J. (1982). *Occidente y la crisis de los signos. Diálogo con pensadores de nuestro tiempo*. Galerna.

Jalfen, L. J. (1987). *El compromiso con la libertad*. Galerna.

Jalfen, L. J. (1991). *El mundo como diálogo, 1975-1990*. Catálogo.

Jalfen, L. J., y Hirsch, N. (1995). *El olvido del ser. Conversaciones en la chacra*. Galerna.

Lértora Mendoza, C. (2007). *XIII Jornadas de pensamiento filosófico argentino: evolución de las ideas filosóficas 1980-2005*. Ediciones FEPAI.

Lértora Mendoza, C. (2018). *Política, educación y sociedad en la filosofía argentina del siglo XX*. Ediciones FEPAI.

Simposio

Cultura material e información: claves del debate contemporáneo en filosofía de la técnica

Coordinado por Diego Parente (CONICET-UNMdP)

El presente simposio reúne a los integrantes del proyecto PICT AGENCIA 0334 (actualmente en curso) dedicado a indagar una serie de problemas ontológicos, epistemológicos y axiológicos de los artefactos técnicos. En paralelo incluye también a varios investigadores anclados al proyecto de investigación "Cognición y artefactos" (2019-2021) afincado dentro del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. El objetivo principal del simposio es discutir una serie de cuestiones cruciales para la filosofía de la técnica contemporánea tomando dos ejes vertebradores: cultura material e información. Estos ejes conforman, en verdad, el lenguaje común o koiné a partir del cual se discute hoy dentro del área tanto interrogantes de orientación teórica como práctica-política. Por un lado, esta propuesta de simposio procura reconstruir y evaluar críticamente las implicaciones de la noción de "cultura material" tal como es recepcionada actualmente en nuestro área disciplinar, al tiempo que se explora su rol en la apertura de un nuevo vocabulario de análisis. En este sentido se abordan cuestiones ligadas a la materialidad tales como la teoría inmanentista de los artefactos, el giro posthumanista/materialista en ciencias humanas, la conexión entre Marx y Simondon, entre otras. Por otra parte, resulta evidente que la noción de "información" es central para cualquier indagación sobre nuestro presente tecnológico y las diferentes problemáticas que éste conlleva. En cuanto paradigma de época, la idea misma de "información" filtra nuestros modos de autocomprensión (mediados por las redes sociales que producen, circulan y hacen consumir "información"), así también como los nuevos modos de dominación y las nuevas formas de conocimiento articuladas –por ejemplo- en los sistemas de Inteligencia artificial. En resumen, el presente simposio procura brindar una perspectiva pluralista, interdisciplinar y actualizada sobre el papel de estas dos nociones fundamentales en el debate contemporáneo con el objetivo de iluminar algunas dificultades cruciales para las formas de vida contemporánea.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Diego Parente (CONICET-UNMdP), Luciano Mascaró (CONICET, UBA, ANCBA-CEF), Emiliano Campoamor (UNRC-UPC), Aldana D'Andrea (UNRC), Javier Blanco (UNC), Diego Lawler (CONICET-SADAF), Daniel Bergamaschi (UNMdP), Francisco Casadei (UNMdP), Ernesto Román (UNMdP), Carina Briggs (UNMDP), Ayelen Cavalli (UNMDP-CONICET-UNAM) y Tomás Javier Carrozza (UNMdP).

Hormigón y modernidad: una ontología de entrelazamientos

Ayelén Cavalli (AAdIE-UNMdP-CONICET)

Resumen: En el presente trabajo se realizará un breve recorrido por la experiencia de un grupo investigadores en torno a la elaboración del hormigón, entendiéndolo como material fundamental en la construcción de la modernidad y destacando los aportes críticos que pueden brindar a las discusiones en torno a la cultura material desde una perspectiva de la "ontología de entrelazamientos".

Hormigón y modernidad

Durante el año 2015, una arquitecta, un arqueólogo y una curadora de arte se pusieron de acuerdo en iniciar una serie de trabajos colaborativos entorno a la elaboración del hormigón. A partir de dichas experiencias destacan tres gestos o momentos en el contacto con los materiales: recolección (*Gathering*), aplanamiento o alisado (*Flattering*) y curado (*Curing*). El objetivo de centrarse en dichos gestos fue proponer "una historia alternativa del hormigón que busca discutir tanto su supuesta solidez como su papel fundamental en la construcción de la modernidad" (Harkness, *Et. Al.*, 2015, p. 309)

Si bien es difundida la idea del hormigón como producto de la modernidad reciente, los arqueólogos han encontrado evidencia de la existencia del material hasta ahora en el año 6500 a.C. y el primer uso registrado del material en Europa es del año 5.600 a.C. en el Danubio. Asimismo, la modernidad del hormigón es constantemente desafiada por sus orígenes volcánicos y el oficio de su fabricación: el hormigón siempre corre el riesgo de volver a caer en sus orígenes artesanales ligados a la tierra, y solo la vigilancia constante del cemento y la industria conserva su nombre asociado al "progreso". Dicha aura moderna aleja al hormigón de la esfera de lo "tradicional".

El trabajo colaborativo en torno a la fabricación de este material destaca un "patrón de movimiento", lejos de ser un objeto estático, el hormigón emerge del mezclar y girar que liga sus elementos. En la experiencia de reunir los componentes, los investigadores (a pesar de su inexperiencia en el oficio de la construcción) comienzan a percibir las necesidades mediante las texturas, el olor, el color: "el hormigón parece sediento", sostienen antes de agregarle más agua a la

mezcla. “El hormigón emergió como si hubiera crecido dentro del molde, desde adentro hacia fuera”, sostienen. (Harkness, *Et. Al.*, 2015, p. 311)

A Partir de aquí se realiza una distinción del hormigón como “objeto” y como “cosa”, siguiendo ciertas apropiaciones que Ingold (2010) realiza de Heidegger (2001). Mediante el desarrollo de conocimientos científicos, profesiones e instituciones, se procuró la “preservación” de las “cosas”, retirándolas del mundo de la vida y convirtiéndolas en “objetos” parte de colecciones. Esto implica un procedimiento que procura interrumpir cualquier transformación material a fin de conservar el objeto, catalogándolo y fijando su significado y trayectoria. Asimismo, dichos repositorios se constituyeron con la pretensión de ser el fundamento material de la historia, una historia que niega la propia dinámica y apertura de su trayectoria material.

Siguiendo a Whitehead, Ingold propone poner el foco en la "concrescencia" de los elementos, es decir, la fusión o el crecimiento conjunto de partes originalmente separadas en algo distinto. En consonancia, Ingold (2010, p. 4) sostiene:

> El objeto se encuentra ante nosotros como un hecho consumado, congelado, compuesto por superficies externas a nuestra inspección. Se define por su propio "exceso de ganancia" en relación con el entorno en el que se coloca. La cosa, por el contrario, es un "paso", o mejor dicho, un lugar donde varios eventos se entrelazan. Observar una cosa no es ser bloqueado en ella sino ser invitado a la reunión.

En esta línea, los autores explicitan un acercamiento al material a partir de una percepción estética, enfatizando un compromiso sensorial con los materiales y haciendo alusión a la Poesía concreta y otras formas artistas contemporáneas neo-concretas. Sin embargo, a diferencia de dicha perspectiva estética, el hormigón se ha posicionado como expresión de modernización, desarrollo urbano y progreso, mediante la creación de grandes obras de infraestructura como monumentales rascacielos, carreteas, represas, etc. Como metáfora de la solidez y durabilidad del proyecto de la modernidad, el hormigón ha sido utilizado en grandes complejos habitacionales, pretendiendo resolver aun las carencias de los sectores más pobres de la sociedad. Existen debates sobre el rol positivo, en términos de democratización del acceso a la cuidad, por ejemplo, y perjuicios como las emisiones de CO_2 y los niveles de contaminación generados por la producción industrial de este material. Sin embargo, se puede encontrar cierto consenso en el discurso modernizador que conlleva, el cual los autores asocian al gesto de “aplanar” o “alizar” y, en segundo lugar, a la necesidad de sostener la metáfora de solidez y durabilidad de la modernidad, aun cuando los procesos de cuidado, cura y otros tipos de tratamientos (tercer gesto), muestran la vulnerabilidad constante del material. Aquello expresado como fragilidad no es otra cosa que un momento más en la historia y el devenir del hormigón: los escombros y la

ruina. Este estado lejos de clausurar toda posibilidad de existencia, mediante la reutilización de los supuestos desechos, se reintroduce a los escombros en una nueva dinámica de elaboración del hormigón, mostrando al material en movimiento.

Antropoceno y hormigón

En los últimos años, en un contexto signado por el cambio climático se han incrementado los debates en torno a la posible existencia de una nueva era geológica, denominada Antropoceno, la cual tendría como uno de sus elementos centrales el impacto del desarrollo de ciencia y tecnología en el contexto de la Revolución industrial sobre los mayores procesos y ciclos del planeta. El término Antropoceno, acuñado en el año 2000 por el científico holandés premio Nobel de química Paul Crutzen, si bien procura generar un puente entre los debates en ciencias naturales y ciencias sociales y humanidades ha recibido varias críticas. Una de las principales señala los peligros de poner el acento en la responsabilidad de la acción humana de forma amplia e indiferenciada, lo cual invisibilizaría relaciones sociales y procesos históricos. Algunos autores sugieren otras denominaciones, según el lugar donde se coloque el énfasis de su abordaje. Entre ellos, se pueden mencionar los casos de "Capitaloceno", para dar cuenta en clave histórica de la era del Capital (Moore, 2016), y "Plantacionoceno", que destaca la relevancia de la economía de plantaciones como expresión del Colonialismo de las potencias de ultramar a partir del siglo XV (Haraway, 2015; Haraway, Tsing & Mitman, 2019).

Por su parte, Cristian Simonetti sostiene que, independientemente de lo que decida el Grupo de Trabajo Antropoceno entorno a la existencia de una nueva era geológica, no hay duda que el hormigón ocupa un lugar único en el pensamiento antropocénico moderno. En este sentido, se destaca particularmente la sorprendente similitud entre la fabricación de superficies lisas de hormigón y la visión de la historia de la Tierra como compuesta por la superposición de estratos sólidos. Dicha estratificación define la arquitectura moderna de los procesos históricos. Estos son los mismos estratos que, desde un ángulo arquitectónico más explícito, actualmente dominan la forma en que los procesos históricos se entienden en los discursos de la modernidad, mientras hablamos de unidades sucesivas en las historias del universo, de la vida y de la humanidad (Simonetti e Ingold, 2018)

Si bien existe no aun un acuerdo en determinar cuál es la fecha de origen del Antropoceno, existen cierto consenso en señalar el desarrollo industrial europeo como un factor determinante. Particularmente, la historia de la tierra es narrada a partir del canto rodado, por algunos de los líderes que intentar determinar dicho origen, como Zalasiewicz. Simonetti, en cambio, decide

hacerlo mediante una piedra extraída industrialmente, hecha de óxido de calcio y dióxido de carbono. Y nos invita a preguntarnos: "¿Cuántos planetas se podrían imaginar? dependiendo de qué piedra elijamos" (Simonetti, 2017, p. 92).

La piedra caliza, la elegida por el antropólogo chileno, representa alrededor del 10 por ciento de todas las rocas sedimentarias y se extrae casi en todas partes del mundo, la utilización de la misma se remonta a usos con datación a más de 8.000 años atrás. Actualmente, posee diversas aplicaciones industriales, como la producción de acero y cemento, constituyéndose uno de los materiales más importantes en la construcción de la Modernidad, con innumerables aplicaciones (plástico, papel, tinta, pintura, vidrio, y caucho, así como algunos alimentos).

Asimismo, la piedra caliza posee los mismos componentes que nuestros huesos y, al igual que el origen de la vida, salió del océano:

> Movida por fuerzas tectónicas y se compone de esqueletos de organismos marinos fosilizados. Siendo un proceso que todavía está en marcha, la formación geológica de piedra caliza se remonta 542 millones de años a un aumento repentino en la concentración de calcio en los océanos de la tierra, posiblemente desencadenado por una combinación de erosión y actividad volcánica. Esta concentración de calcio resultó en un proceso de mineralización (esqueletización) en organismos de la llamada explosión cámbrica, donde esencialmente todos los animales mayores aparecieron en el registro fósil y que posteriormente llevado a la aparición de nuestros vertebrados antepasados, que lentamente salieron del océano. En palabras de Rachel Carlson, 'nuestros esqueletos endurecidos con cal son una herencia del océano rico en calcio de la época del Cámbrico " (1950: 13-14). Como los organismos marinos, nosotros los humanos también son "criaturas de cal" (2017, p. 93).

Siguiendo a DeLanda (1997), en su texto "A Thousand years of non linear history", Simonetti explica como dicha mineralización se ha interiozado y exteriozado varias veces durante la evolución: "Al quemar los exoesqueletos de las criaturas marinas a altas temperaturas para producir cal y cemento, los humanos han creado su propio exoesqueleto, para proteger aún más el suave tejido que soportan sus endoesqueletos" (p. 93)

Co-evolución, simbiosis y afinidad inter-cósica

Es posible realizar una lectura de la propuesta de Simonetti en términos de co-evolución, ya que es dable, a partir de piedra caliza, trazar una trayectoria co-evolutiva del desarrollo geológico de la tierra, de los animales humanos y de la infraestructura moderna. Esto implica tanto los aportes desde la biología, que muestra la interacción entre diversas especies, mediante su

acoplamiento estructural generando un vínculo de co-construcción, como en relación a la co-evolución humano-técnica que aborda la filosofía de la técnica mediante la teoría de nichos de las relaciones entre organismos y ambientes (Richerson y Boyd 2005). Dicha perspectiva rompe con la concepción unidireccional, que descansa en la teoría de la acción y agencia técnica intencional, al tiempo que concibe a la existencia humana como fija y ahistórica.

En dicha línea, se pueden encontrar cierta afinidad con las nociones de *cyborg* y simbionte, trabajadas por autores como A. Clark, F. Broncano, D. Haraway y S. Plant. Dicho muy sencillamente, Lynn Margulis describe el origen de las eucariotas mediante sucesivas relaciones simbióticas entre diferentes bacterias que desembocaron en la más extrema relación simbiótica, la simbiogénesis, la cual considera a los procesos simbiogenéticos la principal fuente de novedad biológica. En esta línea, Plant destaca el carácter simbionte de la vida, como un flujo bacteriano, que visibiliza los límites de las concepciones modernas de vida y cuerpo individualizados. Si el término "simbiosis" refiere a una relación o asociación íntima de organismos de especies diferentes para beneficiarse mutuamente en su desarrollo vital, se podría decir que en la propuesta de Plant se encuentra una simbiosis *cyborg*, donde se multiplican las asociaciones entre lo orgánico e inorgánico. El silicio aparece como el elemento conectivo de diversos modos de existencia, que tejen estrategias simbióticas de supervivencia:

> El 95 por ciento del volumen de la corteza de la Tierra está compuesto de silicatos que son vitales para los procesos que alimentan tierra y plantas. En los humanos, el silicio funciona en las células de los tejidos conectores y contribuye al crecimiento de los huesos y las uñas y, además, se encuentra en baterías, animales y algunas plantas, como los bambúes y las cañas. Quinientos años de modernidad se difuman cuando el tejer de esteras de bambú converge con la manufactura de los juegos de ordenador en las calles de Bangkok, Tapei y Shanghai. Los enlaces de silicio ya estaban allí. (Plant, 1998, p. 246)

Siguiendo la etimología de la raíz griega de simbionte: "vivir-con", encuentro afinidad entre los aportes recién mencionados de Plant y los desarrollos de Haraway. En 2017 Haraway (2019) publica lo que podríamos llamar un tercer manifiesto, que expresa la necesidad de una alianza multiespecie fundacional de una civilización: el Chthuluceno en oposición al denominado Antropoceno. Chthuluceno proviene de dos raíces griegas que "juntas nombran un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con respons-habilidad en una tierra dañada". La propuesta de este tercer manifiesto parece haber expandido los límites que definían al *cyborg*, radicalizando su propuesta Haraway propone pensar en ensamblajes

interespecie que constituyen "holobiontes"[1] (nuevamente resuena Margulis) y se expresan en nuevas formas de parentesco mediante formas concretas de "activismo-arte-ciencia", para afrontar recíprocamente los problemas, trazar sociabilidades y materialidades.

Particularmente, una de las repercusiones del enfoque co-evolutivo en el campo de la arqueología puede verse en los trabajos de Hodder (2012) y Knappett (2011). Por su parte, en la idea de co-dependencia de Ian Hodder encontramos un abordaje inter-cósico que se distancia de posiciones constructivistas sociales y nos invita a escuchar a los materiales (Ingold, 2007) y "pensar a través de las cosas" (Henare, Holbraad, Wastell, 2007)

> … la química orgánica de las plantas y las interacciones entre harina, agua y bacterias pueden ser conectadas con el uso de hornos y planchas en diferentes partes del mundo. Las cosas se conectan juntas funcionalmente con la meta de hacer pan a partir de plantas, y si bien algunos autores demuestran que otros factores sociales (…) están involucrados en la elección tecnológica de hornos y planchas, hay afinidades, affordances, dependencias entre las cosas que también juegan un rol. La química de las cosas penetra y crea mallas de conexión y dependencia dentro del entramado humano (Hodder, 2012, p. 56).

Una ontología de entrelazamiento

En las discusiones planteadas por R. Harkness, C. Simonetti y J. Winter, entre otros, resuena la propuesta de Ingold de una "ontología de entrelazamiento", donde se dan variaciones continuas como un ritmo resultante de solidificación y fluidificación, diferencia y repetición, espacio y tiempo. Desde esta perspectiva, se buscó mostrar que los "fluidos sólidos" ejemplifican que la materia y el significado no deben entenderse como expresión de la falta dicotomía entre naturaleza y mente, "por el contrario, en el mundo en devenir, materia y significado siempre emergen juntas" (Simonetti e Ingold, 2918, p. 20). Con ecos a Whitehead, Ingold propone una ontología que toma "el crecimiento o la concrescencia como condición fundamental de los seres y las cosas. En un mundo que siempre se está superando, es efectivamente necesario disolver las fronteras entre lo inorgánico y lo orgánico" (Hallam & Ingold, 2014, p. 3).

La perspectiva ontogenética de Ingold intenta correr el foco de las "filosofías del ser" hacia las "generaciones de seres", esto implica una dimensión temporal del llegar a ser. La aproximación ecológica y procesual ingoldiana, que destaca la relación de los procesos de conciencia (*awareness*) y los movimientos de los materiales en la generación de formas de entendimiento, se

[1] Lynn Margulis fue quien acuño el término "holobionte" para referirse a entidades formadas por la simbiosis de diferentes especies que dan lugar a unidades ecológicas.

reconoce afín a la obra del filósofo francés Gilbert Simondon, particularmente a su teoría de la individuación.

Una ontología de entrelazamiento se distancia de la objetivación moderna del mundo, para pensar los materiales y su co-evolución con diversos modos de existencia en términos de afinidad inter-cósica, donde las *affordances* materiales habilitan y restringen relaciones simétricas entre lo orgánico y lo inorgánico, entre naturaleza y técnica, biología e historia.

Dicha perspectiva, acerca las discusiones ontológicas al terreno de la ética y la polítca, ya que nos invita a preguntarnos: ¿cuánto más arriesgaremos en reducir el presente a los enredos producido por una especie en particular? ¿Cómo sería como escribir desde el punto de vista de un caracol marino, en lugar de un humano? ¿Lo harían ellos? ¿Cuáles son las consecuencias de las narraciones triunfalista del progreso industrial y científico de la modernidad? ¿Qué mundos posibles podrían habilitarse al dar paso a la impermanencia de las superficies? (Simonetti, 2007)

Referencias bibliográficas

De Landa, M (1997). *A Thousand years of non linear history*. Zone Books.

Hallam, E. & Ingold, T. (Eds.) (2014). *Making and growing. Antropological studies of organisms and artefacts*. Ashgate Publishing Co.

Haraway, D.; Tsing, A. & Mitman, G. (2019). *Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing*. Edge Effects Magazine with support from the Center for Culture, History, and Environment in the Nelson Institute at the University of Wisconsin-Madison. Disponible en: https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf

Haraway, D (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno.* Editorial Consonni.

Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, pp. 159-165

Harkness, R.; Simonetti, C. & Winter, J. (2015). Liquid Rock: Gathering, Flattening, Curing. *Parallax*, 21:3, pp. 309-326, DOI: 10.1080/13534645.2015.1058885

Heidegger, M. (2001). *Poetry, Language, Thought*. Harper Perennial Modern Classics.

Henare, A.; Holbraad, M.; Wastell, S. (Eds.) (2007). *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Routledge

Hodder, I. (2012). *Entangled. An archaeology of the relationships between humans and things.* Wiley-Blackwell.

Ingold, T. (2010). Bringing Things to Life. Creative Entanglements in a World of Materials. *Realities Working Papers* 15 (2010): 1–14

Ingold, T. (2007). Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, 14 (1). 1–16 Cambridge University Press. DOI:10.1017/S1380203807002127

Knappett, C. (2011). *An Archaeology of Interaction. Network Perspectives on Material Culture and Society*. Oxford University Press.

Moore, J. W. (2016). Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism. *Sociology Faculty Scholarship*. 1. Disponible en: https://orb.binghamton.edu/sociology_fac/1

Plant, S. ([1995] 1998). *Ceros+Unos. Mujeres digitales y la nueva tecnocultura*. Ediciones Destino.

Richerson, P. J. y Boyd, R. (2005). *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. University of Chicago Press

Simonetti, C. (2017). Limestone. En Karkness, R. (Ed.) *An Unfinished Compendium of Materials. Knowing from the inside*. University of Aberdeen. Pp. 92-95

Simonetti, C. & Ingold, T. (2018). Ice and Concrete: Solid Fluids of Environmental Change. *Journal of Contemporary Archaeology* 5.1 19–31. https://doi.org/10.1558/jca.33371

Simonetti, M. y Espiriti Santo, D. (2016). Entrevista a Tim Ingold. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 48, Nº 4, 2016. Pp. 487-502.

Simposio

Ensanchando las fronteras de la filosofía clásica de la mente: nuevas perspectivas

Coordinado por Carolina Scotto (IDH-UNC-CONICET)

La filosofía clásica de la mente arraiga en la visión moderna según la cual las capacidades mentales humanas nos distinguen nítidamente de otras criaturas, de los productos creados por ellas y de nuestras características biológicas y socio-culturales. En dicho marco se han suscitado innumerables cuestiones acerca de la relación entre la mente y el cuerpo, la conciencia, el autoconocimiento y la agencia racional, la expresión lingüística de los contenidos mentales, la comprensión ordinaria y la explicación científica de lo mental, entre otras. Una variedad de problemas metafísicos, epistémicos y semánticos, estimulados por los avances científicos en el siglo XX, dieron lugar a perspectivas teóricas cada vez más sofisticadas. Sin embargo, los desafíos planteados por el desarrollo tecnológico y las extensiones de las capacidades mentales mediante artefactos inteligentes, los nuevos conocimientos acerca del funcionamiento del cerebro y acerca de los procesos y mecanismos de la cognición humana así como los estudios comparados en diversas áreas (psicología, lingüística, inteligencia artificial, etc.), originaron nuevos enfoques de signo post-cartesiano o post-cognitivista. Con el nuevo siglo, la explicación de diversos fenómenos que habían sido enfocados con los presupuestos y las herramientas de la perspectiva clásica, sufrieron cambios que renovaron notablemente la disciplina y la situaron en un marco interdisciplinario cada vez más aceptado y desafiante. En este simposio vamos a discutir algunas de las cuestiones que inquietan a los filósofos en la era post-cognitivista, asumiendo, desde ya, que muchas de esas cuestiones pueden ser rastreadas en las discusiones clásicas en la disciplina, otras revitalizan discusiones que se habían considerado resueltas con los avances en las ciencias cognitivas del siglo pasado, y por fin, nuevos desafíos ponen de relieve que las herramientas conceptuales y teóricas disponibles parecen todavía inadecuados. Los temas que serán discutidos son los siguientes: de qué manera el autoconocimiento, es decir, la capacidad para conocer de manera transparente la propia mente, se vincula con la agencia racional (Lawler); cómo la adopción de un enfoque reduccionista de la conciencia puede preservar un nivel explicativo no físico de la conducta humana (Zeller); si es o no posible dar cuenta, a la luz de la evidencia psicológica, de la capacidad para decidir libremente cómo actuar (Zárate). Otro grupo de trabajos abordará el debate meta-teórico acerca de algunos modelos propuestos para ampliar las fronteras de lo mental hacia sus "extensiones mentales", tanto desde

la perspectiva de las objeciones filosóficas que se han presentado a dichos enfoques (Burdman) como de las limitaciones que parecen encontrar para dar cuenta del funcionamiento de artefactos

inteligentes que se han tornado habituales en nuestra cultura (Balmaceda). Por otra parte, desde un área de reciente desarrollo, como la filosofía de la psiquiatría, se discutirán los argumentos que favorecen distintas concepciones acerca de la naturaleza de los estados mentales delirantes, si se trata o no de un tipo de creencias (Villata). Por otra parte, los fenómenos emocionales han despertado creciente interés dentro y fuera de la filosofía en los últimos años: los nuevos enfoques de la percepción directa han ofrecido una visión alternativa a los enfoques clásicos acerca de la atribución de emociones, incorporando entre otros fundamentos, los resultados de distintos estudios empíricos que favorecerían dicho modelo (Sánchez Barbieri). Por último, algunas discusiones recientes acerca de la interface entre la mente y el lenguaje: la lectura y la escritura, capacidades consideradas secundarias en la gran tradición cognitivista, podrían explicarse adecuadamente como efectos de la reutilización de áreas del cerebro especializadas en otras funciones, y de ese modo, se podría dar cuenta del impacto de la lectura y la escritura en la cognición humana (Fissore); en una línea similar, los estudios sobre la diversidad de recursos gramaticales y léxicos que las lenguas poseen para diferentes dominios cognitivos, han puesto de manifiesto la necesidad de revitalizar la hipótesis de la relatividad lingüística: un área especialmente interesante para explorar su viabilidad es el papel que tiene la gramática de género de las lenguas en la cognición de sus hablantes (Scotto).

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Tomás Balmaceda (IIF-SADAF-UBA), Federico Burdman (IIF-SADAF), María Fissore (CIFFYH-UNC), Diego Lawler (IIF-SADAF), Constanza Zoé, Sánchez Barbieri (IDH-CONICET-UNC), Carolina Scotto (IDH-UNC-CONICET), Emilia Villata (IDH-UNC-CONICET), Alejandro Zárate (IIF-SADAF) y Maximiliano Zeller (IIF-SADAF).

Análisis del reduccionismo en la teoría de la información Integrada, ¿es la consciencia información integrada?

Maximiliano Zeller (UBA)

Resumen: Dentro de las neurociencias, una de las teorías propuestas más relevantes para explicar la consciencia es la Teoría de la Información Integrada (en adelante TII) de Giulio Tononi. En la misma se propone un marco reduccionista de la consciencia, considerándola equivalente a la información integrada por un sistema físico cualquiera que cumpla con los axiomas o condiciones que impone la teoría.
En este trabajo primero vamos a realizar una clasificación sobre qué tipos de reduccionismos existen y qué queremos decir exactamente con reduccionismo dentro de la TII. Luego haremos un breve análisis sobre el concepto más esquivo de la consciencia, teniendo en mente la concepción filosófica más cercana a la que puede estar refiriéndose Tononi en su trabajo. A continuación, pasaremos entonces a una presentación de los axiomas de la TII con algunas de sus críticas especialmente relevantes para su intento reduccionista.
Como veremos, la TII propone que la consciencia ES, en un sentido significativo, la información integrada. Analizaremos entonces a qué tipo de información se refieren los autores de la teoría.
Lo interesante del reduccionismo de Tononi es que, a diferencia del reduccionismo típico de mente-cerebro (o estimulación de las fibras C), es una reducción de un proceso mental (la consciencia) a otra entidad funcional como es la información, que puede ser igualmente instanciada en distintos procesos físicos. Entonces por último podremos examinar en profundidad el pretendido reduccionismo de la TII, teniendo en cuenta qué alcance, qué similitudes y qué diferencias tiene con otros intentos reduccionistas anteriores.

Introducción

Dentro de las teorías más relevantes propuestas a nivel científico para resolver el problema de la consciencia se encuentra la Teoría de la Información Integrada (en adelante TII) de Giulio Tononi. En la misma se propone un marco reduccionista de la consciencia, considerándola equivalente a la información integrada por un sistema físico cualquiera que cumpla con los axiomas o condiciones que impone la teoría. Pero dentro de sus trabajos no queda detallado en qué sentido filosóficamente relevante sostiene que la consciencia es la información integrada por lo cual en este trabajo vamos a hacer un breve análisis de dicha relación. Veremos cómo hay dos pasos en la reducción que intenta hacer la teoría, el primero es el hecho de identificar la consciencia con la información integrada y el segundo establecer la relación que hay entre la información integrada y el mundo físico. En este trabajo nos centraremos en la primera de estas relaciones analizando de qué consciencia habla teoría y si realmente puede ser información integrada.

El problema de la consciencia surge cuando se empieza a adoptar masivamente la postura naturalista/fisicalista del mundo que sostiene que la constitución ontológica última de este está constituida por los objetos físicos y nace la pregunta: ¿cómo explicar lo que sienten subjetivamente ciertos objetos físicos como los cerebros?. En el primer apartado trateremos de dilucidar a qué se refiere la TII cuando habla de consciencia mostrando las diversas formas que existen de hablar sobre ella y viendo cuales deja de lado y cuales dice referirse, luego veremos que no logra referirse a dicha consciencia mostrando entonces que la acepción de consciencia fenoménica de la teoría debe ser una diferente. Para ello analizaremos si realmente entonces logra resolver el problema difícil de la consciencia tal como se sostiene y si no lo hace entonces qué problemas de la consciencia sí puede resolver. Veremos los dos pasos que se requieren para hacer la reducción de la consciencia al mundo físico, uno semejante a la teoría de la identidad y otro a un funcionalismo con realizabilidad múltiple, para ello mostraremos algunas citas de los trabajos de Tononi y compañía donde se refleja este espíritu identitario reduccionista. Una vez analizado a qué se refiere con consciencia y cómo la quiere identificar con la información integrada entonces pasaremos a hacer un análisis de este segundo término ya que el concepto de información de la teoría es propio de la misma siendo bastante diferente al concepto tradicional de información. Por último, veremos por qué nos parece que falla la identificación de la consciencia con la información integrada.

1) Formas de hablar sobre la consciencia

El término consciencia es uno de los más trabajados y a su vez uno de los que más diferentes definiciones y aplicaciones tiene, se habla tanto de organismos "conscientes" como de estados mentales o procesos "conscientes" (Rosenthal 1986). Para este trabajo nos vamos a centrar en los segundos. Pero aún allí hay diferentes miradas acerca de la consciencia de los estados mentales, en general podemos clasificarlas en seis formas de hablar acerca de la consciencia (Van Gulick 2018), las cuales a grandes rasgos pueden unirse en dos tipos de consciencia bien distintos (Chalmers 1996):

1) **Estados de los que uno es consciente**: En una lectura común, un estado mental consciente es simplemente un estado mental en el que uno es consciente de estar teniéndolo (Rosenthal 1986). Los estados conscientes en este sentido implican una forma de meta-mentalidad o meta-intencionalidad en la medida en que requieren estados mentales que sean ellos mismos acerca de estados mentales. Esta forma de hablar es más bien lo que llamamos la auto-consciencia.

2) **Estados cualitativos**: Los estados también pueden considerarse conscientes en un sentido aparentemente bastante diferente y más cualitativo. Es decir, uno podría considerar un estado como consciente solo si tiene o involucra propiedades cualitativas o experimentales del tipo a menudo denominado "qualia" o "sensaciones sensoriales crudas". Existe un considerable desacuerdo sobre la naturaleza de tales qualia (Churchland 1985, Clark 1993, Chalmers 1996) e incluso sobre su misma existencia (Dennett 1990). Tradicionalmente, los qualia se han considerado características intrínsecas, privadas e inefables de la experiencia, pero las teorías actuales de los qualia a menudo rechazan al menos algunos de esos compromisos (Dennett 1990).

3) **Estados fenoménicos**: A veces se hace referencia a tales qualia como propiedades fenoménicas y al tipo asociado de conciencia como conciencia fenoménica, pero el último término tal vez se aplica más adecuadamente a la estructura general de la experiencia e implica mucho más que qualia sensoriales. La estructura fenomenal de la conciencia también abarca gran parte de la organización espacial, temporal y conceptual de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos como agentes en él.

4) **Estados "what-is-like-to-be" o "qué se siente ser":** La conciencia en ambos sentidos también se vincula con la noción de Thomas Nagel (Nagel 1974) de una criatura consciente, en la medida en que uno podría considerar un estado mental como consciente en el sentido de "cómo es" solo si hay algo que es como estar en ese estado. El criterio de Nagel podría entenderse como el objetivo de proporcionar una concepción interna, o en primera persona, de lo que hace que un estado sea fenoménico o cualitativo.

5) **Consciencia de acceso**: Los estados pueden ser conscientes en un sentido de acceso aparentemente bastante diferente, que tiene más que ver con las relaciones intra-mentales. Así, la conciencia de un estado depende de su disponibilidad para interactuar con otros estados y del acceso que uno tiene a su contenido. En este sentido más funcional, que corresponde a lo que Ned Block (1995) llama conciencia de acceso, ser consciente de un estado visual no es tanto una cuestión de tener o no una sensación como un "que se siente" cualitativo, sino de si se está o no en ese estado y si la información visual que lleva dicho estado está generalmente disponible para la orientación y uso por parte del organismo consciente. En la medida en que la información en ese estado esté disponible de manera rica y flexible para el organismo, entonces cuenta como un estado consciente en el aspecto relevante, ya sea que tenga o no una sensación cualitativa o fenoménica en el sentido de Nagel.

Si bien estas clasificaciones no son exclusivas ni excluyentes, es importante tenerlas en cuenta para saber a qué sentido de consciencia se está refiriendo cada autor. Entonces ¿qué es la consciencia para la TII?: Tononi se centra casi exclusivamente en la cuarta acepción ("qué se

siente ser") pero mezclándolo con el segundo (estados cualitativos) y el tercero (estados fenoménicos). Es que estas tres formas de hablar en realidad son una sola y la misma si seguimos la clasificación que hace Chalmers (1996) acerca de los problemas "fáciles" y el problema "difícil" de la consciencia.

Así, podemos ver que en uno de sus trabajos sostiene lo siguiente:

> La conciencia es una experiencia subjetiva: "qué se siente ser", por ejemplo, percibir una escena, soportar el dolor, tener un pensamiento o reflexionar sobre la experiencia misma. Cuando la conciencia se desvanece, como sucede al dormir sin soñar, desde la perspectiva intrínseca del sujeto que experimenta, el mundo entero se desvanece. (Tononi et al. 2016)

Lo que queremos dejar en claro con esto es que la TII dice explícitamente, o al menos Tononi sostiene, que lo que va a tratar su teoría es acerca de la consciencia fenoménica y no la consciencia de acceso o cualquier otro fenómeno meramente funcional. ¿Pero qué implica que la teoría trate sobre este tipo de consciencia? ¿qué problemas son los vinculados a esto?

2) ¿Un problema de la consciencia o varios?

Al sostener que su teoría viene a resolver el problema de la consciencia Tononi no suele tener en cuenta que no existe uno solo, sino que hay una serie de ellos, los cuales pueden o no estar relacionados necesariamente. Básicamente podemos encontrar diferentes problemas, que podemos clasificar de la siguiente manera (Prinz 2012):

1) Las preguntas descriptivas: ¿Qué es la conciencia? ¿Cuáles son sus principales características? ¿y por qué medios se pueden descubrir, describir y modelar mejor?

2) Las preguntas explicativas: ¿Cómo llega a existir la conciencia del tipo que nos interesa? ¿Es un aspecto primitivo de la realidad y, de no ser así, cómo podría surgir o ser causada por entidades o procesos no conscientes?

3) Las preguntas funcionales: ¿Por qué existe la conciencia? ¿Tiene una función, y si es así, cuál es? ¿Actúa causalmente? y, de ser así, ¿con qué tipo de efectos? ¿Hay alguna diferencia en el funcionamiento de los sistemas en los que está presente?, de ser así, ¿por qué y cómo?

Está claro que muchas de estas preguntas están entrelazadas las unas a las otras, la TII intenta contestar algunas de ellas, no siempre con el mismo rigor argumentativo. En una primera versión de la TII (Tononi 2004) dice centrarse en dos problemas a resolver:

1) ¿Qué determina, y en qué medida, que un sistema tenga una experiencia consciente?

2) ¿Cuáles son las condiciones que determinan el tipo de consciencia que un sistema tiene?

Pero luego en las siguientes publicaciones tiende a mencionar solo a "el" problema de la consciencia, concretamente sostiene que la TII aborda el problema *difícil* de la consciencia (Nagel 1974; Chalmers 1996). Así, suele utilizar el ejemplo del fotodiodo:

> El primer problema de la consciencia se reduce a esto: cuando uno distingue entre la pantalla encendida o apagada, uno tiene la experiencia subjetiva de ver la luz u oscuridad. Un fotodiodo también puede distinguir entre la pantalla encendida o apagada, pero presumiblemente no tiene una experiencia subjetiva de luz y oscuridad. ¿Cuál es la *diferencia clave* entre usted y el fotodiodo? (Tononi 2008).

Bastaría para Tononi con identificar las "propiedades esenciales de la experiencia" para luego con ellas poder inferir las "propiedades necesarias de su sustrato físico" (Tononi 2017b) e identificarlo y así resolver el problema difícil de la consciencia.

Pero acá surge un primer problema con la teoría y es si tiene sentido esto último que sostiene Tononi cuando dice lograr "explicar" la consciencia fenoménica o resolver el problema duro de la consciencia. Tononi manifiesta en reiteradas oportunidades que la TII viene a resolver este intrincado problema filosófico, pero en ningún momento dice exactamente cómo.

Aquí no vamos a explicar detalladamente por qué no lo hace, pero básicamente dicho problema consiste en las siguientes premisas:

1) La experiencia consciente (fenoménica) existe.
2) La experiencia consciente (fenoménica) no es lógicamente superveniente a lo físico.
3) Si hay un fenómeno no es lógicamente superveniente a lo físico, entonces el materialismo es falso.
4) El dominio físico está causalmente cerrado

La TII acuerda con la primera, pero no con la segunda ya que, si la consciencia es la información integrada, entonces sí es lógicamente superveniente a lo físico. Chalmers con la presentación del problema duro de la consciencia lo que hace es separar a priori el contenido fenoménico de cualquier factor físico o funcional, mientras que la información integrada vamos a ver que es un factor de este último tipo. Si seguimos las premisas de Chalmers podemos preguntarle a la TII (o a cualquier teoría científica de la consciencia que identifique a la consciencia fenoménica con algún proceso físico o funcional) si acaso no podemos imaginar un mundo lógicamente posible donde existan seres con un phi alto (en este caso) pero no tengan consciencia fenoménica, es decir, zombies. Esto es, ¿por qué es que un phi alto debe estar

acompañado de la experiencia consciente? La TII no parece que pueda responder esta pregunta. Pero Tononi dice que no debe responderla (Tononi 2008) ya que una descripción matemática exhaustiva de las relaciones informacionales captura todo lo que hay que decir acerca de una experiencia. La experiencia misma, el vivirla, se deja afuera de la descripción, porque ser no es describir.[1] Pero lo que pide Chalmers no es que la descripción sea la vivencia, lo que exige el problema duro de la consciencia es que exista alguna explicación de por qué un sistema con phi alto debe *necesariamente* tener asociada una experiencia.

Por lo tanto, o bien todo lo que hay que decir acerca de la consciencia es una descripción matemática exhaustiva de las relaciones informacionales y el problema duro (y con ello los qualia) no tiene sentido (tal como sostiene Dennett 1991) o bien sí lo tiene y el problema duro de la consciencia queda sin responderse con la TII.[2]

Si entonces la TII no se encarga del problema duro, con esto deja de lado realmente lo que es la consciencia fenoménica y con ello los qualia, al menos entendidos a la Chalmers o Nagel. Entonces si bien Tononi se refiere explícitamente a este tipo de consciencia, en verdad la teoría debe asociarse a una consciencia fenoménica de distinto tipo, una que se asocie únicamente con las características esenciales que la definen (los axiomas que veremos en el siguiente apartado). Este tipo de consciencia fenoménica es muy distinta a la otra ya que sí debe estar asociada a ciertas funciones analizables en tercera persona (ver la sección 5 de este artículo), lo cual la haría no meramente fenoménica justamente. Veremos entonces cómo la consciencia fenoménica de la TII está definida por las cinco características fundamentales de la fenomenología que recogen sus axiomas, pero esto es una propuesta enteramente diferente a la de Nagel y Chalmers. Llamarla con el mismo nombre y decir que resuelve el problema difícil nos parece un acto de deshonestidad por parte de Tononi. Una de las cosas que él sostiene para decir que la TII puede resolver el problema difícil es que dentro de esta teoría la consciencia es una propiedad del sistema que no puede reducirse a ninguna de sus partes, pero nuevamente eso parece ser algo independiente del problema principal y no algo que lo resuelva.

¿Pero entonces qué problemas sí podría resolver la TII? Con los postulados de la TII parece que podrían responderse algunos de los problemas del tercer tipo que mencionamos, esto es, de los problemas funcionales. ¿Tiene una función? Sí, integrar información (y otras ventajas evolutivas). ¿Actúa causalmente? Sí, más adelante veremos la estrecha relación entre información

[1] Esto ya lo decía en la teoría madre de la TII, del núcleo dinámico, que había elaborado con Edelman (Edelman y Tononi 2000), pero Edelman, a diferencia de Tononi, creía que el problema duro era simplemente un problema mal definido (ill-posed)

[2] Para ver en más detalle esta cuestión ver Chalmers (2018). Allí señala que no tiene sentido decir que la TII puede resolver el problema duro.

y causalidad. ¿Hay alguna diferencia en el funcionamiento de los sistemas en los que está presente? Sí, la forma en qué interactúan las partes del sistema generando e integrando información.

De esta manera Tononi sostiene que puede responder los problemas generales acerca de si un sistema es consciente, cuánto lo es y de qué manera. En la siguiente sección veremos un breve resumen de la TII con sus axiomas y postulados para entender mejor esto.

3) ¿Qué es la TII?

La TII es una teoría sobre la consciencia fenoménica subjetiva que a diferencia de otras teorías no comienza preguntándose por las estructuras cerebrales subyacentes a la misma, sino estableciendo cuales son las características esenciales de la experiencia consciente. La pregunta que quería responder Tononi al principio de su investigación era por qué parece haber zonas del cerebro que no producen consciencia (tales como el cerebelo) y otras que sí (como la zona talamocortical). Pero a medida que fue avanzando su investigación hasta lograr la formulación de la TII se fue alejando del materialismo/biologicismo (que compartía con Edelman frente a las teorías funcionalistas/computacionalistas) a tal punto que revierte la manera de formular una teoría científica sobre la consciencia ya que no empieza por la observación de los sistemas físicos para ver cómo es que surge la consciencia sino que comienza por los rasgos de ésta última para así poder deducir (de alguna manera no demasiado clara) cómo debería ser su sustrato físico.

La TII sostiene un enfoque axiomático, esto es, presenta una serie de cinco axiomas que presentan las "propiedades fenoménicas esenciales de la experiencia" a partir de los cuales se infieren ciertos postulados acerca de las características requeridas por cualquier substrato físico de la consciencia (PSC por sus siglas en inglés) (Tononi et al. 2016). Estos axiomas serían entonces las pistas que los investigadores de la consciencia deberían seguir para poder identificar si algo es o no consciente. Aquello que encontremos en el mundo como sustrato o como equivalente de la consciencia debe cumplir no solo con la posibilidad de generar estas propiedades, sino que debe poseer ella misma estas propiedades y por eso de cada axioma deriva su postulado correspondiente. Tononi sostiene que estos cinco postulados son condiciones necesarias y suficientes para el PSC (Tononi et al. 2016).

Los cinco axiomas fenomenológicos son los siguientes:

1. Axioma de la existencia intrínseca, 2-Axioma de la composición, 3- Axioma de la información, 4- Axioma de la integración- 5- Axioma de la exclusión.

Tononi entonces propone como autoevidente que la consciencia:

1) Existe intrínsecamente y que por lo tanto el mecanismo que cumpla con el PSC debe tener un poder de causa-efecto por sí mismo.

2) Es compuesta (tiene una estructura), ergo las partes del PSC deben tener un poder de causa-efecto dentro del todo mismo.

3) Produce información (es específica), el poder de causa-efecto del PSC debe también ser específico.

4) Es integrada (tiene unidad) y el PSC debe ser por lo tanto irreducible a sus partes más simples.

5) Realiza una exclusión de otras experiencias posibles que no sean la actual, ya que solo puede haber una sola experiencia unificada. Esto implica que el PSC debe ser un mecanismo con una sola estructura de causa-efecto, que es aquella que posee un valor máximo de información integrada.

El PSC está compuesto por un conjunto de elementos, a los cuales llama "complejo" (complex) (Tononi, et al. 2016) que especifican una estructura de causa-efecto intrínseca tal que dicha forma específica sea máximamente irreducible, esto es llamado una "estructura conceptual". Esta estructura conceptual ya no es física y está formada por un conjunto de conceptos, los cuales a su vez también son máximamente irreducibles en su repertorio de causa-efecto y permanecen unidos por las relaciones entre sí. Un repertorio de causa-efecto especifica cómo las unidades que implementan un concepto limitan la probabilidad de los estados de entrada y salida del complejo en el espacio de causa-efecto (la probabilidad de los estados de entrada y salida del complejo). La irreductibilidad general de una estructura conceptual se mide con la información integrada "gran PHI" (Φmax) de dicha estructura y la de los conceptos con "phi pequeña" (φmax). Los conceptos están unidos entre sí por relaciones de máxima irreductibilidad, que reflejan la superposición de los conceptos sobre las unidades del complejo.

Una de las razones del éxito de la TII se debe a su potencial de aplicación ya que establece que algún día, cuando se alcance el suficiente poder computacional, podremos medir la cantidad de PHI en cualquier organismo para determinar si está o no consciente (y cuánto lo está), por ejemplo, en pacientes en coma.

4) Reduccionismo en dos pasos

Ya vimos brevemente cómo es el intento de relacionar la consciencia con una estructura conceptual que instanciada en un sustrato físico de causa-efecto que integra información, ahora vamos a analizar qué tipos de reduccionismos existen para ver si efectivamente podemos asociar este intento con alguna de estas categorías.

Lo que queremos destacar es a la TII como una teoría funcionalista con algunas características especiales (ver sección 5) de la consciencia, pero como en toda teoría funcionalista hay un paso previo que es el de identificar a la consciencia con algún tipo de función. A continuación, vamos a repasar muy brevemente la tesis de la identidad y lo que es la realizabilidad múltiple ya que creemos que la TII se nutre de ambas tesis para establecer el reduccionismo cuando dice que la consciencia es la información integrada.

La tesis de la identidad (Smart 1959) es una tesis que se opone al eliminativismo ya que supone casos en los cuales aceptamos la existencia de la entidad X (la consciencia) pero esta sería idéntica a la entidad Y (la información integrada). Esto suele suceder cuando una nueva teoría acerca de Y parece revelarnos la "verdadera naturaleza" de X. Aquí los ejemplos típicos son el calor reducido a la energía cinética media de las moléculas o los genes reducidos a secuencias funcionales de ADN. Ambos ejemplos de reducción están discutidos en la literatura especializada, pero gran parte de la comunidad científica los toma como válidos.

La realizabilidad múltiple fue la crítica que realizó el funcionalismo a la teoría de la identidad de tipos (Putnam 1972), pero a su vez también constituyó la base para una nueva forma de entender la relación entre las propiedades físicas y las mentales. Dos sistemas pueden manifestar las mismas propiedades funcionales aun cuando estén realizadas por estructuras diferentes en ambos casos.

Vamos a ver que la TII propone por un lado una identidad entre consciencia e información integrada pero acto seguido propone que la información integrada es múltiplemente realizable, por simple transitividad la consciencia es múltiplemente realizable.

En las siguientes citas de la primera versión de la TII (2004) podemos ver cómo va cambiando la terminología con la cual relaciona un fenómeno con otro:

1) "La teoría tiene implicaciones ontológicas. Empieza con lo fenoménico y, haciendo un uso crítico de experimentos mentales, argumenta que la experiencia subjetiva ***es lo mismo que*** la capacidad de integrar información." (Tononi 2004)

2) "La ***identidad fundamental*** de IIT establece que la calidad o el contenido de la conciencia ***es idéntica a*** la forma de la estructura conceptual especificada por el PSC, y

la cantidad o nivel de conciencia corresponde a su irreductibilidad (información integrada Φ)." (Tononi et al. 2016)

Como dijimos, en este trabajo nos queremos detener en cuales son los argumentos que establece la TII para sostener el primer paso de la identidad y qué clase de entidades está equiparando. Ya hemos visto en la primera parte a qué se refiere cuando habla de consciencia, a continuación veremos la compleja noción de información que maneja la teoría.

5) Una identidad muy especial

Entonces, si bien parece referirse a una teoría de la identidad esta no sería equivalente a las teorías de la identidad tradicionales "que proponían una identidad entre el estado mental y el estado neuronal", sino que "es la estructura conceptual y no el sustrato, lo que es idéntico a la experiencia". (Tononi 2017a, p. 250). Siguiendo a Koch (2012), el segundo paso que es la relación entre el sustrato físico y la estructura conceptual no es reductiva sino que están vinculadas por las leyes matemáticas de la TII.

Debemos recordar que dentro de esta identidad hay dos especificaciones ya que por un lado los "niveles de consciencia" son identificados con la cantidad de información integrada, mientras que la cualidad de la consciencia es identificada con las estructuras informacionales derivadas de la información integrada.

Esta estructura conceptual (la MICS) es la información integrada que a su vez es lo que se identifica con lo cualitativo de la consciencia puede ser representada de una forma geométrica en un espacio multidimensional que "especifica completa y unívocamente la cualidad de la consciencia" (Tononi 2008, p. 224). Tononi cree entonces que el "qué se siente ser" puede ser explicado por la geometría de la información integrada. Si bien puede ser útil este análisis para analizar mejor diversos aspectos de la experiencia consciente, Tononi no especifica cómo es que esto mismo explica un quale. Esto puede verse fácilmente recreando el experimento mental de la habitación de Mary donde Mary es una neurocientífica experta en la TII y puede ver la representación geométrica del color rojo que experimenta alguien por fuera de la habitación ¿En qué sentido esa representación le explica o le indica algo de la vivencia del color a Mary?. Aun cuando todos los axiomas y postulados fueran ciertos, parece que Mary no podría decir más que quienes experimentan ese quale están experimentando algo con determinada riqueza, que es algo diferente a otras experiencias de otros colores, con tal intensidad, etc. Pero de la vivencia del color rojo en verdad no le dice nada. Recién cuando saliera de la habitación y viera ella misma el color rojo y analizara su cerebro podría identificar esa representación conceptual geométrica con su

vivencia.[3] Por lo tanto, la identificación parece fallar respecto al "que se siente ser". Como ya mencionamos anteriormente, la consciencia fenoménica de la que habla la TII debe diferenciarse del concepto de la tradición dentro de la filosofía de la mente.

Recordemos que en lo que se basa esta identificación es que tanto la consciencia (fenoménica versión Tononi) cumple con los cinco axiomas y el PSC donde se instancia la MICS cumple con los cinco postulados ontológicos que le exigen estos axiomas. Ese es el núcleo reduccionista de la teoría que no es para nada claro, ¿cómo es que se pueden inducir o derivar los postulados ontológicos de los axiomas fenoménicos?. Pese a hablar de axiomas y postulados, está claro que no existe una prueba matemática ni una derivación lógica de unos con los otros (Moon y Pae 2018).[4] Siguiendo a Moon (2019) lo mejor que podemos obtener es relaciones intuitivas inferenciales o posibles entre dichos axiomas y postulados, pero muchas de ellas se encuentran con problemas tal como la relación entre el axioma de exclusión y su postulado que indica que solo la causa y efecto máximamente integrada (MICS) puede ser un quale real, si existen distintas MICS especificadas por un organismo, la TII no puede determinar exactamente cual de ellos es el verdadero, lo cual deriva en una indeterminación de los "qualia" por parte de la teoría.

Al menos hasta que no haya un mejor trabajo que especifique de una mejor manera cómo es que las características de lo fenoménico se deben conectar de forma necesaria con requisitos ontológicos, la TII seguirá sosteniendo una teoría de la identidad tan misteriosa como las que sostenían que el dolor era la estimulación de las fibras C. Esto es, incluso aceptando como ciertos todos los axiomas de la teoría no parece necesario aceptar que los postulados se derivan de ella, pero fundamentalmente tampoco parece evidente cuál es la razón por la cual las propiedades fenoménicas (y esas en particular) deben ser idénticas a las propiedades ontológicas de la MICS.[5] Sería un gran avance para une teoría de la identidad pasar del solo hecho de postular que ambas entidades son una y la misma por el hecho de compartir ciertas características "fundamentales" a establecer de manera clara cuáles son sus relaciones. Hacer esto podría ser el equivalente a resolver el problema difícil de la consciencia en versión tononiana y probablemente sus exclamaciones de éxito serían mejor acogidas.

---

[3] Esto en un futuro donde suponemos que la TII no solo es cierta sino que sirve para analizar datos cerebrales, hasta el día de hoy no existe evidencia empírica al respecto.

[4] Esto pese al fetichismo matemático y exacto que rodea a la teoría y sobre el cual probablemente se base parte de su éxito.

[5] Haciendo un rastreo de la idea de cómo surge esta identidad en Tononi podemos encontrar que en su trabajo con Edelman sostenía lo siguiente "creemos que esta convergencia entre la neurobiología y la fenomenología no es una simple coincidencia" (Edelman y Tononi 2000, p 76). Lo cual llevaría a ser una especie de inferencia a la mejor explicación un tanto extraña.

Conclusión

En este trabajo hemos analizado críticamente la relación que establece la TII entre la consciencia y la información integrada, hemos visto la noción de consciencia fenoménica a la que se refiere la teoría no es la que Tononi dice referirse ya que la TII no resuelve realmente el problema difícil o duro de la consciencia. Luego analizamos que la TII podría ser útil para resolver otros problemas no menos importantes relacionados con la consciencia. Hemos expuesto también de manera crítica los axiomas fenomenológicos y los postulados ontológicos que se derivarían de ellos. Luego nos detuvimos en ver cómo parece haber una forma de hablar de la TII como una teoría de la identidad siendo una teoría funcionalista y notamos que el funcionalismo reside en el hecho de que la información puede ser integrada en diversos mecanismos físicos, pero todos con la misma estructura conceptual. Por último hemos analizado la relación entre esta teoría de la identidad indicando por qué no nos parece que logra reducir efectivamente ni el concepto de consciencia fenoménica tradicional ni el que propone la teoría mostrando que no se establece claramente la relación entre los axiomas y sus postulados y que pueden ser unos independientes de los otros. También remarcamos cómo se suelen confundir los términos de la filosofía de la mente tradicional como "qualia", "qué se siente ser", "zombie", "problema difícil" ocultando tras un velo formalista problemas conceptuales filosóficos mal entendidos.

Referencias bibliográficas

Block, N. (1995). On a confusion about the function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18: 227–47.

Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford University Press.

Chalmers, D. (2018). The Meta-Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies,* 25 (9-10):6-61.

Churchland, P. M. (1985). Reduction, qualia, and direct introspection of brain states. *Journal of Philosophy,* 82: 8–28.

Clark, A. (1993). *Sensory Qualities.* Oxford University Press

Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the Brain*. Viking-Penguin.

Dennett, D. C. (1990). Quining qualia. En *Mind and Cognition*, W. Lycan (ed.). Blackwell, 519–548

Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained.* Little, Brown and Company.

Koch, C. (2012). *Consciousness. Confessions of a romantic reductionist*. MIT Press

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

Moon, K.; Pae, H. (2018). Making sense of consciousness as integrated information: Evolution and IIT. *arXiv*; arXiv:1807.02103v2.

Moon, K (2019). Exclusion and Underdetermined Qualia. *Entropy* 21, no. 4: 405.

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83: 435–456.

Oizumi M., Albantakis L., Tononi G. (2014). From the Phenomenology to the Mechanisms of Consciousness: Integrated Information Theory 3.0. *PLoS Comput Biol* 10(5): e1003588. https://doi.org/10.1371/journal.pcbi.1003588

Putnam, H. (1972). Philosophy and our mental life. En *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge University Press.

Prinz, J. (2012). *The Conscious Brain*. Oxford University Press.

Rosenthal, D. (1986). Two concepts of consciousness. *Philosophical Studies*, 49: 329–59.

Tononi G. (2004). An information integration theory of consciousness. *BMC neuroscience*, 5, 42. https://doi.org/10.1186/1471-2202-5-42

Tononi, G. (2008). Consciousness as Integrated Information: A Provisional Manifesto. *Biological Bulletin,* 215(3), 216-242. doi:10.2307/25470707

Tononi, Giulio & Koch, Christof. (2015). Consciousness: Here, There and Everywhere? Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, *Biological sciences*. 370. 10.1098/rstb.2014.0167.

Tononi, G., Boly, M., Massimini, M. et. al. (2016). Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate. *Nat Rev Neurosci* 17, 450–461 (2016). https://doi.org/10.1038/nrn.2016.44

Tononi, G. (2017a). The integrated information theory of consciousness: An outline. En S. Schneider & M. Velmans (Eds.). *The Blackwell companion to consciousness*, 2d Ed.

Tononi, Giulio. (2017b). Integrated Information Theory of Consciousness: Some Ontological Considerations. En S. Schneider & M. Velmans (Eds.). *The Blackwell companion to consciousness*, 2d Ed.

Smart, J., (1959), Sensations and Brain Processes, *Philosophical Review,* 68: 141–156.

Van Gulick, R. (2018). Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Simposio

Filosofía intercultural y ampliación de derechos

Coordinado por Alcira B. Bonilla (UBA-CONICET) y

Juan Matias Zielinski (UBA-CONICET)

Aquí se reúnen diez ponencias con el objetivo principal de discutir, desde el locus enuntiationis de la Filosofía Intercultural Nuestramericana contemporánea, algunos aspectos de la problemática de los derechos humanos y su ampliación. En particular, en este Simposio se pretende dar cuenta de diversas líneas teóricas que van más allá de la juridización positiva de los derechos y tienden a propuestas de ampliación de los mismos en diversos campos, así como mostrar metodologías interdisciplinarias y líneas de trabajo filosófico que pongan de manifiesto los vínculos estrechos entre teoría y práctica que han caracterizado gran parte del pensamiento filosófico latinoamericano. Las contribuciones aquí reunidas problematizan las siguientes cuestiones a partir de dos ejes temáticos fundamentales: a. las teorías hegemónicas sobre los derechos humanos y su discusión por parte de la Filosofía Intercultural Nuestromericana: la condición de víctima, la conciencia de la propia dignidad y la resistencia como origen de la ampliación de derechos (Patricio Barrientos Pereira, "El concepto de 'actor social' en América Latina en un contexto intercultural"; María Cristina Borroni, "¿Es eficiente la eficiencia? Sobre el imperativo categórico del neoliberalismo"; Juan Pablo Patitucci, "Aportes al estudio de la 'totalidad social': hacia una lectura heterárquica y posfundacional de la 'clasificación social' y la 'subjetividad política'"; Martín Rubio, "Interculturalidad, derechos humanos y resistencias: límites de la interpretación liberal del "derecho de resistencia"; Juan Matías Zielinski, "Derechos del otro, justicia y praxis intercultural"); b. algunos debates filosóficos latinoamericanos sobre la vida, el cuerpo, la cultura, la participación política y el ambiente como derechos (Alcira Beatriz Bonilla, "Las 'ciudadanías interculturales emergentes' y el necesario reconocimiento de los derechos culturales"; Paula V. Churquina Zorzópulos, "Chin Yonk: la 'inclusion' de los afroargentinos y el 'sentido común' de la sociedad porteña"; Daniela Godoy, "Revisión crítica intercultural de la categoría de 'interseccionalidad'", Patricia Alejandra La Porta: "Sobre la 'humillación moral' en Axel Honneth. Apuntes para pensar la 'ciudadanía incompleta'"; Ernesto Taneff, "Cómo liberar la cultura y no encadenarla en el intento").

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Patricio Barrientos Pereira (UBA) Alcira Beatriz Bonilla (UBA/CONICET), María Cristina Borroni (UBA), Paula Viviana Churquina Zorzópulos (UBA), Daniela Godoy (UBA), Patricia Alejandra La Porta (UNLU/UBA) Juan Pablo Patitucci (UBA), Martín Rubio (UBA), Ernesto Taneff (UBA), Juan Matías Zielinski (UBA/CONICET).

El concepto de actor social en América Latina dentro del contexto de interculturalidad

Patricio Barrientos Pereira (UBA)

Resumen: Una de las principales consecuencias de la larga crisis de la idea ilustrada y moderna de ciudadanía, como de la democracia de tipo liberal como el principal mecanismo de interacción social legitimado durante las últimas décadas en América Latina, ha sido el surgimiento tanto en la acción como en el pensamiento de una serie de propuestas superadoras de esta dicotomía paralizadora, las cuales varias provienen desde los pueblos originarios o inspiradas en ellos y han generado la aparición u consolidación del concepto de la ciudadanía intercultural tanto como propuesta epistemológica y de espacio de desarrollo del actor social dentro del nuevo escenario social latinoamericano.
Palabras clave: actor social, ciudadanía, ciudadanía intercultural, Zapatismo, América Latina.

Argumentación

La crisis del modelo liberal-positivista unido al cuestionamiento a los meta relatos ideológicos totalizadores en América Latina ocurrida desde la década de 1990, se vio en algunos aspectos acelerada con la consolidación del Neoliberalismo como el único paradigma válido del desarrollo económico. Esta combinación de crisis de representatividad en el arco social como de marginación en el nuevo modelo económico en boga generó una serie de propuestas y rearticulaciones de conceptos ya existentes en las ciencias sociales y humanas como el de actor social y el de ciudadanía intercultural.

Una de estas propuestas tiene que ver con la idea de **actor social**, la cual no sería de una configuración de tipo estática como había sido este configurado en la construcciones ideológicas de origen eurocéntrico (las liberales), sino que por el contrario, el actor social sería necesariamente tanto el centro y el motor de cualquier clase de proceso de cambio en las sociedades latinoamericanas. Esta centralidad del actor social como sujeto social del cambio, es algo que ya había sido entendido de manera clara desde un comienzo por la Teología de la Liberación ya en la segunda mitad del siglo pasado. Solo hay que pensar en la acción pedagógica de Paulo Freire y sus objetivos de mediano y largo plazo de transformación social de los campesinos y obreros, a través del llamado Método Psicosocial, donde la acción educativa de transformación social no ocurría en un contexto vacío ni exento de historicidad, sino que por el

contrario, según plantea Abratte (2003) "ubica al ser humano como un sujeto con historia, que está destinado a realizarse plenamente, dentro de los límites de tiempo y espacio como del ámbito cultural donde transcurre su existencia" (p.211). Esta conceptualización planteada por Freire, generó una enorme influencia en las concepciones de cambio y transformación social en América Latina, las cuales influyeron de una manera importante en el proyecto educativo planteado por la Unidad Popular en Chile.

Dentro de su propuesta transformadora de la sociedad chilena dentro de una concepción socialista democrática, el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973), se centró en desarrollar la idea del "*Hombre Nuevo*" como el producto final de un nuevo sistema educativo que ayudaría de manera decisiva a la consolidación de los cambios sociales, a través de la llamada Escuela Nacional Unificada (ENU). La ENU era una propuesta integral de cambio de la concepción educativa tanto en la primaría y secundaria, la que buscaba fortalecer al sujeto o actor social, que pudiera poseer una capacidad de transformar su entorno cotidiano y su cosmogonía, es decir, es decir el estudiante estaría vinculado de manera firme a su entorno social mediante la participación como un sujeto histórico colectivo dentro su coyuntura histórica y filosófica que sería la transformación de la sociedad chilena en una larga transición al socialismo, la cual era diferente a la cubana al ser un proceso dentro de la "legalidad burguesa", es decir, sin imposiciones revolucionarias dentro de un contexto de una sociedad altamente politizada y de ascenso de sectores sociales históricamente postergados que accedían a la educación (Hernández Sepúlveda, 2011).

Dentro de estas concepciones de transformación como la ENU, el cambio social solamente se lograba a través de la educación formal de carácter masiva, en otras palabras, una nueva configuración de la violencia simbólica educativa al estilo bourdiano, pero con un claro cariz claramente inclusivo al ser proyectos de gran escala y popular, estos podrían necesariamente el poder implementar los procesos de cambio tanto en los sujetos tanto individuales como colectivos en América Latina. Pero estas propuestas de procesos de transformación de carácter estructural se vieron interrumpidos de manera abrupta por los golpes militares de 1964 en Brasil y 1973 en Chile, quienes generaron una serie de procesos de contrarreforma educativa, cuyos efectos socioculturales duran hasta el día de hoy inclusive.

A pesar del sangriento interregno de las dictaduras militares y de los regímenes civiles de carácter neoconservador y/o neoliberal en la región durante las décadas de 1970 y 1980, en las últimas décadas se han generado en el pensamiento latinoamericano una importante transformación en una de las ideas eje del imaginario social y político en la región: la del actor social. Este proceso de cambio conceptual ha surgido como una clara respuesta de resistencia al

surgimiento y desarrollo del Estado Neoliberal latinoamericano, con la irrupción en el campo social de una diversidad de colectivos que cuestionan discursivamente y de facto el esquema de disputas sociales, proyectos socio económicos e ideológicos existentes hasta el momento. Todo este proceso de resistencia ha generado tanto en lo teórico como en lo empírico una nueva manera de poder ejercer la ciudadanía, concepto que se encontraría algo más vinculada a una construcción de carácter identitario que es producto de la acción cotidiana que a una construcción de un carácter macro estructural de tipo vertical o proveniente del sistema educativo formal como se pensó en algún momento durante el siglo XX.

Estas nuevas configuraciones de la ciudadanía como también del actor social tienen en muchas ocasiones un carácter constitutivo bastante particular, ya sean estas de un tipo local, étnico, género o de clase social, todas estas son bastante alejadas de una adscripción partidaria anónima de un tipo electoralista que es más propia de un sistema cosmogónico de un carácter liberal que se escuda en la invisibilización de la diversidad social (Barrientos, 2017) y cultural mediante la electoralización de las ideas como de la interacción en lo cotidiano. Esta forma de construcción social, política e ideológica que de hecho es bastante cuestionadora de la modernidad liberal, la estaríamos llamando por ahora (y de manera configuracional) como ciudadanía cultural, la cual en un nivel micro y cotidiano se tiene que desarrollar de manera necesaria en el concepto o idea eje del actor social.

Pero antes de seguir analizando la idea del actor social, habría que tener claro necesariamente que este sujeto o actor social no se desenvolvería dentro de un contexto macroestructural alejado de su coyuntura cotidiana. Esta idea de la ciudadanía cultural tendríamos que pensarla necesariamente como una serie de procesos de configuraciones, donde cada actor social se pueda reconocer como un sujeto en si mismo y que este se encuentra dentro de una coyuntura social y temporal bastante determinada, pero eso sí, que a través de un proceso de vinculación cultural o incluso con un claro carácter de tipo cosmovisional con su entorno social, pudiera el poder generar un proceso de construcción de carácter identitario más allá que la mera ciudadanía política, tan propia del liberalismo clásico siendo en este caso el actor social un sujeto para nada pasivo en su comunidad, ya sea esta de un carácter local, regional, nacional, clase, género o étnica.

Pero eso sí, habrá que tener cuidado necesariamente con el hecho de que este concepto de la ciudadanía intercultural y del actor social puedan parecer algo cercano a la idea de la ciudadanía corporativa. Por ello, cuando se deba que pensar en una configuración tanto de la concepción de la ciudadanía intercultural como la del actor social, se debiera de manera importante el poder diferenciar de la ciudadanía corporativa, con el hecho de que la ciudadanía cultural se definiría

básicamente como una construcción cultural y de ciudadanía que surgiría alejada de la estructura estatal o social preexistente y a la vez, poder verla como un mecanismo, una forma de resistencia pacífica y activa al orden socioeconómico imperante, como una contundente opción política a la idea de Estado vigente. Y que en el caso del actor social, entendida como la ciudadanía cultural llevada a la practica, no verlo dentro de una configuración vertical sino que por el contrario, tratar de entenderlo como un sujeto que se desarrolla y actuá dentro de un campo de interacciones sociales para nada uniforme sino compartiendo, compitiendo e interactuando dentro de un contexto de diversidades. De ahí que sea necesario entender estas configuraciones dentro de una interacción intercultural, al estar cuestionada de facto la histórica hegemonía liberal.

El primer ejemplo de esta concepción del actor social dentro de un contexto de interculturalidad que podríamos mencionar, es la desarrollada por el movimiento Zapatista en México. Tras su irrupción en el año nuevo de 1994, no solo fue un quiebre simbólico con el proyecto neoliberal vigente en el México priista sino que plantea un planteo que toma elementos de la cosmogonía indígena mezclándolas con elementos de la teoría de la liberación y de los movimientos de liberación nacional (Láscar, 2004), pero con la particularidad de que carece del carácter totalizador de proyectos como los revolucionarios de raíz marxista leninista como el desarrollado de una manera institucional por la Revolución Cubana, donde el sujeto social ha sido parte de un discurso monolítico dentro de una concepción muy influenciada por el Marxismo Leninismo del tipo soviético, que concebía al actor social dentro de entes sociales estáticos y funcionales a un partido único, con pocos márgenes de movimiento e interacción.

Por el contrario, el Zapatismo tal vez por no ser un movimiento que buscase imponerse como actor hegemónico ni buscar obtener el poder, se ha caracterizado por ser una plataforma contenedora de una diversidad de discursos y posturas muy diferentes, el cual ha incluido una serie de demandas que van desde discursos discursos agrarios, ecologistas, guerrilleros, de lucha por la Liberación Nacional, posturas feministas, pro democracia, pro derechos humanos e indígenas, antiimperialistas y antineoliberales. Este mixtura de discursos que han estado dentro de los discursos manejados por el EZLN, ha generado la conformación de una identidad colectiva, la "*zapatista*", que permitió desde un comienzo la coexistencia de organizaciones heterogéneas, la cual no se ha consolidado como una organización política de tipo tradicional sino que ha optado por ser una construcción alternativa alejada de los encasillamientos tradicionales (Leyva, 1999)

Podemos plantear que el Zapatismo es el primer ejemplo de una nueva configuración del actor social como sujeto de cambio, de ser parte de una cosmogonía cuestionadora al modelo

neoliberal, de carácter inclusivo y lo más amplio posible donde prácticamente pueden caber toda clase de disidencias, con la particularidad de buscar un desarrollo alternativo del actor social a las orillas del Estado Nacional neoliberal. Pese a cuestionar a este Estado nacional, el zapatismo no lo confronta directamente, por el contrario, por el hecho de saberse incapaz de poder derrotarlo por las armas tal como se comprobó en enero de 1994 e imponer a la fuerza un nuevo paradigma político en México, decidió apostar a un desarrollo del actor social fuera de la cosmovisión dominante sino que dentro de sus propios microuniversos, los llamados *"Caracoles"* y *"Aguascalientes"* que se han desarrollado en las zonas que aún mantiene bajo su control, generando el desarrollo de espacios de interacción de diversos actores, dentro de la lógica del "mandar obedeciendo" (Martínez Genis, 2016)

Mirándolo a la distancia el aporte del Zapatismo a la idea del actor social puede plantearse en el hecho de que su construcción se puede desarrollar sin estar amarrado a un metarelato concreto y totalizador proveniente del cambio social promovido del estado nacional, tal como fue la propuesta de la ENU de la Unidad Popular o las concepciones de tipo soviético vigentes hasta no hace mucho. Por el contrario, el Zapatismo es tal vez el primer movimiento sociopolítico latinoamericano que plantea de hecho un puente a la interculturalidad en la configuración del concepto del actor social, llevando a la práctica la idea de que se puede ser un sujeto social dentro de un universo de actores sociales diversos, al albergar en su seno tanto movimientos indígenas rurales y urbanos, organizaciones populares, movimientos feministas, estudiantiles, intelectuales y sectores de la clase media que habían quedado fuera del juego político en México, todos dentro de una cosmogonía que rescata tanto la visión de los pueblos indígenas chiapanecos con la de los marginados del campo social construido por el régimen del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y que en términos generales sigue vigente en el México pospriista.

Independiente del grado de éxito logrado por el Zapatismo en su construcción de su proyecto político, es innegable que el movimiento zapatista ha marcado una no desdeñable influencia en la construcción de la interculturalidad en la configuración de identidades sociales heterogéneas en América Latina. El Zapatismo y su porfiada resistencia han mostrado de una manera empírica la posibilidad de configuración de una clase de ciudadanía intercultural alejada de las concepciones liberales clásicas de la política y de la sociedad. Movimientos indígenas como el configurado desde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) o el del pueblo mapuche en Chile desde 1990 en adelante, han mostrado la posibilidad de poder generar una identidad como sujeto social fuera de los cauces institucionales de la democracia liberal generando de facto una construcción de ciudadanía intercultural *de facto* en estructuras sociopolíticas históricamente reacias al cambio.

Un primer intento político formal de poder construir una configuración del sujeto social dentro de una configuración de una ciudadanía intercultural, fue desarrollado (no sin varias contradicciones) en Bolivia. Bolivia se encontraba en un momento crucial de su historia. La denominada "Guerra del Agua" en Cochabamba hizo tambalear al gobierno de Gonzalo Sánchez de Losada, quien se enfrentó a la movilización de diversos grupos en contra de la privatización del servicio de agua potable, lo que dejó en descubierto tal como lo planteaba Assies (2003) la existencia de una importante red de sujetos sociales y políticos que ejercían el derecho de resistencia (pp. 14-32). No eran de los partidos y movimientos políticos tradicionales sino que venían del mundo popular, campesino e indígena. La presencia de estos nuevos actores se consolidó a partir del primer gobierno del Movimiento al Socialismo en Bolivia, liderado por Evo Morales (2006-2019) quien buscó poder generar una reformulación de la institucionalidad estatal, mediante una nueva Constitución promulgada en el 2009 que buscó tanto refundar el Estado Nacional como a la vez poder reconocer jurídicamente la pluralidad de los sujetos sociales existentes dentro del mismo, siendo un tácito reconocimiento de la ciudadanía intercultural. El hecho de que Bolivia cambiase de nombre oficial, pasando del liberal República de Bolivia al de Estado Plurinacional de Bolivia, es un indicador bastante simbólico de este intento refundacional que a pesar de sus vaivenes sigue en curso.

Conclusiones (bastante preliminares)

En términos epistemológicos el concepto del actor social dentro de ciudadanías interculturales de mostró que puede ser factible. La irrupción inesperada del Zapatismo, en un momento de orfandad ideológica en buena parte de América Latina como consecuencia del mal llamado "Fin de la Historia" y de la consolidación del neoliberalismo como modelo de desarrollo paradigmático, generó espacios de interacción entre distintos actores sociales marginales dentro del campo de poder social que cuestionaban la falta de representatividad y su inexistencia en la toma de decisiones. Su surgimiento como actores sociales hizo que de facto surgieran nuevos tipos de representación en las sociedades nacionales, una de ellas es la llamada ciudadanía intercultural. Los movimientos indígenas en Ecuador o Chile y los movimientos de resistencia en Bolivia que permitieron la llegada del Movimiento al Socialismo al poder en 2006, han generado las bases de la ciudadanía intercultural, la cual es ejercida por los actores sociales no tradicionales (indígenas, campesinos, movimientos populares urbanos) que de esta manera se han colocado en la vanguardia de procesos de democratización efectiva de las sociedades latinoamericanas, forzando a las democracias liberales a cambios, lo cual confirmaría que la obtención de derechos

políticos en América Latina no son históricamente graciosas concesiones desde el poder sino que han sido claras consecuencias de procesos de lucha. Queda claro que poder entender al actor social como un elemento pasivo dentro de la sociedad latinoamericana tal como lo entendió ciertas lecturas del marxismo latinoamericano ha sido un error conceptual, ya que es este dinámico y activo y que ha evolucionado según la coyuntura nacional existente, surgiendo en momentos de crisis sistémica como el Zapatismo en México o los movimientos sociales en Ecuador y principalmente Bolivia o que aparecen en entornos formalmente democráticos pero con escasa representatividad real como han sido los movimientos mapuches urbanos y rurales en el Chile de la eterna transición.

Finalmente, la constitución del actor social como parte de las ciudadanías interculturales en América Latina puede ser entendida como parte importante del amplio proceso de democratización de la sociedad, siendo el espacio donde pueden caber toda clase de diversidades (étnicas, de clase o de género) y ser las herramientas que permitan el reconocimiento del otro como un interlocutor válido, paso necesario para una definitivo reconocimiento de que nuestras sociedades son mas complejas de lo que hemos querido asumir.

Referencias bibliográficas

Abratte, O. (2003). Metodología Psico-Social en M.Gadotti, M.Gomez, L.Freire (Eds.). Lecciones de Paulo Freire cruzando fronteras: experiencias que se completan". Clacso

Assies, Willem (2003). David versus Goliath in Cochabamba: Water Rights, Neoliberalism, and the Revival of Social Protest in Bolivia. *Latinamerican Perspectives*, Issue 130, Vol 30, N.º 3, Mayo.

Barrientos Pereira, Patricio (22-25 Agosto de 2017). Pueblos originarios, ciudadanía y crisis del estado nacional latinoamericano: el Chile transicional (1990-). XII Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Hernández Sepúlveda, M. A. (2011).La política educativa de la Unidad Popular (1970 a 1973): El Rol de la Escuela Nacional Unificada en la estrategia política de la UP. Santiago. [Tesis de Licenciatura Universidad Academia de Humanismo Cristiano] http://bibliotecadigital.academia.cl/handle/123456789/202

Láscar, Amado J. (2004). ¿La Teoría Zapatista: Una huella en la selva o un camino en la resistencia anti-neoliberal? Alpha, (20), 181-200.

Leyva Solano, Xóchitl. (1999). De las cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del nuevo movimiento zapatista (NMZ) (1994-1997. Desacatos, (1), 1-25. R

Martínez Genis, M.C (2016). Arte, signo y resignificación de la palabra en el movimiento indígena de América Latina. Del movimiento zapatista a la resistencia mapuche. Granada: [Tesis de Doctorado, Universidad de Granada] https://digibug.ugr.es/handle/10481/42405

Las ciudadanías interculturales emergentes y el necesario reconocimiento de los derechos culturales

Alcira Beatriz Bonilla (UBA-CONICET)

Resumen: Desde hace al menos dos décadas la denominada "cuestión migratoria" constituye uno de los temas insoslayables de la Filosofía Práctica. En efecto, las migraciones han sido reconocidas como el fenómeno político (o "biopolítico") mayor de nuestro tiempo (Balibar 2001, Bonilla 2012) y autores de diverso signo se han ocupado del tema (Sartori 2006, Juilliard 2004, Kimlicka, 1996, 2003, 2004, 2006). Con la categoría teórica de "ciudadanías interculturales emergentes" se pretende contribuir a este espacio teórico y, desde una óptica filosófica intercultural, se plantea que puede ser considerada fundamental para un tratamiento ético-político adecuado y justo del problema (Bonilla 2008, 2013, 2015). Si se toma en cuenta la novedad de la categoría, no necesita justificación la necesidad de análisis pormenorizados y una profundización de sus alcances. En esta ponencia se defiende la idea de que en la categoría de "ciudadanías interculturales emergentes" queda implicado el reconocimiento pleno de los derechos culturales de las y los migrantes. La argumentación básica de la ponencia se articula en cinco partes: 1. Antecedentes de la categoría de "ciudadanías interculturales emergentes" en la idea de "ciudadanía intercultural" (Alfaro, Ansión y Tubino 2008, González 2007, Seibold 2009), el desarrollo de la teoría de la moralidad de la emergencia por Arturo A. Roig (2002), los trabajos sobre "ciudadanía cultural" y "derecho a la cultura" de Marilena Chauí (2006) y el enfoque filosófico sistemático del estudio del fenómeno migratorio, en particular de la consideración de las condiciones y formas de vulnerabilidad extrínseca e intrínseca de las y los migrantes (Bonilla 2008). 2. Los alcances del "derecho humano a migrar" como "derecho del otro", el papel meramente garantista del Estado (Chausovsky 2011) y la categoría de "ciudadanías interculturales emergentes" (Bonilla 2013). 3. Los derechos culturales como derechos humanos y la necesidad de su vigencia para el ejercicio de una ciudadanía plena, concebida como el derecho tener derechos (Arendt 1994). 4. La revisión nuestroamericana de la categoría de "reconocimiento" (Sauerwald y Salas 2017) con la puesta en evidencia de las patologías del mismo bajo la condición colonial y (neo)colonial (Bonilla 2017), y su incidencia en el tratamiento de la ciudadanía de las y los migrantes. 5. La aplicación de la categoría de "ciudadanías interculturales emergentes" a problemáticas de grupos no necesariamente migrantes, como, por ejemplo, los provenientes de pueblos originarios.
Palabras clave: ciudadanía, derechos culturales, interculturalidad, emergencia, reconocimiento.

Desde hace al menos dos décadas la denominada "cuestión migratoria" constituye uno de los temas insoslayables de la Filosofía Práctica. En efecto, autores significativos y tan dispares entre sí como Will Kymlicka, Seyla Benhabib y Giovanni Sartori[1] se han ocupado del asunto, sobre todo tomando en cuenta los aspectos de gubernamentalidad y ciudadanía. El primero, reconocido mentor del liberalismo multiculturalista canadiense, ha trabajado la cuestión migratoria en el contexto de la discusión sobre la concesión de ciudadanía a inmigrantes en los estados nacionales actuales (1996, 2003, 2004, 2006). Benhabib, también liberal y discípula de Jürgen Habermas, señala que, a partir del logro de una conversación intercultural sobre bases

[1] En esta ponencia se incluye el nombre de Giovanni Sartori (1924-2017), generalmente más vinculado a la Teoría que a la Filosofía política, por dos razones: por su indiscutible formación y docencia filosófica y por la influencia de su pensamiento en los debates filosóficos contemporáneos.

culturales comunes (compartidas o aceptadas) (Benhabib, 2006), puede recomendarse la posibilidad de "iteraciones" democráticas para ir ampliando la participación política de las y los migrantes en las democracias contemporáneas (Benhabib, 2005). Por su parte, el popperiano Sartori realiza una crítica del multiculturalismo liberal en nombre de un "pluralismo liberal", cuyo objetivo es la defensa ante una inmigración de mayoría musulmana que pondría en riesgo los valores y el estilo democrático de la "sociedad abierta" (2001).

Más allá de estos pensadores, que, en algún modo, intentan minimizar la masividad y constancia de las migraciones contemporáneas y parecen encerrar su teoría dentro de los límites geopolíticos de algunos estados nacionales poderosos, puede reconocerse actualmente que las migraciones son el fenómeno político (o "biopolítico") mayor de nuestro tiempo (Balibar, 1992; Bonilla 2012). Esta visión de la cuestión, no sólo conlleva el desafío teórico de una investigación interdisciplinaria del fenómeno con participación mayor de la filosofía, sino una reformulación ampliada de la noción de ciudadanía en conjunción con la revisión profunda de los conceptos de soberanía, fronteras y estatalidad vigentes[2].

Con la categoría teórica de "ciudadanías interculturales emergentes" se pretende contribuir a este espacio teórico y, desde una óptica filosófica intercultural, se plantea que puede ser considerada fundamental para un tratamiento ético-político adecuado del problema de la participación política de las y los migrantes (Bonilla, 2008, 2013, 2015). Como antecedentes de la categoría de "ciudadanías interculturales emergentes" se reconoce un núcleo importante que proviene de reconocidos autores nuestroamericanos, como Arturo A. Roig, Marilena Chauí, Jorge González, Fidel Tubino, Jorge Seibold y otros..

La categoría de emergencia aparece con carácter ético-político en el desarrollo de la teoría de la moralidad de la emergencia que hace Arturo A. Roig (2002). Si bien la emplea de modo original, y rastrea numerosos antecedentes filosóficos, el filósofo mendocino se inspira explícitamente en el capítulo 8 "Dominante, residual y emergente", de la segunda parte del conocido trabajo de Raymond Williams *Marxismo y Literatura* de 1977. Al vincular la categoría de "emergencia" con la dinámica de procesos y productos culturales que se relacionan con la aparición o emergencia de una nueva clase (la obrera, para el caso), pero también con la existencia de grupos sociales excluidos, Williams insiste fuertemente en la idea de que "(…) *ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye* o *agota toda la práctica humana, toda la energía*

[2] Los desplazamientos de grandes masas de población forzados por la guerra y el hambre (predominantemente africana y asiática, también latinoamericana en algunos casos), que constituyen verdaderas catástrofes humanitarias, no serán tomados en cuenta en esta ponencia. Para tener la dimensión cabal de estas migraciones basta consultar los datos aportados por el *Portal* de *datos mundiales sobre la migración* de la OIM.

humana y toda la intención humana" (2000, p. 147)[3]. La definición de emergencia elaborada por Williams ("Por 'emergente' quiero significar, en primer término, los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente", 2000, p. 145) es citada por Roig cuando expone la aparición de una tradición moral específica de América Latina. Parafraseando a Williams sobre si el término "emergencia", que significa el advenimiento de algo nuevo, debe ser tomado en el sentido de lo "reciente" o de lo "distinto", Roig hace referencia a la historia larga y compleja de los movimientos liberadores de Nuestra América, para concluir:

> … en la medida en que toda auténtica emergencia implique un cambio de relaciones humanas, aún cuanto éstas hubieran sido alcanzadas o conocidas o simplemente soñadas antes y luego perdidas u olvidadas, para quienes viven aquel cambio de relaciones es indiscutiblemente un hecho 'nuevo', no por 'reciente', sino por 'distinto', y, sobre todo, 'propio'" (Roig, 2002, p. 51).

En segundo lugar, como antecedente importante de la idea de "ciudadanías interculturales emergentes" deben mencionarse los trabajos sobre "ciudadanía cultural" y "derecho a la cultura" de la filósofa brasileña Marilena Chauí, quien señala que solamente en el ejercicio de la ciudadanía cultural puede darse realmente un ejercicio ciudadano pleno y una democracia ampliamente inclusiva y participativa que atienda los contextos histórico-políticos de cada cultura jalonados por episodios de dominación y resistencia que fueron y son protagonizados por grupos con especificidades diversas, étnicas, lingüísticas, religiosas, sociales, etc. Por esto, según su entender, a la "cultura de la ciudadanía", propia de las sociedades democráticas, corresponde necesariamente una ciudadanía cultural que le da encarnadura. Quedan así implicadas las ideas de que la cultura ha de ser entendida como derecho ciudadano, indivisible de los demás derechos, y de que el Estado debe garantizar y promover para todos los habitantes de su territorio el derecho de acceso a las obras ya existentes, el derecho a la creación (que incluye la producción de la memoria social) y el derecho a participar en las decisiones sobre políticas culturales (Chauí 2006, 2008).

La idea de "ciudadanía intercultural" ha sido especialmente desarrollada en varios textos de pensadores latinoamericanos, entre los que cabe mencionar la compilación de trabajos realizada por Jorge E. González en 2007 y la de Santiago Alfaro, Juan Ansión y Fidel Tubino de 2008, así como los aportes de Jorge Seibold (2006, 2008). Según González, la noción de "ciudadanía intercultural" implica la formación y transformación permanente de las subjetividades políticas en contextos interculturales urbanos que puede conducir a la reactivación necesaria de la

[3] N. de A. iItálica en el original.

participación ciudadana para que sean viables las sociedades latinoamericanas (González, 2007, pp. 39-85). A lo anterior, se suma de modo esclarecedor la posición de Álvaro Bello Maldonado "ciudadanía intercultural", que integra la publicación editada por Alfaro, Ansión y Tubino:

> … la comprensión conceptual de la ciudadanía intercultural pasa por el reconocimiento de las transformaciones de la ciudadanía como vínculo con una comunidad, así como por la afirmación de la validez de la interculturalidad en tanto dimensión central de las relaciones políticas, económicas y sociales en contextos de globalización (Alfaro, Ansión y Tubino, 2008, p. 30).

Seibold, por su parte, señala que ciudadanía intercultural no implica sólo un reconocimiento de derechos individuales a la identidad cultural, sino, y sobre todo, el reconocimiento (no tolerancia liberal de la diversidad) de los derechos de los grupos culturales, tanto a nivel intra-nacional como en los niveles regionales (Seibold, 2006, 2008).

Para comprender la idea de "ciudadanías interculturales emergentes", han de señalarse algunos aspectos del fenómeno migratorio actual. Resulta innegable que los movimientos migratorios están condicionados por las políticas de población, salud, educación y trabajo de los estados nacionales contemporáneos, los cuales, si bien total o parcialmente se encuentran sometidos a las dinámicas y estrategias de la globalización económica (financiera, sobre todo) y comunicacional, son igualmente responsables de la aplicación de estas políticas y de las normativas que las regulan.

En la concepción y establecimiento de políticas migratorias, así como en el tratamiento que la población nativa otorga a las y los migrantes y en la formación de subjetividad y empoderamiento de éstos, juegan un papel decisivo, no solamente los lineamientos normativos vigentes, sino, y sobre todo, el imaginario social o la ideología existentes en cada contexto (Mármora, 2004, p. 25). Por ejemplo, como en la Argentina, cuando la población de origen migrante proveniente principalmente países cercanos se radicó en las ciudades. La aparición urbana de estos grupos con características fenotípicas propias de los pueblos originarios, así como la implementación de las políticas neoliberales de ajuste, destrucción de industrias y falta de empleo, derivó entonces en episodios de xenofobia y racismo en la década de los '90 (Grimson y Jelin, 2006, p. 70), cuando todavía estaba vigente la "Ley Videla" de 1981 basada en el principio de la seguridad nacional. Aún ahora, la revisión nuestroamericana de la categoría de "reconocimiento" (Sauerwald y Salas, 2017) ha permitido poner en evidencia de las patologías del mismo bajo la condición colonial y (neo)colonial en las que se vive en Nuestra América, y su incidencia en el tratamiento cotidiano y político de los grupos migrantes (Bonilla, 2017)

Empero, en un desarrollo lógico del derecho humano a la libre circulación, se puede arribar, según varios autores al derecho humano a migrar (Pécoud y de Guchtenaire; 2008, p. 23). Los debates previos a la sanción y promulgación de la Ley migratoria argentina Nº 25.871 (2004), el propio texto de la Ley y las investigaciones y reuniones académicas posteriores a las que dio lugar, constituyen un notable acervo de ideas y argumentos respecto. En carácter de muestra vale señalar que la Ley mencionada establece el derecho humano a migrar en su Art. 4º. No sólo es importante en esta Ley la formulación explícita del derecho mencionado; quizá, sea tanto o más fundamental que ello, otro corolario lógico, el de la superación de la antinomia "legal–ilegal", estigmatizante y generadora de vulnerabilidad, y se reconoce el derecho a la migración como derecho inalienable de las personas, no como concesión estatal, revolucionando, así, la idea misma de la ciudadanía. Gabriel Chausovsky interpretó estas consecuencias de modo señero:

> … ya no es el Estado quien da y quien quita, el Estado ahora es quien reconoce y quien debe garantizar la eficacia del ejercicio de los derechos, es quien debe dotar al sistema de las herramientas necesarias para la defensa y protección de los derechos afectados, el rol del Estado es otro y, si se sigue coherentemente, su resultado es decididamente favorable a la persona humana. (Chausovsky, 2011, p. 122).

Si bien insiste en el rol garantista del Estado, Chausovsky pone de manifiesto que los derechos humanos son superiores al mismo y que, como bienes inalienables de las personas, no son "otorgados" por el Estado, sino que éste tiene la obligación de reconocerlos, defenderlos y garantizar su ejercicio. Se introduce así un concepto de ciudadanía que pone en jaque la idea de que es el estado nacional el que da o reconoce la ciudadanía, como parte de su ejercicio soberano y se sugiere la idea de que el orden político tiene en los derechos humanos su base de sustentación si se pretende un orden justo.

En definitiva, tanto el tratamiento de la ciudadanía como goce de todos los derechos (incluidos los políticos) por parte de las y los migrantes como el acceso pleno a la ciudadanía de grupos y de personas provenientes de pueblos originarios son dos índices importantes para apreciar el grado de democratización real de un país. Para una iniciación en el tratamiento del segundo aspecto baste una referencia a los aportes proporcionados por la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia. Fernando Mayorga destaca que en este texto constitucional se amplía la noción de ciudadanía con el reconocimiento de un nuevo sujeto político, las "naciones y pueblos indígena originario campesinos" (Mayorga, 2013). Tanto en el Preámbulo como en los cinco primeros artículos se manifiesta de manera explícita esta nueva concepción de ciudadanía y Estado. Para Mayorga este modelo estatal se sustenta en tres pilares: 1) la recuperación del papel del Estado en la generación, control y redistribución del excedente económico; 2) el

reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos originarios y la promoción del pluralismo político, económico, jurídico, lingüístico y cultural; 3) la descentralización política, con reconocimiento de autonomías departamentales, municipales e indígenas. El reconocimiento de derechos al nuevo sujeto político denominado "naciones y pueblos indígena originario campesinos", superador de propuestas de una "ciudadanía diferenciada", introdujo, así, la democracia comunitaria en el sistema político constitucional, que pasa a definirse por normas y procedimientos para la participación política propios de los pueblos indígenas.

La emergencia reciente de ciudadanías interculturales en las sociedades actuales, aluvionales y fragmentarias, sobre todo en las metrópolis y sus áreas de influencia que están densamente habitadas por gran variedad y cantidad de personas y de grupos de origen migratorio, resulta, indudablemente, un fenómeno cuyas consecuencias teóricas están lejos de haber sido agotadas. Asumiendo los desarrollos de la ingente investigación actual sobre el tema, los antecedentes referidos más arriba y tomando en cuenta la importancia que la población migrante tiene en nuestras sociedades, se ha considerado oportuno emplear la categoría de "ciudadanías interculturales emergentes" para rotular esta temática de un modo a la vez distintivo y técnico.

La consulta a diccionarios[4] remite a dos acepciones principales de "emergencia": la más habitual indica la aparición de algo nuevo, más o menos novedoso o diferente, aunque pueda surgir como cambio de algo anterior; una segunda señala la necesidad de la acción inmediata para aportar soluciones en una situación peligrosa. El calificativo de "emergentes" permite comprender la aparición de nuevas maneras de manifestación ciudadana, sobre todo el pasaje de acciones sociales a otras propiamente políticas (constitutivo para el surgimiento de nuevas ciudadanías) e investigar las actitudes y políticas de dominación que impiden la plena expansión de la misma.

La renovación teórica, el establecimiento de normativas que atiendan estos aspectos y el ejercicio efectivo de este tipo de ciudadanía intercultural sólo podrán darse si previamente se ha producido una transformación profunda del imaginario social en su conjunto y el abandono de prácticas racistas, xenófobas y discriminatorias que proliferan en las sociedades contemporáneas. Una sociedad que no intente hacerse cargo de esta emergencia está destinada a vivir en la injusticia que significa la conculcación de los derechos humanos de gran parte de su población, con riesgo de que se formen núcleos de población dominada que redundarán en nuevas fuentes de conflicto para un futuro no demasiado remoto y que pueden convertirse en pasto de prácticas genocidas a las que la Argentina no ha sido inmune ni en el pasado reciente ni antes. Tal sociedad

[4] Cf., "emergencia", "emergente", "emerger" (RAE; 2002, p. 802) y el latín *emergere* (Ernout y Meillet, 1959, p. 399).

tampoco podría hacerse cargo de la complejidad y riqueza de los diversos planos en los que hoy se plantean las relaciones regionales e internacionales.

Referencias bibliográficas

Alfaro, S., Ansión, J. y Tubino, F. (eds.) (2008). *Ciudadanía intercultural: Conceptos y pedagogías desde América Latina*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Balibar, E. (1992). *Les frontières de la democratie*. La Découverte.

Benhabib, S. (2004). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Gedisa.

Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global.* Katz.

Bonilla, A. (2012). Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el Derecho Humano a migrar. En E. Assalone y P. Bedin (Comps.), *Bios y Sociedad I. Actas de las I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica*. Universidad Nacional de Mar del Plata. CD-Rom.

Bonilla, A. (2013). Ciudadanías interculturales emergentes. En A. Bonilla y C. Cullen (eds.), *La ciudadanía en jaque*, II. *Ciudadanía, alteridad y migración.* La Crujía, 2013, pp. 7-38.

Bonilla, A. (2017a). Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina. En G. Sauerwald y R. Salas Astraín (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina: Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth.* LIT. Pp 81-92.

Bonilla, A. (2017b). Ciudadanía: desafío intercultural para la Filosofía de la Liberación en el cambio de época. En F. Roda y N. Heredia (Comps.), *Filosofia de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. Universidad Nacional de Jujuy. pp. 143-157.

Chauí, M. (2006). *Cidadanía cultural: O direito à cultura.* Fundação Perseu Abramo.

Chauí, M. (2008). Cultura y democracia. En *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano.* N° 8. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/chaui/chaui,pdf

Chausovsky, G. (2011). Soberanía y derechos humanos: tensiones y asperezas. En G. Cerqueira Filho (Org.), *Sulamérica: comunidade imaginada- emancipação e integração*). EdUFF. Pp. 119-127.

González, J. (ed.) (2007). *Ciudadanía y Cultura.* Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle y Tercer Mundo Ediciones. Pp. 39-85.

Grimson, A. y Jelin, E. (Comp.) (2006). *Migraciones regionales hacia la Argentina: Diferencia, desigualdad y derechos*. Prometeo.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós.

Kymlicka, W. (2006).*Fronteras territoriales*. Presentación de Miguel Carbonell. Trotta.

Mármora, L. (2004). *Las políticas de migraciones internacionales*. O.I.M. y Paidós.

Mayorga, F. (2013). Ciudadanía ampliada y democracia intercultural en Bolivia. En *Actas. XI Congreso Nacional de Ciencia Política*. UNER. CD-Rom.

Pécoud, A.; de Guchteneire, P. (2008). *Migración sin fronteras: Ensayos sobre la libre circulación de las personas*. UNESCO.

Real Academia Española (2002). *Diccionario de la lengua española.* 21ª ed. Espasa Calpe.

Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta: Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUC.

Salas, R. y Sauerwald, G. (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina: Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth.* LIT.

Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros.* Taurus.

Seibold, J. (2006). La Interculturalidad como desafío: Una mirada filosófica. En *Stromata*. 62. Pp. 211-226.

Seibold, J. (2008). La ciudadanía intercultural: Un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños. En *Stromatha.* Vol. 64. N° 3-4. Pp. 219-232.

Williams, R. (2000 [1977]). *Marxismo y literatura*. Península.

¿Es eficiente la eficiencia? Sobre el imperativo categórico del neoliberalismo

María Cristina Borroni (UBA)

Resumen: El objetivo del presente trabajo es realizar una crítica al principio de eficiencia en el neoliberalismo a partir de los resultados de la totalización del mercado. En nombre de las relaciones capitalistas de producción se sostiene: por un lado que para ellas no hay alternativa y por el otro, que son las más eficientes, que producen las tasas de crecimiento mayor. Por lo tanto, los valores que ellas determinan, son los valores correctos, más acertados y más humanos. Su eficiencia formal se transforma en la ética dominante de hecho.

Por ser la tasa de crecimiento de un mercado orientado por la maximización de beneficios, la economía de mercado capitalista tiene razón, y por tanto no hay alternativa para ella. De esta manera se pueden derivar los valores éticos. Solamente lo que es eficiente, tiene valor o lo tiene potencialmente. Lo que no es eficiente, no es admisible en cuanto valor ético. Entonces toda la ética se reduce a la enseñanza de eficiencia formal que llega a ser el criterio ético supremo.

Al juzgar a partir del criterio de eficiencia, no puede haber alternativa. Cualquier alternativa sería ineficiente; por tanto es condenada por ese criterio central sobre los valores. Sería ineficiente, porque obstaculizaría el desarrollo de las fuerzas productivas. Entre ética y relaciones de producción nunca puede aparecer la más mínima tensión. Se han identificado. Si el criterio de eficiencia formal domina todos los valores, la relación con los valores se torna puramente nihilista. Si todos los valores son subvertidos y anulados en nombre de la eficiencia, entonces deja de haber valores y, por tanto ya no se puede pedir alternativas en nombre de valor alguno. Todos los valores están tautologizados. Si la justicia consiste en el respeto de los resultados del mercado, ya no se puede criticar los resultados del mercado en nombre de la justicia. La eficiencia significa, que desde este punto de vista, que la justicia es lo que resulta del mercado: por tanto, lo que resulta de aquellas relaciones sociales de producción, para los cuales pretendidamente no hay alternativa.

Por tanto, de cualquier alternativa se dirá que es utópica. "Sin embargo, dentro de la visión de las utopías a partir de la eficiencia formal, eso significa que quieren hacer el cielo en la tierra y que, por tanto producen el infierno" (Hinkelammert, 2001:32).

Vuelvo a preguntarme, ¿No es eficiente la eficiencia? ¿O no es suficientemente eficiente? Evidentemente, hay que tener dudas sobre la eficiencia de la producción de la riqueza, si esta destruye acumulativamente las mismas fuentes de esta riqueza producida. La eficiencia se hace ineficiente, ocurre la irracionalidad de lo racionalizado. Una producción es eficiente solamente si reproduce las fuentes de la riqueza producida.

Palabras clave: eficiencia, mercado, imperativo categórico, irracionalidad, neoliberalismo.

1. Introducción

En esta ponencia se realiza una crítica al principio de eficiencia del neoliberalismo a partir de los resultados de la totalización del mercado.

En principio comenzaremos haciendo algunas caracterizaciones de la teoría neoliberal, ya que en los últimos cuarenta años, el neoliberalismo ha regido de forma absoluta sobre gran parte del mundo capitalista occidental, generando niveles de acumulación de riqueza sin parangón para un puñado de individuos y corporaciones transnacionales, mientras que el resto de la sociedad se le ha impuesto la austeridad, el estancamiento de ingresos, la miseria y la muerte.

En segundo lugar, intentaremos demostrar las consecuencias éticas y ecológicas de la aplicación de la eficiencia del mercado total. Mostraremos algunas posturas alternativas de sobrevivencia al imperativo categórico incondicional que diría: debes hacer siempre lo que es eficaz, aunque de ello derive a la autodestructividad de la sociedad de mercado.

Y por último, ¿No es eficiente la eficiencia? ¿O no es suficientemente eficiente? Desplegaremos opciones a la eficiencia fragmentaria; expondremos el concepto de eficiencia reproductiva con el objetivo de canalizar y limitar bajo este punto de vista el sistema compulsivo del mercado. Ya que una producción es eficiente solamente si reproduce las fuentes de la riqueza producida.

2. Caracterización del Neoliberalismo

El neoliberalismo es un metarrelato que cumple las funciones de una ideología. Su vigencia no reside solo en el terreno intelectual como forma de pensamiento económico y social, sino como lógica de acción social. La teoría neoliberal fue creada entre los años veinte y sesenta del siglo pasado por los economistas austriacos Ludwing von Mises y Friederich von Hayek. Ambos autores efectuaron una crítica radical del Estado de bienestar desde una perspectiva antiestatalista y de mitificación del mercado.

Sus autores tratan de desarrollar una visión del mundo, en la cual cualquier fenómeno esté sujeto al fenómeno de libre mercado, sin ninguna zona libre, ni en el interior ni en el exterior de la persona. La totalización del mercado trata de absolverlo todo; y donde no se pueden establecer relaciones de mercado efectivas, las establece al menos imaginarias. Se trata de un totalitarismo de libre mercado sin ningún límite, al cual ya nada ni nadie puede escapar (Hinkelammert, 1977:107).

La transformación neoliberal de la teoría económica liberal y neo-clásica es una teoría, que no habla más de realidad. Habla solamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta alguna en la cual los mercados se desenvuelven. Para su antropología el hombre es un individuo posesivo, que actuaría guiado por el egoísmo, y la conducta adecuada sería la eficiencia en el cálculo de maximización de beneficios y minimización de costos.

La novedad del neoliberalismo es la capacidad de producir subjetividades que se configuran según un paradigma empresarial, competitivo y gerencial de la propia existencia. El neoliberalismo se propone fabricar un hombre nuevo, sin legados simbólicos, sin historias por descifrar, sin interrogantes por lo singular que habita en cada uno. Toda esta experiencia humana

debe der abolida al servicio del rendimiento, de la eficiencia que está por encima de las posibilidades simbólicas con las que los hombres y mujeres ingresan al lazo social. (Alemán, 2016).

Respecto a la idea del hombre como maximizador racional, en la cual ha insistido Friedman, y Hayek, reconocen que muchas conductas no corresponden al modelo de maximización racional, puesto que carecen de eficiencia en la elección de los medios adecuados.

Los neoliberales tiene toda la razón cuando afirman que nos iría mejor si confiáramos en el orden espontáneo del mercado porque nuestra capacidad para crear deliberadamente orden es limitada. Sin embargo, el capitalismo está lleno de *órdenes construidos deliberadamente*, entre ellos la sociedad anónima, el banco central y las leyes de propiedad intelectual, que hasta finales del siglo XIX no existían. La diversidad de acuerdos institucionales entre las diferentes economías capitalistas es también fruto, en gran medida, de una construcción deliberada antes que de la manifestación espontánea del orden. Es más, el mercado mismo es un orden construido (en lugar de espontaneo). Está basado en reglas y normativas diseñadas ex profeso que prohíben ciertas cosas, desalientan otras y estimulan unas terceras. Lo que se entiende por capitalismo de libre mercado no son más que medidas diseñadas y promovidas por el estado capitalista a favor de las facciones dominantes del capital. El sistema económico neoliberal es de *"libre empresa para los pobres y socialismo para los ricos"*. (Chang, 2014).

En este sistema hay que tener claro la pervivencia de una de las grandes dicotomías-mito del liberalismo: lo individual-privado frente a lo público, la cual, en el caso de Friedman, está acompañada de una dicotomía entre éticas, una ética individual (de cuyos valores se ocupa la filosofía) y una ética pública del mercado, que es la que realmente norma las relaciones entre las personas en el locus básico de ese sistema de mercado. Por tanto, la ética del neoliberalismo para Friedman, la que interesa, la que rige la vida pública, está dictada por la eficiencia del mercado, lo cual deja más allá del alcance de toda la ética discutida críticamente desde la filosofía. En consecuencia "[…] estamos en presencia de una salvaje reducción de la ética a la normatividad de las transacciones del mercado cuyos mandatos no vienen de ninguna autoridad ética externa al mercado; estamos en presencia de otra lamentable reducción, la de *Summum Bonum* a la ganancia económica. Todo ello dentro de un enfoque unidimensional que presupone un ser humano unidimensional. El ser humano como *homo economicus*" (Gómez, 2016: 119).

3. Consecuencias del imperativo categórico neoliberal

En nombre de las relaciones capitalistas de producción los autores neoliberales sostienen: por un lado, que para ellas no hay alternativa posible, y por el otro, que son las más eficientes, ya que producen las tasas de crecimiento más elevadas; sin embargo, esta última afirmación no se verifica en la realidad ya que, " […] ésta visión ha sido fuertemente refutada: en 1970, la brecha entre los más ricos y los más pobres era de 12 a 1, y en 2003 era de 40 a 1" (Gómez, 2014).

Los valores asociados a las relaciones capitalistas de producción, son los valores correctos, más acertados y más humanos. De este modo, la eficiencia formal se transforma en la ética que pretende hegemonía. En consecuencia, toda la ética se reduce a la práctica de la eficiencia formal, considerada el criterio ético supremo. Si se sigue a un criterio de este tipo, evidentemente esta ética es la instancia suprema de legitimación de relaciones sociales de producción. Los neoliberales establecen diferencias entre virtudes y vicios por medio del mercado. Lo que está de acuerdo con el mercado, lo llaman virtudes y lo que distorsiona al mercado, lo llaman vicios del mercado. De esta manera, el criterio formal de la eficiencia del mercado se transforma en el criterio supremo de los valores, por tanto también de todos los derechos humanos.

De este modo, se contraponen el criterio de eficiencia formal por un lado, y todos los derechos humanos por el otro. Estos mismos derechos son destruidos, cuando ya no son respetados en cuanto tales, sino reciben su validez en el grado en el cual aportan a la eficiencia o no. Si todos los valores son subvertidos y anulados en nombre de la eficiencia, entonces deja de haber valores y, por tanto, ya no se puede pedir alternativas en nombre de valor alguno. Si la justicia consiste en el respeto a los resultados del mercado, ya no se puede criticar los resultados del mercado en nombre de la justicia. Entonces, "(…) eficiencia significa desde este punto de vista, que la justicia es lo que resulta del mercado. No solamente la justicia, sino todos los valores son reducidos tautológicamente a lo que es el resultado del mercado" (Hinkelammert, 2001:33).

Hayek excluye una crítica del mercado en nombre de los resultados, hasta en el caso en el cual los resultados del mercado destruyeran a la propia sobrevivencia de la humanidad. Como decide el mercado *no hay culpables ni responsables.*

De esta visión del mundo neoliberal surge su concepto de eficiencia desprovista de cualquier connotación real. Según este concepto, una acción es eficiente, si la ganancia que deja es maximizada, aunque los efectos destructores del mercado total sobre los seres humanos y sobre la naturaleza no son considerados, están excluidos del juicio.

El principio de que lo eficiente siempre es necesario y bueno se convierte en un nuevo imperativo categórico kantiano, sobre todo, en su formulación del reconocimiento del otro

siempre como un fin y nunca como un medio; reconocimiento que, en términos de Hinkelammert, puede ampliarse también a la naturaleza. Este nuevo imperativo categórico incondicional diría: *debes hacer siempre lo eficaz aunque de ello deriven consecuencias negativas.* Dichas consecuencias evidencian los límites humanos, sociales, éticos y ecológicos de este imperativo de la razón identificada con su acción teleológica (Vergara, 2015:308-309)

Amartya Sen, niega rotundamente la identificación del auto-interés con la conducta racional, propone que argumentar que todo lo que no sea maximización del auto-interés sea irracional implica el rechazo del rol de la ética en forma de acción racional. La universalidad del auto-interés (como un hecho) puede ser falsa, pero la maximización del auto-interés como racionalidad es absurda. Sen enfatiza que el neoliberalismo contemporáneo ha distorsionado la postura de los clásicos, que señalaba que el individuo cuando está en juego el interés de la comunidad puede sacrificar su propio interés (Gómez, 2016:129).

La ética como filosofía práctica, debe ser crítica, necesita un cierto diagnostico; requiere la mediación explicativa e interpretativa de las ciencias críticas humanas y sociales. Lo importante es que para que sea crítica la ética no puede ser la propia ética pública recomendada por el neoliberalismo regimentada por los expertos, justamente porque estos son legitimadores y no críticos del sistema que nos explota, especialmente a través de la globalización de su política económica y de la ciencia-tecnología ligada a ella.

El principio ético y crítico en su momento primero negativo en tanto juicio relacionado a la no-reproducción de la vida de cada ser humano; y positivo como una demanda por el desarrollo de cada ser humano, ha reconocido que las víctimas de cualquier norma, acción, institución o sistema ético le ha sido negada la posibilidad de vivir, por tanto es imperativo crear en solidaridad, los medios para transformar esta situación. (Dussel, 1998:375)

4. Eficiencia fragmentaria y sus consecuencias devastadoras

Vuelvo a preguntarme, ¿No es eficiente la eficiencia? ¿O no es suficientemente eficiente? Evidentemente, hay que tener dudas sobre la eficiencia de la producción de la riqueza, si esta destruye acumulativamente las mismas fuentes de esta riqueza producida. La eficiencia se hace ineficiente, ocurre la irracionalidad de lo racionalizado. Porque una producción es eficiente solamente si reproduce las fuentes de la riqueza producida.

Cuando se habla de eficiencia en este sentido, se usa un concepto de eficiencia diferente de lo que es usado en nuestra sociedad, cuando se rechaza a las alternativas en nombre de la eficiencia. El concepto de eficiencia fragmentaria del neoliberalismo no se preocupa de las

fuentes de la riqueza. Recién al introducir el concepto de eficiencia reproductiva, surge un conflicto. Lo que es eficiente en términos del primer concepto, puede ser ineficiente en términos del segundo y viceversa (Hinkelammert. 2001).

La producción de riqueza tiene que hacerse en términos tales, que las fuentes de riqueza –el ser humano y la naturaleza- sean conservadas, desarrolladas y reproducidas junto con la riqueza producida. Sin este concepto de eficiencia reproductiva la eficiencia fragmentaria del mercado pierde toda orientación y no puede sino tender a la destrucción de las fuentes de riqueza. Por eso, resulta de una importancia decisiva, desarrollar este concepto de eficiencia reproductiva y de canalizar y limitar bajo este punto de vista el sistema compulsivo del mercado.

¿Es calculable esta eficiencia reproductiva? Cualquier calculabilidad es fragmentaria. Para poder calcular con certeza la eficiencia reproductiva, habría que tener un conocimiento ilimitado y perfecto. Por esta razón, cualquier cálculo es provisorio y no puede sustituir la decisión. Esta decisión no es técnica.

Siguiendo a Hinkelammert, para que se pueda asegurar la eficiencia reproductiva, necesariamente no se debe reducir al cálculo puro, ya que en nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites. No se puede asegurar la eficiencia reproductiva sino trascendiendo la propia calculabilidad. De otra manera no se puede asegurar la eficiencia reproductiva. Sin embargo los límites de este tipo son valores, que aseguran la eficiencia reproductiva al limitar el espacio, en el cual la decisión legítimamente puede ser tomada sobre la base de cálculos fragmentarios.

Pero estos valores no pueden resultar de ningún cálculo. Se derivan del reconocimiento mutuo entre los seres humanos, que incluye un reconocimiento de la vida de la propia naturaleza. El cálculo no determina valores.

Sin embargo, hay una relación entre valores y eficiencia. Si se somete los valores al cálculo de la eficiencia fragmentaria, esta los disuelve y resulta que, tampoco hay más eficiencia fragmentaria.

Valores de convivencia no pueden surgir en nombre de la eficiencia. Pero el reconocimiento de estos valores es el punto de partida de la posibilidad de asegurar la eficiencia reproductiva y con ella hacer posible la vida para el futuro. Sin embargo, se puede comprobar que el reconocimiento de estos valores es necesario, porque sin su reconocimiento la humanidad no puede vivir. Este argumento no contiene ningún cálculo fragmentario, sino una relación con la totalidad del mundo vista como un sistema interdependiente cuyo conocimiento en detalle nos

está vedado. No somos seres omniscientes. Por eso, es un argumento racional, sin ser producto de un cálculo.

Este reconocimiento de los valores humanos, sigue siendo paradójico. Tienen que ser reconocidos como valores, sin calcular su utilidad fragmentaria, para que tengan el efecto de sostener un mundo en el cual toda decisión se sigue basando en el cálculo fragmentario. Por eso es un reconocimiento conflictivo, que tiene que asumir esa conflictividad sin pretender eliminarla. Puede subordinar el cálculo fragmentario y con él el mercado, pero no puede hacerlo desaparecer.

5. Conclusiones y perspectivas

Por lo tanto, es necesaria una ética que haga posible la realización de la reproducción de la vida en plenitud, debe normar que se detenga el proceso de globalización cuyo único criterio es la competencia eficiente en el mercado, un criterio vacío de todo criterio o principio ético. Es una ética que debe discutir críticamente las limitaciones racionales y éticas para restablecer restricciones a la supuesta eficiencia del mercado global. Es necesario nuevos sujetos históricos guiados normativamente por la ética que busque liberarnos de los desastres económicos, sociales, culturales y ecológicos del presente. ¡No obres de manera que tu acción cause víctimas, porque somos res-ponsables de su muerte, tú y yo, y por ella seriamos criticables por su asesinato! (Dussel, 1998:375).

Referencias bibliográficas

Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama.

Chang, Ha-Joon (2014). *Economía para el 99% de la población*. Editorial digital: Un_Tal_Lucas. ePub base RL.2.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta

Friedman, Milton (1962). *Capitalismo y libertad*. Rialp.

Gómez, Ricardo, J. (2014). *Neoliberalismo, fin de la historia y después*. Punto de encuentro.

Gómez, Ricardo, J. (2016). *Tecnología y nueva ética* en la revista *Raíz Diversa* vol.3, Nª6, pp115-136.

Hayek, Friedrich (1976). *Camino de la servidumbre*. Alianza.

Hayek, Friedrich (2008). *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial.

Hayek, Friedrich (1978). *Nuevos estudios*. Eudeba.

Hinkelammert, Franz (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Lom.

Sen, A. (1987). *Sobre ética y economía*. Alianza

Vergara Estévez, Jorge (2001). *La utopía neoliberal y sus críticos*. *Laberinto*, (12), 1-18, Universidad de Málaga, en: http://laberinto.uma.es

Vergara Estévez, Jorge (2002). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización de Hinkelammert. Polis* Nº 4, op.cit. Asimismo, en: www.revistapolis.el.

Vergara Estévez, Jorge (2015). *Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek*. Uniminuto, Clacso.

Chin-Yonk: La "Inclusión" de los afroargentinos en la sociedad porteña de fines del siglo XIX

Paula V. Churquina Zorzópulos (UBA)

Resumen: A través de la referencia a la zarzuela criolla Chin-Yonk, escrita en 1895 por los entonces adolescentes Enrique García Velloso y Mauricio Nirenstein, y musicalizada por su profesor de música, el afrodescendiente argentino Zenón Rolón, en este trabajo se analizará no sólo el racismo que atravesaba a todos los actores sociales que giran en torno a la obra, sino también los procesos de desigualdad que se producían entre los negros pertenecientes a los sectores populares y los que lograban ascender en la escala social, revelando la tensión intra-comunitaria resultante del proceso de blanqueamiento, europeización y darwinismo social del Buenos Aires de la época. Zenón Rolón, como representante de la elite afroporteña, compartía la corriente discursiva hegemónica de la época y construía al afroargentino como ciudadano integral, cortando toda relación con su pasado esclavo y adjudicando al propio afrodescendiente la responsabilidad de integrarse a la sociedad dominante. En este sentido, la marginalización también pasaba a ser una consecuencia de su propia actuación, ya que "En vez de educarse y de aprender oficios, pasan sus vidas como sirvientes y gastan sus sueldos pobres para divertirse", despreciando las opciones que el sistema ofrecía para progresar. La participación de Rolón en esta obra de formato lúdico e impregnada de estereotipos, contribuyó de modo indirecto a la confirmación del *statu quo* de la época.
Palabras clave: interculturalidad, racismo, colonialidad, Afrodescendiente, afroporteño, Estado nación.

Introducción

A finales del siglo XIX coexistía la idea de que los individuos tenían derechos universales con aquella otra de que el color de piel negro, pardo, mulato o moreno correspondía a individuos biológicamente inferiores. Los afroargentinos gozaban, en teoría, de las mismas libertades que los "blancos", aunque no tenían el mismo tratamiento ya que la hegemonía del concepto científico de raza y el darwinismo social justificaba las desigualdades, apelando a cuestiones tales como la higiene, los modales o la disciplina laboral.

El *statu quo* imperante en la época repercutía en lo que autores como Frantz Fanon, Paul Gilroy o Achille Mbembe denominan una *doble conciencia* que se disputaba en la población afrodescendiente y que en el presente texto se analizará tomando como referencia fragmentos del folleto de Zenón Rolón: "Unas palabras a los hermanos de mi raza", en donde el músico negro arenga a los miembros de la comunidad afroporteña a comportarse como *blancos,* debido a que ser negros, en el Buenos Aires decimonónico implicaba - en el *sentido común* hegemónico - ser vulgar y tener comportamientos condenables.

Este prejuicio fue dando lugar a la construcción de los *estereotipos,* que serán analizados tomando el enfoque de Stuart Hall, a partir de lo reflejado en el libreto de la zarzuela criolla *Chin – Yonk, e*scrita en 1895 por unos adolescentes Enrique García Velloso y Mauricio Nirenstein, ambos estudiantes del Colegio Nacional de Buenos Aires y musicalizada por el músico afroargentino Zenón Rolón. Estos estereotipos, transformados en "sentido común" se pueden observar de forma más o menos evidente, en todos los personajes involucrados en la obra.

Por eso, el objetivo de este trabajo es poder distinguir, a partir de relacionar los diversos aspectos, personas y personajes que giran en torno a la zarzuela criolla *Chin – Yonk,* cómo el racismo, tan estructural como negado por la población bonaerense, atraviesa todas las instancias políticas, sociales y culturales: desde los aspectos simbólicos y las prácticas sociales hasta los patrones morales y estéticos en una compleja trama que repercute en las identidades personales y nacionales.

No es un hecho menor que Chin-Yonk se gestara en la Argentina de finales del XIX, mientras gobernaba la llamada "Generación del ´80", en el momento de consolidación del Estado - nación Argentina que impuso la homogeneización y subordinación étnica y cultural con lógica eurocentrista en nombre la modernidad, tal como señala Enrique Dussel (2001) y teniendo en cuenta, además, el enfoque acerca de la "colonialidad del Poder" de Aníbal Quijano (2000). Dicha homogeneización se produjo mediante la implementación de diversos mecanismos por parte del Estado, como la educación formal, el servicio militar obligatorio, la conquista del "desierto" y la arenga patriótica junto con las políticas de blanquización de la población a través de la inmigración de grandes oleadas de hombres blancos europeos y del racismo científico y discursivo (Solomianski, 2010, p.190)

El pensamiento nacionalista pretende "subordinar completamente la existencia de los individuos de todas las clases sociales a su consideración de ciudadanos del Estado- nación, es decir, *a su calidad de nacionales*" (Balibar, 1991, p.144). Todo esto se ve reflejado en las diferentes expresiones literarias, culturales, políticas, económicas, así como en la subjetividad y autopercepción a un determinado sector social, lo cual no se puede escindir del racismo.

Chin-Yonk [1]

La zarzuela *Chin Yonk* fue escrita por Enrique García Velloso con la colaboración de Mauricio Nirenstein en el año 1895. Está presentada en un acto y tres cuadros en prosa y partes

[1]También figura escrita por los mismos autores como *Chinck- Yonk*

cantables. La música de estas partes cantables fueron compuestas por el músico afrodescendiente Zenón Rolón y se estrenó en el Teatro de la Comedia de Buenos Aires el 30 de noviembre de 1895 por la Compañía Ramón Sanromán bajo la dirección de Antonio Reynoso.

Los comentarios que figuraban en diversos periódicos de la época, acerca del estreno de *Chin -Yonk*, eran de reconocimiento al prestigioso músico Zenón Rolón, pero no hacían mención alguna sobre el libreto. Sin embargo, en el relato de "Mi primer estreno" de García Velloso, a la hora de hablar de la participación del músico negro en la obra, no lo hace desde el lugar del respeto y reconocimiento a su antiguo maestro y mentor, o como figuraba en el diario *La Nación* a un "acreditado maestro[2]", ni tampoco hace referencia a su composición musical, que obtuvo muy buenas críticas que pueden verse reflejadas en varios periódicos de la época; sino que describe tanto a Rolón como a su familia, en un tono burlesco, cosificándolos y aludiendo a su color. Por ejemplo: "(...) entraron solemnemente Ebe, Cloe, la negra gorda, el negro de las antiparras y cuatro morenas más, paquetísimas, llenas de plumas rojas, de floripones, de cadenas y relicarios (...)" (García Velloso,1960, p.87); o: "un negro sublime (...) Era un *ejemplar* magnífico, un verdadero *tipo* de belleza, una estatua tallada en ébano (...)" (García Velloso, 1960, p.83)

Sin embargo, los periódicos resaltan el papel de Zenón Rolón para con la obra, adjudicándole las únicas partes *recomendables* de la presentación y también destacan la gentileza del músico para con los estudiantes, al prestarse a componer para una obra de estas características. (Geler, 2013, p.212)

En este sentido, cabe destacar que, si bien la obra aconteció en 1895, cuando García Velloso era un adolescente quinceañero, "Memorias de un Hombre de Teatro" fue una autobiografía escrita a mitad del siglo XX. Este espacio biográfico, tal como dice Arfuch (2002), alimenta en el autor "el *mito del yo* como exaltación narcisística o voyeurismo" (Arfuch, 2002, p.29), por lo que el narrador toma distancia del personaje que él fue en el pasado e introduce una narración con la que se identifica. (Lejeune,1975, p.53). En este relato de García Velloso podemos observar la vigencia del racismo, más o menos disimulado en este caso, mediante el humor y el grotesco; es decir, mediante la caricaturización y el estereotipo.

Zenón Rolón: Un negro "Usted"

Zenón Rolón procedía de una de las familias de la población afroporteña próspera y educada en los valores culturales dominantes europeos, que para mediados del siglo XIX, no sólo

[2] Diario *La Nación* del 29 de noviembre de 1895

habían alcanzado la libertad sino que habían crecido mucho económica e intelectualmente. Su carrera musical fue muy próspera y reconocida en vida. Formaba parte de los mismos círculos ilustrados de los blancos donde los negros eran una minoría y se diferenciaban de los negros de los sectores populares (con escasa o nula formación académica y, mayormente, con trabajos de baja cualificación) porque abrazaban el ideario blanco, motivo por el cual se presumía que habían logrado deshacerse de su "lastre" étnico. Pertenecía a los hoy llamados "negros usted", que si bien eran una minoría, se diferenciaban de los llamados "negros che" (los negros del pueblo).

Cabe destacar que esta diferenciación faccional entre "negros che" y "negros usted" es emic[3] y continúa vigente en la población afrodescendiente de Buenos Aires: "El primero sería el que se empeña en progresar, en realizarse en una vocación; (...) y los últimos "los que no hacen nada, y ni se peinan aunque tengan la cabeza llena de abrojos" (1967, p.80). (Frigerio, 1993, p.5).

Zenón Rolón (1899)

En esta imagen de Zenón Rolón, se puede observar una de las prácticas habituales que tenían los afrodescendientes a la hora de sacarse fotografías, con el objetivo de disimular su negritud: el maquillaje con polvo de arroz en el rostro y las manos en los bolsillos. Además, la foto de Rolón muestra a un hombre "moderno" muy elegante, un *dandy*. Una imagen muy alejada de la que distinguía a los negros como seres vulgares y primitivos y que caracterizaba a los *compadritos* del arrabal porteño; "(…) decir *compadrito* era lo mismo que decir *negro*" (Geler, 2010, p.108).

---

[3] La perspectiva *emic* es la que describe los hechos desde el punto de vista de los nativos de una comunidad y la perspectiva *etic* es la que describe los hechos desde el punto de vista del observador o analista (etnólogo, historiador, musicólogo, etc.)

Según Quijano (2000, p.220), el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la visión evolucionista unilineal y unidireccional que ubica al estado de naturaleza como punto partida que evoluciona hacia el estado máximo que es la civilización europea u occidental. Este mito sirvió para justificar la clasificación racial de la población del mundo, desde una visión etnocentrista de Europa como el eje central del capitalismo mundial/ colonial/ moderno que imponía los ideales (mitificados) de progreso provenientes de la Ilustración. Por lo tanto el racismo pasó a ser un pensamiento y una práctica política y social, respaldado por la ciencia y la razón. En tal caso, y dado que la identidad no responde a una condición natural sino que siempre es producto de las construcciones sociales, discursivas, políticas, etc., características de cada época y contexto, la implementación de la categoría de *raza* sirvió para la constitución de una argentinidad que incluía a algunos ciudadanos y excluía a otros.

Quijano aduce que la colonialidad del poder establece la idea de raza como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. "El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales." (Quijano, 2000, p.238)

Zenón Rolón, como representante de la elite afrodescendiente de Buenos Aires, se unía de manera radical a la corriente discursiva de la época, que pretendía mediante diferentes estrategias *"argentinizar a la clase de color"*. Aspiraba a que la comunidad afroporteña se uniera, se educara, aprendiera oficios y luchara por los oprimidos; razón por la cual, en 1877 publicó en Florencia el folleto "*Dos palabras a mis hermanos de raza*"[4].

Si bien había cierta desunión en la colectividad afroargentina debido a la pluralidad de organizaciones, además de estar parcialmente integrada con los gauchos e inmigrantes pobres, o intentando acceder a la "alta cultura" (Solomianski,2010, p.191), al difundirse este folleto por el periódico afroporteño *La Juventud*[5] sufrió severas críticas por parte de la población afrodescendiente de ese momento; aunque al regreso de Rolón a Buenos Aires, dicha opinión se había morigerado. Cabe destacar que los periódicos de la comunidad afroargentina se emitían a modo de "editoriales" y trataban diversos temas de actualidad, poesía, relatos humorísticos, comunicaciones, variedades,etc. desde una perspectiva de "clase" o de "raza" y en muchos casos confrontaban abiertamente con las autoridades de turno. (Solomanski, 2010, p.193)

---

[4] Publicado en el periódico *La Juventud*, época II, Nª 19 y 20, en 1878, los días 20 y 30 de junio, respectivamente.

[5] "*La Juventud*" (1876-1879). Biblioteca Nacional Argentina, Sala del Tesoro.

En el folleto publicado, el músico construía al afroargentino como ciudadano integral y cortaba toda relación con su pasado esclavo. Tampoco reconocía las problemáticas de la realidad social de los negros y adjudicaba al propio afrodescendiente la responsabilidad de hacer lo necesario para integrarse a la sociedad dominante y, por ende, la marginalización también era una consecuencia de su propia actuación ya que consideraba que la sociedad le ofrecía todas las opciones para subir en la escala social.

Para Rolón, los negros "*cambiaron las cadenas por el vicio y la ignorancia*"*;* es decir, que no supieron sacar partido de la abolición de la esclavitud y, "en vez de educarse y de aprender oficios, pasan sus vida como sirvientes y gastan sus sueldos pobres para divertirse."[6]

Y continúa diciendo:

> Recordaré, que paseando en los alrededores de la hermosa ciudad; os vi con el cuchillo en la mano, o bien pronunciando palabras obscenas, o ya con las rameras – os vi trastornados por el vino, ser el desprecio de TODOS – ser la vergüenza de vuestros hijos y la vuestra ruina – sentí que os tacharon de COMPADRITOS, con aquella tan expresiva frase de ¡HA HECHO COSA DE NEGRO! (Cirio, 2009, p.137)

La educación y el aprendizaje de oficios artesanales les posibilitaría el acceso al bienestar social y económico: "*el artesano como el agricultor pueden estrechar la mano sin sonrojar.*"

Y agrega:

> No llaméis fábulas a estas; y si para disculparos me dijerais que no tenéis medios de fortuna; que el blanco aún os desprecia; que no habéis sido educados; que no os han enseñado nada; yo os responderé, que tenéis mente, que debéis pensar; porque si el blanco os desprecia, vuestra es la culpa, que no os hacéis ni siquiera, dignos de vosotros mismos. (Cirio, 2009, p. 137)

El haber ascendido en la escala social le daba a Rolón cierta autoridad como para aconsejar a los negros de las clases populares, siendo este discurso liberal y eurocentrado, lo que provocaba fricciones hacia adentro de la comunidad afroporteña, en la que había una diferenciación entre *la raza,* color de la piel que denotaba el grado de civilización o de primitivismo natural y *la casta*, que marcaba la desigualdad económica ligada al mundo del trabajo y las costumbres. Esta doble vara de discriminación era "muy importante a la hora de entender los distintos conflictos y las diferentes líneas de identificación que surgían en la comunidad afroporteña." (Geler, 2010, p.191)

---

[6] Periódico *La Juventud* (1878). Biblioteca Nacional Argentina, Sala del Tesoro.

Estas diferenciaciones eran imperativos que tenían resultados concretos en la subjetividad tanto de los *negros* como de los *blancos*. Es decir, que la identificación de cada una de estas facciones se autopercibía en tanto *ser frente al otro*. Mientras un sector, el del blanco occidental y europeo, se consideraba el ejemplo a seguir, el del negro debía "corregir" o deshacerse de sus tradiciones, características culturales y hasta fenotípicas, en pos de su perfeccionamiento para poder aspirar a la aceptación de la sociedad de la época.

Mbembe señala que "Si el negro es un ser aparte quiere decir que posee cosas propias, costumbres que no se trata ni de abolir, ni de destruir, sino de enmendar. Se trata así de inscribir la diferencia en un orden institucional distinto y de obligar a este orden distinto a operar en un marco fundamentalmente desigualitario y jerarquizado." (Mbembe, 2016, p.162) La colonia tuvo un encarnizamiento por dividir, clasificar, jerarquizar y diferenciar de múltiples maneras, cuyas lamentables repercusiones podemos seguir observando en la actualidad. Para Mbembe, el negro se ve a sí mismo en y a través de la diferencia y se pregunta si no está habitado por una entidad extranjera que le impide el conocimiento de sí mismo y vive su mundo como una pérdida y una escisión. (Mbembe, 1996, p.30) El ser negro solo se puede comprender cuando se lo piensa siendo negro frente al blanco.

Las construcciones de identidad son sumamente complejas y, como dice Solomianski, se configuran desde la negatividad; es decir, desde lo que no se *es*, dado lo cual "no somos lo que es el *otro*, o lo que es igual, somos lo que no es el *otro*". Se es algo a partir de la imagen que un *otro* externo construye de uno". (Solomianski, 2013, p.188)

Por otra parte, el término *negro* cumple una doble función: la del ser y la del saber. Ambas son dimensiones ontológicas congruentes cuya unidad expresiva es una afirmación política y una postura filosófica: "ser negro engloba tanto la experiencia de la dominación blanca como la valoración individual y grupal de una conciencia afrocéntrica duradera e independiente" (Gilroy, 2014, p.75), que posibilita la resistencia.

Por su parte, Fanon (2001, p.112) dice que el *ser para el otro* que menciona Hegel, hace que "toda ontología se vuelva irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada". Es decir, que "hay en la weltanschauung[7] de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica." Para Fanon (2001, p.112) la idea del *doble sentido* es falsa, ya que el negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. El negro tuvo que amoldarse, de un día para el otro, a un sistema de vida, costumbres y creencias que desconocía y que a la vez se le imponía. En este sentido los grandes responsables de esta racialización del pensamiento son y

[7] Cosmovisión.

siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las otras *no culturas*. El concepto de negritud era la antítesis afectiva, cuando no lógica, de este insulto del hombre blanco hacia la humanidad. (Fanon, 2001, p.34).

Cabe suponer, entonces, que en ese Buenos Aires decimonónico, el blanqueamiento y la europeización se presentaban como un mandato doloroso y anhelado a la vez.

Cosa de Negros

En *Chin-Yonk* aparecen dos personajes que resultan muy elocuentes para analizar los estereotipos imperantes en la época. Estos personajes son Lucía y Agapito, sirvientes que poseen las *cualidades* adjudicadas a los negros de las clases populares ya que ambos emplean al hablar un lenguaje coloquial que no usa el resto de los personajes de la obra. Por ejemplo: Agapito es calificado de "compadre" por Lucía, porque está dispuesto a darle una "biaba[8]" al "franchute[9]" (hotelero) si los "pesca[10]" en su plan de escaparse para "satisfacer los deseos" de él y de su "negra".

Cuando comenzó el aluvión migratorio, los negros de 1880 y 1890 eran los *compadritos,* los representantes de la "viveza criolla", la "mala racha", la violencia, la ampulosidad, etc.. Dice Geler: "En gran medida, todos ellos son elementos que recuerdan al grotesco bajtiniano, donde la ambigüedad y el exceso eran las marcas características: exceso en el vestir, exceso en los modales, exceso en la corporalidad y en la sexualidad" (Geler, 2013, p.216)

Asimismo, en la época en que transcurre la obra, además de protagonizar duros enfrentamientos callejeros, los negros y negras asumían, en su mayoría, los lugares de servidumbre. El sitio que ocupaban en la sociedad, así como el comportamiento que situaba a la comunidad afroargentina en una situación deplorable, se consideraba que se debía a su propia responsabilidad. A los negros se les adjudicaba: "la tendencia de elegir trabajos de sirviente en vez de aprender un oficio artesanal; la falta de conciencia para dar una buena educación a los niños; la preferencia para el divertimento y el lujo, en vez de la ilustración y la organización comunitaria; la desunión interna que impide la formación de una colectividad que permite un posicionamiento más poderoso dentro del sistema dominante." (Astrid, 2003, p.213)

---

8 Coloquial. Argentina: Serie numerosa de golpes que da una persona a otra como castigo o con la intención de hacerle daño.

9 Coloquial. Argentina: Francés

10 Coloquial. Argentina: Encuentra *in fraganti*

La civilización europea blanca se concebía a sí misma en un estadío supremo en cuanto a evolución y desarrollo, en oposición a la barbarie que estaba representada por las no-civilizaciones primitivas y subdesarrolladas. Por ende, Europa, en tanto superior, se obligó a sí misma, en forma de imperativo categórico, a civilizar y educar a las poblaciones inferiores, según su propio modelo de desarrollo. De este modo, el bárbaro o primitivo se presentaba en un estado de *culpabilidad* a ser redimida y emancipada por la civilización superior, la europea, que se consideraba a sí misma como *inocente*. (Dussel, 2001, p.69). Ser "negro", de "clase de color", etc, era una metonimia de lo *popular* (Geler, 2013, p.216), de lo que había que avergonzarse y corregir.

En este sentido los africanos, para el músico negro, eran los representantes de la barbarie propiamente dicha, aunque de la barbarie en libertad. El recuerdo de la esclavitud no provocaba rabia sino vergüenza y tristeza. Este sentimiento se fue solapando y justificando al ceñirse a los criterios de cientificidad del concepto de raza. Rolón utilizaba el sentido de raza científico adquirido, probablemente, durante sus años de estudio en Europa. Es por ello que la participación del músico afroporteño en la obra *Chin-Yonk*, de formato lúdico e impregnada de estereotipos, de alguna manera contribuía al *statu quo* de la época.

Hall (2010) dice que el discurso racializado está estructurado por un conjunto de poderosas oposiciones binarias, en donde - como decíamos anteriormente - los rasgos biológicos u orgánicos de la civilización, a saber: la cultura, la razón, el refinamiento, el conocimiento, la presencia de instituciones desarrolladas, el gobierno y la ley formal y una "restricción civilizada" en su vida cívica, emocional y sexual, son características propias de la raza *blanca* y se oponen a los rasgos de la naturaleza, a saber: el salvajismo, el instinto, la expresión abierta de la emoción y los sentimientos en lugar del intelecto, una ausencia de "refinamiento civilizado" en la vida sexual y social, una dependencia del rito y la costumbre, y la ausencia de instituciones cívicas desarrolladas, todas estas características propias de la raza *negra*. Es decir, la oposición era entre *Cultura* y *Naturaleza* (Hall, 2010, p.426), o dicho de otro modo, el contraste entre la civilización y la barbarie.

La zarzuela criolla Chin- Yonk presenta la particularidad de que, al ser escrita por unos adolescentes blancos de la clase alta hegemónica, refleja magníficamente el "sentido común" y los estereotipos de la época. Estos se refieren a imágenes o ideas fantasiosas o percepciones que se conciben como reales y que están fundamentadas en prejuicios acerca de un grupo o sector social determinado. Tienen la particularidad de generalizar y simplificar al "otro" representado. Hall dice al respecto que "(...) lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de

representación, es sólo la mitad de la historia. La otra mitad (el significado más profundo) reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar." (Hall, 2010, p.435)

En Chin – Yonk los personajes de Agapito y Lucía reúnen todas las características adjudicadas a los negros *che*, es decir: el lenguaje vulgar, la violencia, la vagancia, la servidumbre y la sexualidad exacerbada, a lo que se suma otro dato de importancia para poder inferir su color, ya que el nombre del personaje masculino elegido por los púberes guionistas de la obra, coincide con el de "el Negro Agapito", actor y bailarín de la compañía del Circo Criollo de los hermanos Podestá[11], de enorme popularidad en el momento en que esta zarzuela criolla fue concebida.

Los sainetes solían reflejar la imagen negativa que se tenía de los negros. Estos personajes eran escasos y normalmente siempre que aparecían representaban papeles de malos o tontos. Como dice Alejandro Frigerio "(...) habitualmente eran introducidos para brindar una nota cómica o, alternativamente, eran representados como temibles y amenazadores *compadritos* que atemorizaban a los honestos trabajadores del conventillo o regenteaban la vida del hampa porteño de la época. En este último caso, era más común que los personajes fueran *pardos*." (Frigerio, 2006, p.90)

La zarzuela criolla *ChinYonk*, y todo lo que a la obra rodea, ofrece la posibilidad de múltiples niveles de análisis para detectar y analizar el racismo y darwinismo social imperante en Buenos Aires hacia finales del siglo XIX, en donde el ideal del pensamiento colonialista blanco y europeo era sinónimo de superioridad no solo moral sino, también, biológica.

Conclusiones

La zarzuela criolla *Chin- Yonk*, se gesta a finales del siglo XIX; momento en el que se produce la consolidación del Estado-nación Argentina y que tuvo una fuerte impronta de políticas dirigidas a la europeización de la nación, incluyendo el blanqueamiento fenotípico y simbólico de la población, amparado en el pensamiento positivista de la época.

Mediante las fuentes indagadas en este trabajo, se puede observar cómo los actores sociales implicados en torno a la obra reflejan fielmente el racismo, tan estructural como negado, imperante en el Buenos Aires decimonónico.

Este racismo atravesaba:

[11] Los **Hermanos Podestá** fueron un grupo de actores circenses de la familia Podestá que establecieron las bases del teatro argentino y uruguayo hacia finales del siglo XIX

- al sector de la clase alta blanca hegemónica, al que pertenecían los quinceañeros autores del libreto: Enrique García Velloso y Mauricio Nirenstein;

- a los negros que habían ascendido en la escala social: los llamados "negros usted" (según la denominación *emic* de la comunidad afroporteña), aquí representada por el músico negro Zenón Rolón;

- a los sectores populares de la población afrodescendiente o de "negros che", siguiendo con la denominación *emic* comunitaria, en este caso representados por los personajes de la obra Agapito y Lucía.

La tensión entre los distintos sectores socioeconómicos de la comunidad de la población afrodescendiente de Buenos Aires puede observarse a través del folleto escrito por Rolón durante su estadía en Florencia, denominado "*Dos palabras a mis hermanos de raza*", en donde persuade a la comunidad afroporteña de la época a dejar de hacer "cosas de negros" cuando se refiere a dejar de delinquir, abandonar la pereza y los malos hábitos en general y a que sus aspiraciones se modifiquen para adquirir las costumbres de las clases hegemónicas; es decir: que aspiren a *blanquizarse* para poder ser admitidos en la sociedad que fue negando, aniquilando e invisibilizando de manera contundente, cualquier legado genético y cultural africano. Sin embargo, la burla hacia Rolón y su familia durante la presentación de la obra, por parte de los espectadores adolescentes *blancos*, todos ellos alumnos del colegio Nacional Buenos Aires, adonde asistía la élite local, evidencia los propios límites a la integración social que pretendía el músico negro.

Por otro lado, Agapito y Lucía tienen todas las características estereotípicas atribuidas a los negros de las clases populares, concebidas como la barbarie a educar y civilizar por parte de la Europa blanca, educada y civilizada. Estos personajes son mal hablados, sexualmente muy activos y Agapito es un antiguo sirviente resentido, típico *compadrito* cuchillero y pendenciero, mientras que Lucía es sirvienta.

El s*tatu quo* reinante en esa coyuntura, generó en las personas afrodescendientes, una doble conciencia y una escisión entre sus costumbres, su color y su africanía ancestral con la obligación de la transformación, corrección o *enmienda* y adaptación para poder ser aceptados en una sociedad que aspiraba a la modernidad europea. Ser negro implicaba renegar de sí mismo y culpabilizarse de su pobreza y su desgracia, por lo que se veía impelido a aspirar a adoptar costumbres, vestimenta, comportamientos, maneras de hablar, de sentir y de pensar características de las clases altas blancas y europeizadas. Esta transformación incluía despreciar su color, ya que el racismo científico y evolucionista defendía la supremacía de algunas *razas* sobre

otras, considerando a la *raza negra* de características inferiores, de naturaleza salvaje en contraposición con la superioridad de la *raza blanca* cuya característica principal era la razón.

Es interesante observar que en ninguna de las fuentes escritas analizadas, el racismo está explícito, sino que siempre está teñido de buenas intenciones, lo que permite abrir una mirada compleja de la historia y la epistemología colonialista y el análisis no se puede o, mejor dicho, no se debe hacer en términos dicotómicos o deterministas.

Ante la contundencia simbólica del término *negro* en un contexto colonizado, tenemos sujetos con agencia que sobreviven, se resisten y/o se apropian de los discursos e imaginarios dominantes de la época, por lo que hay que tener en cuenta la multiplicidad de los aspectos implicados, eludiendo y desarmando la mirada lineal sobre estos problemas.

El fenómeno del racismo es sumamente complejo y nos muestra la interseccionalidad en las dimensiones económicas, de clase, de género, de fenotipo y el lugar de enunciación de los actores presenta dinámicas, matices y porosidades que continúan siendo un problema a resolver en la actualidad. Razón por lo que es necesario seguir indagando y en todo caso, desarmando la epistemología colonial que nos atraviesa e interpela brutalmente aún hoy en día.

Referencias bibliográficas

Anónimo (1945). *A los cincuenta años del primer estreno de García Velloso". Revista ¡Aquí Está!* N° 955, 20 de Noviembre.

Andrews, G R (1989). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. De la Flor.

Arfuch, L (2002). *El Espacio Biográfico. Dilemas de la Subjetividad Contemporánea".* Fondo De Cultura Económica.

Astrid, W (2003). *De Parias y Patriotas. Afroporteños, Identidad y Nación en la Segunda Mitad del Siglo XIX". (1989) Memoria & Sociedad*, N° 15.

Balibar, E; Wallerstein, I (1991). *Raza, Nación Y Clase. IEPALA*.

Cirio, N (2009). *Tinta Negra en el Gris del Ayer: Los Afroporteños a Través de sus Periódicos entre 1873 Y 1882".* 1a. Ed. Teseo.

Dussel, E (2001). *Eurocentrismo y Modernidad. Introducción a las Lecturas de Frankfurt.* En Walter Mignolo (comp.) (2011[1958]). *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el debate actual contemporáneo.* Ediciones Del Signo.

Fanon, F. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Editorial Caminos.

Frigerio, A (2005)*'Negros' y 'Blancos' En Buenos Aires. Repensando Nuestras Categorías Raciales.* En Maronese, L. (comp.) *Buenos Aires Negra. Identidad Y Cultura*. Comisión Para La Preservación Del Patrimonio Histórico-Cultural De La Ciudad De Buenos Aires: 77-98

En Maronese, L. (1993). *El Candombe Argentino: Crónica De Una Muerte Anunciada. Revista De Investigaciones Folklóricas,* N°8: 50-60

García Velloso, E (1999). *Memorias De Un Hombre De Teatro. Mi Primer Estreno.* Fondo Nacional De Las Artes.

García Velloso, E / Nirenstein, M (1918). *Chinck- Yonk.* Sociedad Argentina De Autores, Buenos Aires.

García Velloso, E / Nirenstein, M (1895). *Chinck- Yonk.* Biblioteca Nacional, Ministerio De Cultura De España.

Geler, L (2010). *Andares Negros, Caminos Blancos, Afroporteños, Estado Y Nación. Argentina A Fines Del Siglo XIX*. 1ºed. Prohistoria Ediciones

Geler, L (2013). *Afrodescendencia y Mundo Urbano Popular en Buenos Aires (1895-1916): El Caso De Zenón Rolón Y Chin Yonk*. En García Jordán, P. (ed.), *La Articulación Del Estado En América Latina. La Construcción Social, Económica, Política Y Simbólica De La Nación, Siglos Xix-Xx.* Publicaciones De La Ub: 207-225

Gesualdo, V (1961). *Historia De La Música En La Argentina.* Beta.

Gilroy, P (2014). *Atlántico Negro: Modernidad Y Doble Conciencia.* Akal.

Hall, S (2013). *El Espectáculo Del Otro*. En Restrepo, E., C. Walsh Y V.Vich (eds.), *Sin Garantías. Trayectorias Y Problemáticas En Estudios Culturales*. Popayan, ENVION Editores.

Hall, S (2010 [1990]). *Identidad Cultural Y Diáspora en Sin Garantías. Trayectorias Y Problemáticas En Estudios Culturales.* Valentina Stella 201 Stuart Hall Desde El Sur: Legados y Apropiaciones (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/Iep/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar)

Lejeune, P (1975). *El Pacto Autobiográfico*. Ed A. Colin. SEUIL.

Mbembe, A (2010). *Crítica de la Razón Negra. Ensayo Sobre El Racismo Contemporáneo.* Futuro Anterior Ediciones

Morven, H / García Velloso, E (1895). C*hin-Yonk,* manuscrito de las partes cantables de la zarzuela. (IIET) Instituto de Investigación en Etnomusicología.

Quijano, A (2000). *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y America Latina.* En Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Clacso: 201-245.

Rolón, Z (1878). *Dos Palabras a mis Hermanos de Raza*. Época II, Nª 19 Y 20. Periódico *La Juventud,* Biblioteca Nacional Argentina, Sala del Tesoro, los días 20 y 30 de Junio.

Solomianski, A (2013). *Identidades Secretas: La Negritud Argentina.* Beatriz Viterbo Editora.

Revisión crítica de la categoría "Interseccionalidad"

Daniela Godoy (UBA)

Resumen: La interseccionalidad surgió para señalar las matrices de dominación genérica y racial que afectan en simultáneo a las mujeres afrodescendientes (Crenshaw,1995). Ha sido central en el contradiscurso de los feminismos negros frente a la totalización de análisis feministas de la opresión de las mujeres centrados en el género que niegn voces y experiencias (Hill Collins, 2000). Este enfoque crítico situado se vincula además con el descentramiento del sujeto "mujer". Como discurso crítico que partió inicialmente desde las mujeres victimizadas para enfrentar violencias y exclusiones, la teoría feminista conceptualizó con "género" relaciones de poder naturalizadas; pero el empleo universalizado y sesgado del género resulta victimizante (Mohanty,1988; Butler 2007). Las teorías y discursos feministas han cuestionado sus presupuestos identitarios y sus categorías principales de análisis. El empleo excluyente del género así como su colonialidad (Lugones, 2000) encubre la fusión de éste con otros ejes de dominación relevantes e indisociables en diferentes contextos. Como metodología que abre a experiencias negadas, la interseccionalidad visibiliza opresiones múltiples en base a ejes de diferencia. Pero si no considera la historicidad y el impacto deshumanizante de aplicar categorías– como "raza" -, y la movilidad de los ejes en los que éstas se articulan, los análisis interseccionales recaen en homogeinizaciones y traspolaciones (Bach 2015). Para dar cabida a voces y experiencias otrxs sin violencias en diálogos interculturales, se propone problematizar el empleo y las mismas categorías de diferencia disponibles, y asumir el poder implicado en categorizar desde marcos culturales particulares, colonizantes y academicistas.
Palabras clave: interseccionalidad, interculturalidad, género, feminismos.

La Interseccionalidad

En perspectivas teóricas y metodológicas que buscan dar cuenta de matrices de dominación de género, racial y de clase que operan en conjunto, la categoría de interseccionalidad analiza la percepción cruzada de las relaciones de poder (Crenshaw 1995; Hill Collins, 2000). La interseccionalidad se convirtió en una perspectiva que estudia el entrecruzamiento simultáneo de matrices de dominación como las que afectan a mujeres afrodescendientes en el contexto racista de los E.E.U.U. Kimberlé Crenshaw acuñó esta noción al estudiar el caso de una mujer negra que quiso demandar por discriminación a la empresa General Motors. Para no aceptar la demanda la corte alegó que la firma empleaba tanto afrodescendendientes como mujeres. La exposición diferencial de las afroamericanas a la discriminación por raza y por género carecía de marcos de percepción adecuados para esta superposición de matrices de dominación (*overlapping)* que, eclipsándose unas a otras, crean múltiples zonas de injusticia social (Creanshaw 1989, 1995). No existía un nombre para esta situación, y la mirada hacia la discriminación de género o hacia la discriminación racial disociada no percibía el entrecruzamiento de ambas. Como concepto

jurídico provisorio, la interseccionalidad posibilitó otra narrativa no revictimizante, apuntando a las prácticas de contratación laboral estructuradas por la raza y el género que afectan diferencialmente a las mujeres negras. Tratar la raza y el género como categorías de experiencia y de análisis mutuamente excluyentes impide tematizar la especificidad de la subordinación de las afrodescendientes (Crenshaw,1989). La aplicación de la interseccionalidad es contextual y política, pues analiza omisiones jurídicas y desigualdades concretas. Para P. Hill Collins, la interseccionalidad es un paradigma que habilita distintos niveles de análisis: *intersectionality* remite a la consideración de los efectos de estructuras de desigualdad social en las vidas individuales y en procesos microsociales; *interlocking* remite a fenómenos macrosociales e interrogando el modo en que están implícitos los sistemas de poder en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades (Hill Collins, 2000). Por eso la interseccionalidad es clave en el contradiscurso y epistemologías propias de feministas afrodescendientes ante la totalización discursiva sobre la opresión de *las mujeres* articulado exclusivamente en términos de género.[1]

Es innegable que los análisis interseccionales contribuyen a las estrategias de descentramiento del sujeto universalizado y homogéneo del feminismo (Brah, Phoeinx, 2004). Con el género se cuestionó la naturalización del proceso político de atribución de características, roles y ámbitos de acción dicotómicos que, apelando a la diferencia sexual, sostienen relaciones de poder asimétricas, exclusiones y violencias hacia las mujeres. Pero la tematización universalizante de las experiencias de quienes se toman como patrón de medida y representantes de todas las mujeres, resulta una totalización arbitraria. La autocrítica teórico política feminista criticó este empleo del género y al sujeto del feminismo - "mujer" / "mujeres"- en el discurso identitario transcultural (Butler, 2007; Mohanty, 2008) porque encubre la racialización, la clase, la etnia o la sexualidad como ejes de diferencia interactuantes e incluso co-constitutivos (Lugones 2012, 2014). En nuevos discursos y teorías, otras variables y diferencias se vincularon como construcciones del/a otro/a en tanto marcas deshumanizantes. Se las entiende además solidarias de distintas modalidades histórico-culturales del género, en diversos contextos y regiones. Feminismos hegemónicos académicos, principalmente norteamericanos y europeos, expropiaban voces y experiencias para tematizar la opresión patriarcal autoinstituyéndose como la voz

[1] Para abordar el surgimiento de la categoría de género y su centralidad en la teoría feminista de la "segunda ola" remito a Rubin Gayle 1986 "El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo" en (1975 en inglés) En Lamas, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* México, PUEG, 1ra. ed.: Haraway, D. "Género para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra". en Haraway, D. 1995 *Ciencia, ciborgs y mujeres* Barcelona, Cátedra, pp. 213-251. La crítica insoslayable de la categoría género y del sujeto de la representación feminista y de la representación, está desarollada en Butler, J. 2007 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990) Barcelona, Ed.Paidós, trad. Ma. Antonia Muñoz

legítima acerca de experiencias indiferenciadas de "las mujeres", en una maniobra discursiva imperialista o interesada. Las teorizaciones descentradas disputan aún esta hegemonía feminista "blanca" occidental y académica; ahora bien, el término "blanca" indica la colonización discursiva ejercida por el "Norte" / "Primer Mundo"[2] (Mohanty, 2008).

Feministas descoloniales afrocaribeñas - como G.L.E.F.A.S.[3]- emplean la interseccionalidad para visibilizar la heterosexualidad obligatoria como institución, que incide en la dependencia de las mujeres respecto de la ciudadanía, la identidad, la clase, y que opera en la mistificación del mestizaje cultural. Enfrentan así la categorización cisheterosexista-colonial-binaria del género desde la diversidad y como diversidad sexual (Curiel en Espinosa 2014).

Al relacionar categorías sociales que jerarquizan y mantienen aún privilegios y opresiones, los análisis interseccionales enriquecen la crítica epistemológica feminista al sujeto del conocimiento moderno[4]. En efecto, potencian la epistemología feminista al basarse en experiencias negadas, olvidadas o inaudibles, y remiten al problema de la conceptualización de las diferencias recurrentemente expresadas en ejes binarios y excluyentes que delimitan hasta las fronteras de la "humanidad". Desde los márgenes, los feminismos negros estadounidenses, de la diáspora, los *descoloniales* y/o decoloniales destacan particularmente la asimetría implicada en la enunciación, teorización y comunicación de vivencias y saberes. La Red de Feminismos Descoloniales distingue el espacio *descolonial* como un terreno a explorar y un proceso vivo desde las prácticas y las temporalidades profundas que conforman a los sujetos, y que no evidentes para los feminismos vinculados a las tradiciones académicas. Lo "*des*colonial" tensiona la teoría *de*colonial desde el rescate de una tradición feminista "desde abajo": un saber que se está haciendo con diversas voces (Millán en Bach, 2014).

La genealogía de la interseccionalidad con la que afrodescendientes en E.E.U.U. rescatan precursoras y saberes, muestra las reconfiguraciones del racismo que el discurso identitario

---

[2] En "Bajo los ojos de Occidente" (Mohanty, 1988) se señalaron las estrategias discursivas de feminismos occidentales/del primer mundo cuyas categorías analíticas homogeinizadoras construyen a las mujeres del "tercer mundo" como oprimidas, desconociendo la agencia y diferencias entre éstas, en diferentes estructuras de dominación. En una revisión, Mohanty ubica el etnocentrismo occidental geográficamente tanto en el primer como en el tercer mundo, porque es un posicionamiento ideológico, por eso alude al "Norte" / "Sur" combinados con "Occidente" y "Tercer Mundo" (Mohanty, 2008)

[3] Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feministas.

[4] La producción teórica feminista interpeló fuertemente el campo de la epistemología, el presupuesto de un sujeto del conocimiento asexuado, neutral, situado "en ninguna parte", el solapado sexismo, andro y etnocentrismo de la ciencia, y de la producción del conocimiento occidental y moderno. Las teóricas feministas conformaron un campo transdisciplinar cuyos aportes se emplean sin ser reconocidos, como la epistemología del *punto de vista feminista* desarrollado por S. Harding y adoptado por teóricos decoloniales que afirman que su lugar de enunciación es el de ¨un punto de vista epistémico". Para profundizar ver Bach, A.M. 2014.

feminista oculta, asumiendo diferencias y asimetrías en los movimientos de liberación. Ahora bien, la *epistemología propia* de los feminismos negros no asume un acceso directo a "la experiencia" del grupo "mujeres negras" ni de "la mujer negra", que constituiría otra ficción. La política del *black feminism* es identitaria sin suponer un punto de vista homogéneo:

No hay mujer negra esencial o arquetípica cuyas experiencias sean las "normales", normativas y por lo tanto, auténticas. Un entendimiento esencialista de la mujer negra suprime las diferencias entre las mujeres negras en busca de una escurridiza unidad grupal. Sería más exacto decir que existe un punto de vista colectivo de las mujeres negras, uno caracterizado por las tensiones que corresponden a las diferentes respuestas a los retos comunes. Al reconocer y aspirar a incorporar esa heterogeneidad, este punto de vista evita el esencialismo en favor de la democracia. En tanto que el pensamiento feminista negro surge dentro y trata de articular un punto de vista grupal de las mujeres negras en relación a las experiencias asociadas con sus opresiones interseccionales, es importante señalar la composición heterogénea de este punto de vista grupal (Hill Collins en Jabardo, 2012, p. 112).

La imbricación de racismo y de género en E.E.U.U. se registra en otras sociedades posesclavistas y como efecto de otras colonialidades; por ejemplo, la mistificación del mestizaje encubre la continuidad de la violencia sexual contra afrodescendientes e indígenas en el centro y el sur de nuestro continente (Mendoza en Falquet, 2016). El descentramiento del sujeto "mujer" del feminismo y la sospecha ante toda cristalización identitaria asume que la construcción del/la/es otrx/s es una maniobra del poder. Apelar a categorías raciales "negra", "de color", "blanca", merece minuciosidad para establecer su sentido, contextualización e historización, debido al lastre victimizador que conllevan. A.M. Bach advierte sobre empleos de clasificaciones raciales en las teorizaciones. Alude que el concepto "raza" que surgió como categoría de estudio de la especie humana, dejó de usarse a mediados del s. XX y entonces, si para caracterizar a ciertos feminismos hegemónicos se usa "blanco" como "dominante", se engloba a feministas y a corrientes diferentes, de diversas procedencias étnicas y geopolíticas. Además, y debido a la heterogeneidad de experiencias, historias, luchas y prácticas que se rescatan del olvido, se debe distinguir entre las particularidades de la colonización europea lusohispánica con la posterior constitución de estados nacionales, respecto de otras colonizaciones con sus propias marcas discursivas. Al establecer una posición de enunciación subalternizada como feministas construyendo discursivamente al oponente como "feminismo blanco" o "blanco hegemónico", puede recaerse en homogeinizaciones y traspolaciones (Bach, 2015).

Las historias de reconfiguración del racismo norteamericano, centro y suramericano son diferentes. Los sentidos de "blancas", "negras" en los contradiscursos feministas remiten a

diferencias entre sujetxs producidxs en y por esas nociones. Cuando estudios críticos emplean estas categorías para analizar situaciones y experiencias de injusticia racial, de género, de clase o sexual, pueden cristalizar sus significados al deshistorizarlas o al utilizarlas como si fueran descriptivas de un atributo de esxs sujetxs. La naturalización sostiene la victimización esclavista, racista o patriarcal y oculta la dinámica histórica y la discursiva de los ejes de opresión. En el discurso del *black feminism*, "negra" afirma una identidad política activa ante el racismo del feminismo radical de los años ´60 y ´70 que había teorizado el patriarcado desde la perspectiva de las mujeres blancas y cuya universalización negaba la divergencia de experiencias entre unas y otras a raíz de la esclavitud y el racismo. Por eso la enunciación como mujeres negras no persigue una adición de mujeres que no habían sido consideradas, sino visibilizar una historia de esclavitud deshumanizante. Es fundamental tomar en cuenta la construcción simultánea de la "mujer negra" junto a la "mujer blanca" que muestra la tarea genealógica feminista: se trata de advertir ¿quiénes ha(n) quedado negadxs, ocluidxs, para que quienes son, se ven, quienes dicen y hacen como sujetxs, hayan sido y sean posibles? ¿cómo?

Desde las advertencias de la epistemología feminista, ¿cómo puede la categoría que nombra la diferencia de modo victimizador trocarse en una afirmación positiva y liberadora? Cabe considerar que la interseccionalidad abreva en el *black feminism* y también en el pensamiento postestructuralista, con distintos énfasis, fenomenológicos o analíticos. Considera las dominaciones como indisociables: de raza, género y de clase. Otras veces, focaliza la experiencia de las dominaciones imbricadas. Abordajes clásicos entre género, raza y clase se complejizan con nuevas diferencias relevantes que resultan criterios de discriminación y dominación y que se cruzan en las experiencias constitutivas de las subjetividades, como el eje religioso que afecta a mujeres migrantes musulmanas en Europa (Adlbi Sibai, 2017). Estas nuevas diferencias no se adicionan unas a otras; contingentes, discursivas, pueden ser negadas y/o resignificadas, en una performance de la identidad política afirmativa que tensiona a su vez los ejes estructurales habituales donde se cristaliza la construcción de la otredad diferente. La impronta posestructuralista de la interseccionalidad problematiza el poder como discurso, cuestionando la asimilación de diferencias a las categorías sociales disponibles de la jerga jurídica o de las políticas públicas para las minorías, porque clasificar y definir a priori se realiza desde una localización.

Esta clasificación a priori es lo que lleva a cabo la ¨pigmentocracia¨, según F. Gargallo, al reproducir el pensamiento hegemónico con su violencia interpretativa, que fuerza la realidad a un modelo ajeno a lo indígena como a lxs "otrizadxs". El uso de América Latina, es un caso relevante: la idea de latinidad excluye a mujeres negras e indígenas que no hablan castellano o

portugués y que tampoco se identifican con la idea de padre, de ley o de familia de origen romano o napoleónico (Gargallo en Falquet 2016). La otrización de americanxs nativxs, de afrodescendientes, de lxs descendientes de mestizajes no europeos, efectúa además "blanqueamientos" vistiendo cuerpos otrizados desde un modelo ajeno de belleza (Gargallo en Falquet, 2016, p.156, p.159).

Si la interculturalidad es una perspectiva que pretende dar espacio a voces y racionalidades otrizadas cuyos puntos de vista son silenciados, la vinculación con la interseccionalidad parece ser obvia. Sin embargo, hay que reparar en algunos límites de análisis interseccionales que utilizan categorías de diferencia impuestas desde una posición dominante, porque los conocimientos situados se vinculan asimétricamente en términos de poder y de legitimidad. ¿Cómo emplea entonces un feminismo negro o de color la categoría de diferencia sin replicar la marca deshumanizante? Los feminismos indígenas ¿pueden ser traducidos sin violencia interpretativa a la codificación habitual de diferencias binarias?

¿Más allá de la interseccionalidad?

Al tematizar la *colonialidad* del género, aporte fundamental de M. Lugones, la interseccionalidad permite mostrar que en la intersección de los ejes estructurales de la colonialidad del poder desarrollados por A. Quijano[5], la mujer negra es una ausencia. En efecto, A. Quijano universaliza y asume "el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado que están inscriptos en el significado hegemónico del género" (Lugones, 2008, p. 78). Un significado particular pero universalizado, se propone como una constante antropológica. La dominación en términos de sexo / género toma en cuenta el término privilegiado, la mujer blanca. Al señalar la introducción europea en la colonia de un sistema de organización social deshumanizante -dividiendo a través de la raza y de una concepción del género a las personas de las no personas-, Lugones concluye que la colonialidad del género "muestra grados mayores de opresión que la interseccionalidad" (Lugones, 2012, p.4). La crítica feminista a la teoría decolonial masculinista y la crítica decolonial en términos de la *colonialidad del género* apunta precisamente a la interseccionalidad de raza, género, sexualidad y clase y a lo que las categorías invisibilizan y deshumanizan: mujeres no blancas, de color, indígenas. La dominación colonial impone una concepción categorial que disocia lo que es de hecho una *fusión* de opresiones *inseparables*. La interseccionalidad evidencia la ausencia de la mujer negra, "no-

[5] Ver Quijano Anibal 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* Buenos Aires, CLACSO, p.246.

mujer" en los ejes de dominación de la teoría de la colonialidad - mujer es blanca- y no -mujer en el discurso feminista cuya conceptualización deriva del sistema moderno colonial del género (Lugones 2008, 2014). Pero no llega a desmontar la producción de esta ausencia y dar paso a una presencia resistente. *Raza género y sexualidad se co-constituyen en la colonialidad instalada a partir de la conquista: la fuerza de trabajo fue creada, racializada y además engenerizada en Abya Yala desde el marco heterosexista, binario, patriarcal y cultural propio de Europa.* Por eso en los análisis y las prácticas decoloniales "raza" ni se disocia ni es secundaria del género. Si sólo los seres humanos (hombres y mujeres blancas) tienen género, lxs racializadxs son asimiladxs a la naturaleza, animales "para el uso del ser humano" (Lugones, 2012, p.14). La insuficiencia de la interseccionalidad se debe para Lugones en que permanece anclada en categorías deshumanizantes que son impuestas a seres cuyas vivencias no pueden ser descriptas por éstas ni por ejes de intersección. La colonialidad del género visibiliza lo instrumental del sistema de sexo/género colonial en el sometimiento de mujeres y varones de color y racializadxs en todos los ámbitos de la existencia. Si no se universaliza la categoría mujer -que preserva la dicotomía de género y la heteronormatividad-, y se asume la colonialidad del género, considerando las luchas de las mujeres no representadas, la interseccionalidad puede ser un valioso recurso. La intersección de categorías homogéneas dominantes borra la heterogeneidad interna –de las propiamente mujeres- y "a la afroamericana(..) a la sioux, a la africana, a la indocaribeña, a la afrolatinoamericana, a la guaraní, a la mapuche, a la aymara" (Lugones 2012, p.12). Problematizar las categorías heredadas y disponibles apunta al poder de clasificar, nombrar y construir al otrx diferente y a asumir los efectos de la naturalización y la deshistorización.

Si consideramos el género como una categoría analítica de análisis en lugar de un atributo de un sujeto sustancial *como un régimen de producción histórico y contingente, variable y situado*, se advierte su rol en la conquista y en la colonialidad. El género operó una feminización de lxs indígenas para aniquilar simbólica y materialmente las resistencias y las culturas originarias en Abya Yala. Para los indígenas ser feminizado es ser reducido a la sumisión, e implica una redoblada victimización de las mujeres indígenas, convertidas en objetos - no mujeres- porque no pertenecen a nadie (Gargallo, 2015). El presupuesto del individuo propietario[6] es otro aspecto insoslayable de este marco de inteligibilidad cultural colonial y patriarcal no siempre explicitado.

[6] Y. Espinosa Miñoso lo ejemplifica recordando cómo el feminismo materialista antagoniza con el marxismo androcentrado cuyo sujeto es el trabajador, propietario de su fuerza de trabajo, que mantiene a las mujeres a la sombra del proletariado "compuesto sólo por varones". Buscando visibilizar la opresión material de las mujeres, olvida que la categoría no incluye a hombres negros ni a mujeres esclavizadas (Espinosa Miñoso Y. 2016 "Y la una no se mueve sin la otra: descolonialidad, antirracismo y feminismo. Una trieja inseparable para los procesos de cambio" Revista Venezolana de Estudios de la Mujer-Enero Junio 2016-Vol 21 Nro, 46 pp.47-64 Disp. en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5855605/

Categorías, diferencias y voces inesperadas

La genealogía del feminismo negro norteamericano emprendió el rescate de experiencias silenciadas de las afroamericanas y sus historias divergentes de opresión en la intersección entre raza y género. El histórico discurso de Séjourner Truth, ex esclava que irrumpió en la Convención de los Derechos de la Mujer en Ohio, E.E.U.U. en 1851, tensionó el significado de la categoría mujer evocando además el estatus de humanidad negado simultáneamente a lxs negrxs esclavizadxs. La interpelación de una mujer negra en la asamblea sufragista, sobre si era una mujer, contradecía en su corporalidad misma la femineidad normativa. A las blancas -las mujeres- no se les ocurría tal pregunta, pues, aunque no fueran propietarias de sí mismas, y estuvieran dominadas en el patriarcado, como representantes de la humanidad generizada podían heredar hombres o mujeres afrodescendientes esclavizadxs[7]. El alegato de Truth fue recuperado por activistas y teóricas feministas en el siglo XX por develar la deshumanización vinculada a un orden particular del género en la sociedad racista norteamericana. En la lucha sufragista, no se jugaba el reconocimiento de humanidad generizada a las ya reconocidas como mujeres, se jugaba un derecho político, una medida igualitaria respecto de los varones. Para las ex esclavas negras, ser "libres" significaba serlo "de la opresión racista tanto como de la dominación sexista" (Jabardo, 2012, p. 29). Cuando el discurso feminista de la "segunda ola" del s. XX destacó las experiencias de lo personal/político – la familia patriarcal, el parentesco, la sexualidad, la maternidad- siguió negando la divergencia con las historias y experiencias de las afrodescendientes. Se consideró a la familia nuclear como la innegable institución patriarcal, politizando la esfera privada y cuestionando su separación de la pública. Pero como tematización de la femineidad normativa, silencia la deshumanización de las personas racializadas esclavizadas, y oculta otras modalidades patriarcales. Por eso "las ideologías de la sexualidad femenina negra no provienen originalmente de la familia negra" (Carby en Jabardo 2012, p. 213). La abolición de la esclavitud en E.E.U.U. reconfiguró el racismo en su imbricación con la sexualidad y el género, y operó una construcción diferenciada de la sexualidad de afrodescendientes y de blancxs (Wells en Jabardo, 2012). En el período segregacionista, la política de terror de linchamientos operó la construcción discursiva *racializada de la sexualidad*, como eje de ese racismo, ocultando las relaciones interraciales y estigmatizándolas, y caracterizando a los

[7] "Bien hijxs, que es tanto alboroto debe ser algo descontrolado. Yo pienso que 'ambos, negros del sur y las mujeres del norte, todos están hablando de derechos, los hombres blancos serán arreglados muy pronto. Pero, ¿de qué se está hablando aquí? Ese hombre dice sobre la mujer que debe ser ayudada en el carruaje, y ser levantada sobre las zanjas, y para tener un mejor lugar, - ¿y no soy yo una mujer? - Mírenme! Miren mis brazos…yo he arado y plantado y guardado en el granero, y ningún hombre podría adelantarme - ¿y no soy yo una Mujer? Podría trabajar tanto como cualquier hombre (cuando puedo hacerlo), y aguantar los azotes de igual manera - ¿y no soy yo una mujer?- He tenido cinco hijos y todos al parecer fueron vendidos para la esclavitud, y cuando lloro con mi pena de madre, nadie sino Jesús escucha - ¿y no soy yo una mujer?" Séjourner Truth, reproducido en Jabardo, 2012, p.59.

hombres negros como amenaza por sus "irrefrenables impulsos sexuales" (Wells en Jabardo 2012). En tanto, la violencia sexual hacia las mujeres y niñas negras carecía de sanción moral.

Argentina se ha distinguido en el Cono Sur por su construcción "exitosa" del mito de la nación "blanca" que borrar las marcas de las minorías mestizas, indias y negras (Rotker, 1999). La construcción del indio como amenaza, previa a la invasión del "desierto", también viabilizó una sexualización diferenciada; negó las uniones entre mujeres blancas y hombres indígenas y las descendencias mezcladas. Para establecer la "nación" con sus masculinidades y femineidades patriarcales normativas debía excluírse todo otro modelo de paridad, e instaurar al individuo generizado ajeno a la cosmovisión indígena. Género, sexualidad y "raza" se imbricaron en la construcción del/x otrx deshumanizadx, justificando la aniquilación. S. Rotker aborda la desaparición en el imaginario y la historiografía de las cautivas blancas que traspasaron la frontera en el período de coexistencia de culturas en una frontera lábil, geográfica y cultural. El genocidio indígena consolidó el imaginario nacional blanco con su modelo de género patriarcal. En el siglo XX otras deshumanizaciones discursivas de quienes transgredieron espacios, roles e identidades normativas, se repitieron; y su posterior desaparición violenta procuró borrar sus huellas y ocluir un potente legado simbólico. M. Millán interpela por ello la cultura criolla negadora del modelo de equidad mapuche anterior a la invasión "winka" que aún sobrevive en la memoria oral. El discurso encubridor del genocidio impuso la noción de individuo y sus jerárquías de género. Dice M. Millán:

> no se destacaban a personas sino el newen que tenían, no se decía existió fulano o mengano que supo hacer tal hazaña, sino que se transmitía la memoria oral con referencias más generales, por ejemplo, "existieron hombres y mujeres que eran capaces de realizar tal hazaña o que tenía tal o cual newen". Es cuando el conquistador, que escribe la historia, que se destacan figuras individuales como Lefzaru, Lautaro, Caupolicán, entre otros. Por lo que comienzan a estratificar a nuestros lamngen, hermanos, y a penetrar con su visión verticalista creando héroes, y líderes, que para el interior de nuestro pueblo no eran más que expresiones de fuerzas que vivían entre nosotros (Millán, 2011, p. 130).

La imposición colonial del género supone la omisión de las guerreras mapuches.y de cualquier ejemplo de equidad y plenitud de los hombres y mujeres en una sociedad; porque "el poder colonial, patriarcal y racista podía sucumbir ante el despertar de los pueblos oprimidos" (Millán, 2011, p.128).

Mientras se registra una renovada persecución de los pueblos indígenas, -cuyos "feminismos" no disocian la lucha por la tierra de la reivindicación de "un buen vivir para las mujeres"-, cabe indagar la pertinencia de nuestras categorías habituales. Nociones binarias

deshistorizadas o descontextualizadas y articuladas en ejes de diferencia pueden obstaculizar encuentros interculturales que alojen con respeto demandas diversas y donde las opresiones se fusionan. Las teorizaciones posibles y plurales deben atravesar las asimetrías de poder en la comunicación, circulación y producción de saberes (Godoy, 2017).

La perspectiva intercultural promueve diferentes aproximaciones a los "retos comunes" de Hill Collins, articulando puntos de vista ante el racismo, el sexismo, el cisheterosexismo institucionalizados e incorporando ejes de dominación no advertidos. Hace lugar a saberes subalternizados y afirmaciones identitarias que resignifican categorías impuestas, desanuda la violencia de la asimilación forzada e impuesta desde posiciones de poder y evita la cristalización de la dinámica histórica y cambiante de las diferencias. La interseccionalidad puede contribuir a las prácticas interculturales atentas a la escucha y traducción posible de experiencias, saberes y luchas silenciadas cuando las categorías de diferencia e identitarias se consideran móviles y sobre todo, políticas. Así movilizan la emergencia de sujetos políticos no ya definidos por otrxs, otrizadxs en clasificaciones ajenas, sino en una autoafirmación liberadora.

Referencias

Adlbi Sibai S. (2017) *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial.* 2da. reimp. Akal,

Bach A. M. (2014) Fertilidad de las epistemologías feministas. S*apere Aude*,v.5 (9), pp. 38-56. Recuperado de http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/7176

Bach A. M. (2015) Reflexiones (políticamente incorrectas) acerca de "raza" y feminismos actuales. *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología* ISSN 1853-6484, Vol 5, Num.5 Disp. en: https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/1493/

Brah, A. Phoenix, A. (2004) Ain´t I A Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women´s Studies*, 5 (3), 75-86 http: //wc.bridgew.edu/jiws/vol5/iss3/8/

Butler J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990). Trad. Ma. Antonia Muñoz. Paidós.

Crenshaw, K. (1989) Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *Feminist Theory and Antiracist Politics University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989,pp.139-167 Disponible en: http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf/

Crenshaw, K. (1995) Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. En *Critical Race Theory Crenshaw.* K.; Gotanda N.:, Peller G.: Thomas K. (eds). The New Press.

Gargallo, F. (2015) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* Ed. Desde abajo

Espinosa Miñoso, Y; Gómez Correal, D; Ochoa Muñoz, K; eds. (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca.

Falquet J. (2016) La propuesta decolonial desde Abya Yala: siguiendo las raíces feministas y lésbicas autónomas. En De la Fuente, Juan Ramón, Pérez Herrero, Pedro (eds.) *El reconocimiento de las diferencias (Estados, naciones e identidades en la globalización.* Marcial Pons, pp. 53-74. Disp. en: https://www.academia.edu/31609758/Las_raices_feministas_y_lesbicas_autonomas_de_la_propuesta_decolonial_en_Abya_Yala.pdf.pdf

Godoy, D. (2017) Reflexiones desde una filosofía intercultural y liberadora nuestroamericana. Entrevista a la filósofa Alcira Bonilla. *Cuadernos del CEL*, 2017, Vol II, Nro.3, pp.131-146, ISSN 2469-150X http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=12/

Hill Collins P. (2000) Distinguishing features of black feminist thought en *Black Feminist Thought*, New York, Routledge. En castellano: Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro en Jabardo, Mercedes (ed.) (2012) *Feminismos negros. Una antología.* Traficantes de sueños pp.99-134

Jabardo, M. (2012) *Feminismos negros. Una antología. Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Carol Stack, hazel carby, Pratibha parmar, Jayne Ifekwunigwe,Magdalene Ang-Lygate.* Traficantes de Sueños

Lugones, M. (2008) Colonialidad y género, *Tábula Rasa* 9 (julio-diciembre 2008), pp.73-101. Disp. en: http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/colonialidad--y--género--maria---lugones.pdf

Lugones, M. (2012) Subjetividad esclava, colonialidad del género, marginalidad y opresiones múltiples. En *Pensando los feminismos en Bolivia. Conexión Fondo de Emancipaciones*, Series Foros 2. La Paz, Bolivia. Disponible en: http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm

Lugones, M. (2014) Colonialidad y género. En Espinosa Miñoso, Y.; Gomez Correal D.; Ochoa Muñoz K.(eds.) *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Ed. Universidad del Cauca.

Millán, M. (2011) Mujer Mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal en Bidaseca, K. y Vazquez Laba V. (comps) *Feminismos y Poscolonialidad.* 2da. ed. Ediciones Godot, pp.127-135.

Mohanty, C. (2008) Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Suárez Navaz, L.; Hernández, R. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Cátedra. (1988 en inglés)

Mohanty, C. (2003) *Feminism Without Borders*. Duke University Press.

Rotker, S. (1999) *Cautivas. Olvidos y memoria en Argentina*. Ariel.

Sobre la humillación moral en Axel Honneth. Apuntes para pensar la ciudadanía incompleta

Patricia Alejandra La Porta (UNLu-UBA)

RESUMEN: En un texto del año 2000, el propio Honneth sintetiza la propuesta elaborada en *Las luchas por el reconocimiento* publicado originalmente en 1992, distingue tres formas de reconocimiento social requeridas para la conformación atinada de la identidad (el afecto emocional en las relaciones familiares y amorosas, el reconocimiento jurídico en la sociedad de pertenencia, y la valoración social del desempeño laboral y de las capacidades individuales. Estas tres figuras determinan por vía negativa tres formas de agravio moral, la violación o maltrato físico o emocional (ámbito familiar), la desposesión de derechos que implica la exclusión social (esfera jurídica), y la humillación o indignidad (esfera de la valoración social).
O sea, la teoría de Honneth, permite profundizar en esferas diversas que afectan al ejercicio de la ciudadanía, que la pueden hacer fallida, incompleta, insatisfactoria parcial o totalmente ya que se podría teóricamente dar el caso de un sistema social que garantice las bases del autorrespeto en la esfera jurídica y que, aunque el Estado garantice la inserción social, haya grupos minoritarios que vean menoscabada su autoestima.
En esta presentación profundizaremos en la humillación (desprecio, invisibilidad o agravio moral) que es la formulación del déficit de reconocimiento propio de esa tercera esfera. Ésta gira según el autor en torno a dos aspectos: al trabajo como base de la cohesión social, fundado en intercambios simétricos, y al mérito como evaluación de desempeños personales; sobre ambos aspectos se construirían las bases de la autoestima. Analizaremos ambos pilares de la autoestima en diálogo con el contexto de aumento sistemático del desempleo y precarización laboral, de biografías personales que consiguientemente se tornan cada vez más frágiles, de reivindicaciones del mérito que se alejan de su origen combativo contra los privilegios de nacimiento y de la posibilidad del goce de derechos. Este desarrollo busca evidenciar notas relevantes del déficit de reconocimiento en las sociedades contemporáneas, y por tanto, del ejercicio de ciudadanías incompletas.
Palabras clave: ciudadanía incompleta, humillación moral, exclusión social, políticas públicas.

> La falta de respeto, aunque menos agresiva que un insulto directo, puede adoptar una forma igualmente hiriente. Con la falta de respeto no se insulta a otra persona, pero tampoco se le concede reconocimiento; simplemente no se la ve como un ser humano integral cuya presencia importa.
>
> Cuando la sociedad trata de esta manera a las masas y sólo destaca a un pequeño número de individuos como objeto de reconocimiento, la consecuencia es la escasez de respeto, como si no hubiera suficiente cantidad de esta preciosa sustancia para todos. Al igual que muchas hambrunas, esta escasez es obra humana; a diferencia del alimento, el respeto no cuesta nada. Entonces, ¿por qué habría de escasear?
>
> Sennett, R. *El Respeto* (2003)

Breve ubicación de las formas de reconocimiento social en la teoría de Axel Honneth

En un texto del año 2000, el propio Honneth sintetiza la propuesta elaborada en *Las luchas por el reconocimiento* publicado originalmente en 1992:

> Remitiéndome al joven Hegel, he distinguido, como ya mencioné, entre tres formas de reconocimiento social que pueden considerarse condiciones comunicativas de una formación

> atinada de identidad: el afecto emocional en las relaciones sociales íntimas como el amor y la amistad, el reconocimiento jurídico como un miembro de una sociedad que es moralmente responsable de sus acciones y, finalmente, la valoración social del desempeño y las capacidades individuales. (Honneth, 2009, p. 267)

Estas tres figuras determinan por vía negativa tres formas de agravio moral, la violación o maltrato físico o emocional que mina la construcción de la autoconfianza, la desposesión de derechos que implica la exclusión social y niega las bases del autorrespeto, y la humillación o indignidad que impide la construcción de la autoestima; estos corresponden paralelamente al ámbito familiar, a la esfera jurídica, y a la esfera de la valoración social.

En esta oportunidad me voy a ocupar de la tercera esfera, sin embargo, es necesario apuntar que el autor plantea la igualdad de oportunidades políticas, económicas, sociales y culturales, como a ser dirimida "efectivamente" en el ámbito jurídico. Para los usos habituales del concepto de ciudadanía plena, con esta esfera comprendida en el sentido amplio que propone el autor de goce efectivo de derechos de inclusión sería suficiente, sin embargo, es necesario resaltar que para Honneth la identidad se constituye en las tres esferas y que el agravio en cualquiera de ellas es falta de reconocimiento, indignidad, por la que se está motivado a luchar. Ausencia de reconocimiento que señalan aspectos, como los de la esfera familiar, que hacen incompleta a la ciudadanía y que no son presentados en otros autores que abordan los problemas de justicia social.

Sobre la humillación moral

La humillación moral, agravio, desprecio o invisibilidad como es llamada en diferentes textos, es presentada como la forma de reconocimiento violado que se pone en juego a partir *de los patrones tácticos de la valoración social*. Aquí las relaciones sociales construyen su vinculación tomando en cuenta un sistema evaluativo que no apunta a la persona en general (lo jurídico) sino a sus cualidades y capacidades particulares que se ponen en juego en el valor que socialmente se le otorga al trabajo y a los tipos particulares de trabajos, y a la valoración que cada sociedad tiene sobre cuáles son acciones meritorias, cualidades que al ser especialmente apreciadas, son recompensadas con gestos sociales concretos. La humillación moral, entonces, es producto de la ausencia de trabajo o la realización de una tarea desvalorizada, o de la portación de un carácter que parece no esforzarse en la tarea acorde al patrón de conducta hegemónico.

La valoración social expresa cualidades heredadas de los vínculos estamentales que establecían diferencias de honor entre los diversos estamentos. Si en las sociedades estamentales

las relaciones eran simétricas hacia dentro y jerárquicas hacia afuera, Honneth afirma que en las sociedades modernas se considera que todas las relaciones sociales deben ser simétricas entre ciudadanos jurídicamente autónomos. La ausencia de simetría determinaría una sociedad claramente injusta. Si le preguntáramos cómo entender la simetría en sociedades donde las desigualdades han ido aumentando durante los últimos 40 años a pasos agigantados, respondería que la simetría hay que pensarla como valoración de la contribución que *todos realizan* a la praxis común, y de las *capacidades que cada uno posee* y que solidariamente nos deberíamos preocupar por hacer desarrollar. La simetría no se refiere a una medida cuantitativa, no todos aportan en igual medida, sino al reconocimiento de que todos son necesarios y de que todos se autoperciben como necesarios (Honneth, 1997, p.159). En base a esto podríamos decir que define al ciudadano como cooperador social al estilo de la teoría rawlsiana y que piensa la cohesión social en torno a la división del trabajo retomando la tradición de Durkheim de fines del s. XIX y del sistema mecánico de necesidades de Hegel. La valoración social se manifestaría en torno al eje del trabajo, especialmente al trabajo formalmente organizado y al mérito como evaluación de desempeños personales entendido tanto como capacidades desarrolladas o talentos, y como al esfuerzo personal demostrado. La humillación moral o invisibilidad es la forma negativa del vínculo, ausencia de reconocimiento que pone en crisis que esa persona sea tratada como un fin en sí misma, como planteaba Kant.

Consideraciones sobre el eje del trabajo

Para señalar este lugar privilegiado del trabajo como organizador de la estructura social cita dos únicos ejemplos: el caso del desempleo y el caso del trabajo reproductivo. Sobre el primero afirma que están demostradas las consecuencias psíquicas nefastas que produce; y que así por la vía negativa puede afirmar el "lugar central en el concepto que se está perfilando, pues la oportunidad de realizar un trabajo económicamente remunerado y, por ende, socialmente regulado, va unida aún hoy en día a la adquisición de aquella forma de reconocimiento que he denominado valoración social" (Honneth, 2009, pp.267/8)

Y sobre el trabajo doméstico no remunerado afirma que la no valoración histórica de las tareas consideradas reproductivas evidencia el menosprecio social al que éstas se vieron expuestas en una cultura dominadas por valores masculinos, y las pocas oportunidades que las mujeres tuvieron de encontrar respeto social (Honneth, 2009)

De ambas situaciones saca como consecuencia que la jerarquía de las tareas establece el grado de valoración social y autoestima que el sujeto podrá lograr. Es una afirmación de hecho y

la admisión de un posible conflicto, el reconocimiento es cuestión de lucha, un ejercicio de parciales resoluciones de conflictos sociales. Sin embargo, frente a esto plantea el problema de que la sensación masiva de desprecio vivida por un colectivo no asegura que los interesados compartan una misma orientación normativa, por lo que la humillación autopercibida y el conflicto manifiesto no configuran espontáneamente una vía de solución de "cómo articular la fuerza individual de los sentimientos de agravio en el ámbito público democrático" (Honneth, 2009, p. 272). Esta es la tarea de los movimientos políticos y organizaciones sociales que no siempre encarnan y resuelven estos conflictos. Esta afirmación pone en duda el optimismo del aprendizaje social al señalar las dificultades de la organización política de la demanda de transformación y no ahonda en alternativas de la participación política ni en la diversidad de colectivos e intereses que experimentan el agravio moral. Plantea el problema pero entiende que es una cuestión de praxis política no de teoría ética.

Tengamos en cuenta que Honneth publica *La lucha por el reconocimiento* en 1992, en tiempos en que Alemania sufre los efectos de la reunificación que generó desajustes en los sistemas de seguridad social y de productividad y un índice desconocido de desempleo para la economía alemana en torno al 12,1%. Y que más allá de esa coyuntura nacional, la integración social en torno al trabajo fue un tema de discusión en Europa y los EEUU durante toda la década de los 90[1] en la que se analizó con preocupación lo que se dio en llamar *el fin del trabajo* (Rifkin), o el fin del trabajo salariado (R. Castel); con propuestas de construcción de lazos de inclusión social por fuera del trabajo "remunerado y regulado" (pretendido por Honneth), propuestas que incluyeron posibilidad de alternancia de actividades de tiempo social y trabajo estable (Gorz), o propuestas que se podrían englobar bajo el concepto de derechos de inserción (Rosanvallon) que no son más que subsidios a la inclusión social frente a la creciente masa de excluidos de un sistema económico que se mostraba inexorablemente centrífugo.

Los años siguientes afirmaron el diagnóstico de desempleo estructural. Así se han sostenido en los últimos 30 años altas tasas de desempleos no sólo en Argentina sino en países europeos como Francia (9 % de promedio) y España (13% de promedio) (OIT,2019), señalando que más allá de los gobiernos de turno es efecto de una crisis del capitalismo postindustrial. También consideremos que según la OIT el empleo vulnerable definido como aquél que tiene acceso limitado o nulo al sistema de protección social, afecta a 1.391 millones de personas en el mundo, y las proyecciones para 2019 suben hasta 1.426 millones, un equivalente al 42,7% de los trabajadores a nivel mundial. Además, tengamos en cuenta que, en 2018, la tasa mundial de

[1] Castel, R. (1995) *La metamorfosis de la cuestión social*. RIFKIN (1995*) El fin del trabajo*. GORZ (1997) *Miserias del presente, riquezas de los posible*. Rosanvallon (1995) *La nueva cuestión social*. Beck (2000) *Un mundo feliz*

participación femenina en el mercado laboral no superó el 48,5%, 26,5 puntos porcentuales más baja que la de los hombres. Si bien en los países desarrollados la tasa de trabajo femenino llega al 70 %, es mayor el porcentaje de trabajo vulnerable y a tiempo parcial (Banco Mundial y Org. Mundial del trabajo, 2019). Con lo cual la mayor carga de **trabajo invisibilizante** (que promueve el agravio), en términos de Honneth, continuó siendo afrontado por mujeres. Se infiere, entonces, que los dos criterios presentados por nuestro autor (tener trabajo estable y regulado, y que sea valorado como aporte social) se le niegan a la mitad de la población cuyas ciudadanías serán por definición incompletas, aunque su subsistencia sea garantizada en la esfera jurídica y los derechos sociales no sean violados.

Consideraciones Sobre el Mérito

El otro índice que Honneth propone para identificar el valor social es la noción de mérito. El mérito tiene una larga tradición que se puede remontar a la *areté* y el gobierno de los mejores, pero cobró su perfil más emancipador en la Modernidad cuando se lo opuso a los privilegios de sangre para ocupar cargos o recibir recompensas. Pensemos como ejemplo en el concepto de idoneidad (capacidad) citado en el artículo 16 de la Constitución Nacional (1853, 1994).

El concepto de mérito en uso se funda en el mayor grado de inteligencia y talento, creatividad o ingenio, pero también en la capacidad para el trabajo y el carácter esforzado y perseverante para lograr objetivos. El concepto se construyó en un cruce entre el naciente individualismo moderno, la economía liberal y las virtudes del carácter forjadas por la ética protestante y señala condiciones personales y no estructurales para justificar los repartos justos.

Entendemos que una acción humana se muestra como meritoria cuando un grupo humano admira esas conductas y muestra su aprobación, o sea las reconoce con gestos explícitos. Esos gestos de reconocimiento se materializan en forma de recompensas distribuidas por maestros, empleadores o por el mercado y justifican las desigualdades (mejores credenciales educativas, mejores cargos, mayores honorarios).

Honneth no establece ningún criterio distributivo[2] ya que remite al orden jurídico vigente y no explicita posibles incidencias del mérito en situaciones sociales. Pero al introducir el criterio de talento personal cuando se están planteando bases para dar cuenta de lo que se entiende por una sociedad "justa" o, dicho en sus términos, en que busca fundar las bases del reconocimiento,

[2] En las teorías contemporáneas sobre Justicia, el mérito ha sido considerado un criterio válido de justicia por autores libertarios como Nozick o como criterio que debe tener un uso restringido en algunas áreas como ser la educación, la salud y el bienestar social en autores liberales (Walzer, *Esferas de la justicia*), o no competir en el área de los bienes primarios (Rawls, *Teoría de la Justicia; Justicia como equidad*).

hace ingresar una problemática que tiene que ver con desigualdades que son imposibles de equilibrar a través de políticas públicas. Se limita a señalar que la humillación social no sólo puede ser causada por ausencia de trabajo, o por trabajos que carecen de estimación social positiva (como el feminizado), sino que también se deberá tener en cuenta cuáles son los patrones de apreciación de las conductas personales, qué condiciones del carácter se toman en cuenta en cada sociedad para considerar que una persona es un cooperador social deseable, condición indispensable para su inclusión satisfactoria. Así queda iluminado un espacio de lucha por los sentidos simbólicos de trabajo y mérito para el goce de una ciudadanía completa, que deberán traspasar la frontera de la modernidad/colonialidad si se busca como meta la inclusión social.

Ciudadanía incompleta

Lo que sigue se propone con y a partir de Honneth plantear algunas ideas para reflexionar en cuestiones que se deducen de su teoría y que deben ser tomadas en cuenta para evaluar políticas públicas y evitar producir ciudadanías incompletas

1. En la medida que el **sentimiento de desprecio o humillación** en la esfera de la valoración social es contextualmente universalizable, se hace posible plantearlo como categoría ética con potencial crítico para juzgar el orden social vigente y da pautas para entender cómo ese status quo se retraduce en escases de respeto; respeto sin el cual ningún concepto de ciudadanía puede asumirse como completo extendiendo así los límites de la ciudadanía plena más allá del ámbito de los derechos políticos, sociales, económicos y culturales.

2. En Honneth hay una propuesta fuerte a considerar al otro como valioso y por lo tanto como aquél a quien no puedo manipular en vista a mis intereses egocéntricos a riesgo de auto reificarme[3]. Así posibilita cuestionar el criterio de simetría en los intercambios sociales reducidos al modelo mercantilista y abre la posibilidad de que revisemos otros modos de vínculo social por fuera de la tradición moderna para que la demanda de los afectados no quede encerrada en las reglas vigentes.

3. Al plantear que la valoración social se inscribe en el horizonte de un mundo de la vida compartido, y proponer, con optimismo teleológico, que es posible favorecer la ampliación incluyente de dicho horizonte valorativo a partir de aprendizajes sociales motorizados por los conflictos y encarnados en movimientos organizados de demanda, vuelve evidente la ficción de

[3] Retoma los conceptos de Georg Lukács.

pensar a las sociedades como si fueran o hubieran sido alguna vez conjuntos homogéneos ya que el conflicto evidencia otros modos de entender la vida en común que estaban a la espera de lograr un lugar sin naturalizar los contextos sociales.

Ampliar el horizonte valorativo, como plantea el autor, entendemos que sólo sería posible a partir de propiciar un diálogo intercultural profundo que revise las condiciones estructurales de desigualdad y que establezca puentes entre las simbólicas de los grupos convivientes, de no ser así las demandas por empleo estable se harán sobre un concepto monocultural de trabajo, consumo y desarrollo, bajo criterios determinantemente adaptativos y, por ende, injustos. Esto significa que, aunque se disminuyan las tasas de desempleo y se logren reducir el empleo vulnerable o a tiempo parcial, igualmente se naturalizarían el modelo de trabajo y el vínculo con la identidad consagrados bajo las reglas de producción capitalistas, situación que reforzaría un modelo de Ciudadanía incompleta.

Los colectivos humillados pueden expresar sus demandas de reconocimiento en la arena política dentro de las reglas existentes, pero si no lo logran es esperable que las disputen en busca de luchar por su reconocimiento. Las disputas atravesadas por la clase, la etnia, el género, etc. serían entonces una oportunidad para reformular interculturalmente las reglas de participación política, los modelos de representatividad, deliberación y toma de decisiones.

4. A diferencia de otros autores que tratan los temas de justicia, Honneth señala los agravios propios de la esfera familiar en el mismo nivel que el ámbito jurídico y social, como aspectos de construcción de la identidad. No trabaja la interrelación estructural que hay entre las tres esferas que lleva a las feministas de los ’70 a afirmar que *lo privado es político*, pero habilita a proponer que la ciudadanía deberá ser planteada como incompleta, aunque estén garantizados los derechos civiles, sociales, económicos, culturales y políticos, sino se interviene en la esfera familiar y privada para evitar las situaciones de violencia y hacer pedagogía de vínculos respetuosos que faciliten la construcción de la autoconfianza.

5. Del mismo modo el tomar en cuenta las tres esferas de agravios nos recuerda que aun en sociedades “bien ordenadas”, en la que la esfera jurídica efectivice los derechos sociales y económicos establecidos, se da el caso que se humilla a quienes requieren para su subsistencia de viviendas sociales, subsidios de variado tipo, etc. aunque se realicen bajo el nombre de “derechos”, como el Derecho de Inserción o la Asignación Universal por Hijxs. Textos como *El respeto* de R. Sennet evidencian numerosos ejemplos de cómo los ciudadanos son “objetos” del trabajo social que garantiza derechos pero que niega, por eso mismo, valoración, y estos construyen una subjetividad subalternizada y sentimientos de resentimiento. Evidenciar esta problemática amplía la definición corriente/habitual de ciudadanía incompleta como aquella que no goza de los

derechos sociales para pensarla como ciudadanía humillada, diferenciando claramente pobreza y exclusión como problemas que se potencian pero que no se subsumen. El indigente que duerme en la calle, o el empleado público, p.e. maestrx, que es vapuleado en los medios de comunicación no resuelven su situación sólo con distribución económica. Aquí la esfera de la valoración se hace indispensable para pensar cómo abordar la injusticia.

6. Honneth al definir la esfera de la valoración social con eje en el trabajo estable y regulado en un mundo ya altamente globalizado en 1992 con un sistema de producción expulsivo nos obliga a reflexionar también sobre la insuficiencia de las diversas soluciones que se han planteado para abordar la desaparición del pleno empleo. Hace que sospechemos de la eficacia de planteos como el de Gorz (1997) o el de Beck (2000) que proponen la instrumentación de políticas que distribuyan las cargas horarias de empleos propias del sistema productivo y las completen con lo que Beck llama *trabajo cívico*, o *trabajo en la esfera social*, sean las tareas de cuidados de personas, de actividades recreativas, o de cuidados de los espacios comunes; tareas que permitirían el sostenimiento del lazo social evitando la desafiliación (Rosanvallon). La lectura de Honneth nos exige asumir la certidumbre de que establecer políticas similares en el actual escenario argentino exigiría un enorme esfuerzo educativo para transformar la valoración social de esas tareas consideradas secundarias, feminizadas, y de aumento del gasto público "improductivo" en términos del PBI, bajo riesgo de que se convierta a quienes las cumplan en humillados sociales, y por lo tanto en ciudadanos incompletos.

7. Honneth no propone una meritocracia sino que da cuenta de cómo funciona la noción de mérito, entendido como talento y esfuerzo, en un mundo que lo ha usado para justificar cierto grado de pobreza como ausencia de los esfuerzos necesarios para lograr el éxito social y los bienes materiales y simbólicos que tienen como respuesta al reconocimiento.

La sola mención del mérito vinculada al reconocimiento hace inevitable traer a la discusión el uso con que las teorías liberales, económicas y morales, han justificado la desigualdad social como necesaria y útil al proporcionar los incentivos suficientes para estimular el esfuerzo personal y así contribuir al avance social, y han trasladado la discusión de la búsqueda de igualdad a cuánta desigualdad es éticamente justificable. Desigualdad que se presenta parcialmente fundada en la falta de capacidad, vagancia o vicios individuales, y nos indica el riesgo de justificar la exclusión social de los "menos aptos", la aceptación de ciudadanos incompletos, con el único objetivo de sostenimiento del *status quo*.

Plantear según Honneth que el mérito depende de un *patrón táctico de valoración heredado*, es asumir la historicidad de la norma valorativa e invita a la crítica de la relación establecida entre trabajo, identidad y ciudadanía en la tradición burguesa moderna, androcéntrica y colonial. Tarea

teórica y política que no deberemos eludir al momento de plantear políticas públicas emancipadoras.

Referencias bibliográficas

Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporáneas*. FCE. Cap. VI "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad". Este texto corresponde en una primera versión a la cátedra inaugural en el Otto-Suhr-Institut de la Freie Universitat Berlin, dictada en noviembre de 1993; y publicado completamente en (2000). Das Andere der Gerechtigkeit (El otro de la justicia). Es importante tomar en cuenta la sucesión de fechas ya que la teoría fue madurando y no modificándose sustancialmente a pesar de la crisis en el trabajo durante esas décadas.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales.* Crítica. Entendamos por "simétrico" debe más bien significar que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus operaciones y capacidades como valioso para la sociedad. pág 159.

Banco Mundial. https://datos.bancomundial.org/indicator/SL.TLF.PART.FE.ZS consultado el 13/8/19 OIT. https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_670577/lang--es/index.htm consultado 13/8/2019. Los promedios son propios

Organización Mundial del Trabajo. https://www.ilo.org/global/about-the- ilo/newsroom/news/WCMS_615695/lang--es/index.htm consultado el 19/10/19

Honneth, A. (2006). "El reconocimiento como ideología", En: Isegoría. Revista de filosofía moral y política, n° 35, Madrid, julio-diciembre de 2006, pp. 129-150.

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Editores

Honneth, A. (2009b). Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica, Katz Editores

Honneth, A. (2011). *La sociedad del Desprecio.* Trotta

Fraser y Honneth. (2003). *¿Redistribución o Reconocimiento?* Morata.

Ibáñez Martín, María y London, Silvia (2019). Medición de la exclusión social: su relación con la desigualdad y la pobreza. Observaciones para Argentina. En Lorena Custodio Pallarés, Alicia Itatí Palermo y Ana Vigna (coord.) *¿Cómo pensamos las desigualdades, pobrezas y exclusiones sociales en América Latina? Luchas, resistencias y actores emergentes.* Alas/Clacso. Edit. Teseo

Prieto, Carlos. (1999). El empleo en Europa: transformaciones, tendencias y lógicas. Un análisis comparado. En Prieto C. (ed.) *La crisis del empleo en Europa.* 2 vols. Germanía.

Sauerwalsd, G., (2008). *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte.* Lit Verlag.

Sauerwalsd y Salas. (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien. Zweigniederlassung Zürich veras (Levitas *et al*., 2007).

Una lectura postfundacional de la totalidad social en Aníbal Quijano: heterarquía y heterogeneidad

Juan Pablo Patitucci (UBA)

Resumen: Este trabajo busca lograr un dialogo crítico y constructivo entre distintos modos de entender el poder y sus relaciones con la clasificación y la subjetividad social y política. En el marco de la teoría de la "colonialidad del poder" de Aníbal Quijano el trabajo da cuenta de las críticas que el autor realiza a los modos de conocer de las ciencias sociales y humanas eurocéntricas. Para ello, se centra en la manera en que se ha entendido las nociones de "totalidad social" y "clasificación social". A partir de la crítica del modo en el que distintas teorías europeas han entendido estos conceptos, Quijano busca lograr una noción de totalidad que sea, junto con sus componentes, heterogénea, producida históricamente y abierta. El artículo indaga en las relaciones que esta formulación tiene con las concepciones de Ernesto Laclau y Claude Lefort. Ambos autores piensan el fundamento de lo social como atravesado por una vacuidad constitutiva, que implica que toda explicación unitaria de la sociedad se vuelve necesariamente contingente y hegemónica. El trabajo tiene como objetivo probar que la postura de Aníbal Quijano, puesta en dialogo y leída a través del pensamiento político posfundacional de Laclau y Lefort, permite arribar a una concepción no eurocéntrica de "totalidad social" que, sin renunciar a la necesidad de fundamentación, la considera en los términos de la contingencia, la historicidad y la lucha por la hegemonía. Por último, se recurre a una propuesta de Santiago Castro-Gómez que consiste en pensar las relaciones entre los distintos niveles de análisis presentados como heterogéneas y puntuales, constituyendo una "heterarquía".
Palabras clave: Totalidad social, postfundacionalismo, clasificación social, heterarquía.

Introducción

En las últimas décadas el estudio de las disciplinas humanísticas y sociales sobre la realidad latinoamericana ha recurrido de manera permanente al concepto de "colonialidad del poder", sobre todo para explicar el lugar que ocupa el continente en la conformación del patrón global de poder capitalista. Esta noción fue acuñada por primera vez por Aníbal Quijano a finales de los años '80 haciendo alusión a un tipo de clasificación particular que determina los modos de existencia en distintos ámbitos de la vida social. En la explicación de ese concepto y fundamentalmente en lo que refiere a su capacidad epistémica, el autor recurre numerosas veces a la revisión de los modos de conocer instaurados por la modernidad eurocentrada y, en particular, a la noción de "totalidad social". Lo hace específicamente en dos artículos en los que describe la relación entre la clasificación social y las nociones epistemológicas de la cosmovisión moderna eurocentrada: "Colonialidad del poder y modernidad/racionalidad" (2014b) y "Colonialidad del poder y clasificación social" (2014). A lo largo de esa descripción el autor busca, por un lado,

atacar una noción eurocéntrica de totalidad que concibe a sus elementos como homogéneos y al espacio en el cual estos elementos se inscriben como vacío y uniforme; por el otro, el autor critica dos posiciones que se oponen la concepción hegeliana de "totalidad" las cuales pretenden negar o anular concepto: el "atomismo empirista" y el "posmodernismo". A partir de esas críticas, Quijano propone una caracterización propia, a saber, la de una totalidad heterogénea, producida históricamente y abierta.

A partir de este análisis el presente trabajo tiene por cometido relacionar las reflexiones del autor peruano sobre la "totalidad social" con otras concepciones que, problematizando esta misma categoría, han surgido en la teoría política contemporánea, como las expuestas por Ernesto Laclau y Claude Lefort. Estos autores piensan en un fundamento de lo social configurado por una vacuidad intrínseca, lo que hace que toda totalización y explicación unitaria de la sociedad se muestre como necesariamente contingente y hegemónica. Por tanto, la hipótesis que guía este trabajo es que la idea de "totalidad social" planteada por Quijano, leída a la luz de los trabajos del pensamiento político posfundacional de Laclau y Lefort, permite arribar a una noción de totalidad que no renuncia a la necesidad de fundamentación (como haría una posición posmoderna antifundacionalista) pero que la considera en los términos que establece la contingencia, la historicidad y la lucha por la hegemonía.

En primer lugar, se llevará adelante un análisis exhaustivo de las argumentaciones hechas por el autor peruano en el marco de su teoría de la "colonialidad del poder" y, sobre todo, del modo en que ésta determina una forma de entender la "clasificación social" y la "totalidad social". A continuación, se revisará la manera en que Claude Lefort comprende este mismo problema desde la relación entre lo social y lo político a partir de lo que denomina la "disolución de los marcadores de certeza". Luego, se examinará la distinción entre "lo social" y "la sociedad" formulada por Ernesto Laclau y en cómo esta incide de manera efectiva en una concepción discursiva de la totalidad social y su transformación a partir de lo político. Por último, siguiendo el hilo reflexivo propuesto por Santiago Castro-Gómez se relacionarán las tres concepciones previamente presentadas de la "totalidad social" a saber, la geopolítica en relación con la micropolítica (Quijano) y la mesopolítica del nivel estatal-nacional (Lefort y Laclau) y la estrictamente micropolítica (Castro-Gómez). En los estudios dedicados a este tema, se establece habitualmente entre estos tres niveles de análisis una jerarquía causal, de manera tal que uno de ellos resulta ser la "determinación en última instancia" de los demás. Superando este condicionamiento, la noción de "heterarquía" permite formular la idea de una "totalidad social" que no caiga ni en una totalización de estilo hegeliano ni en una de tipo estructural-funcionalista, pero tampoco en una concepción atomística de lo social ("antifundacionalismo"); asimismo,

sienta las bases para una comprensión del poder político que parte de la "sobredeterminación", la heterogeneidad, la contingencia y la historicidad de los agentes, de las formaciones sociales, de los campos y de los niveles de análisis constituyentes de la fundamentación social.

La colonialidad del poder: un análisis epistémico

Quijano considera que la "colonialidad" está a la base del patrón global del poder capitalista. A partir de la "conquista de América" dicho patrón se legitimó por la imposición de una clasificación social de tipo racial o étnica que operó en todos los ámbitos de la existencia (subjetiva, material y social). En ese mismo período histórico se llevó adelante un proceso de mundialización tanto del capitalismo como de sus dos ejes estructurantes: la modernidad y la colonialidad (Quijano y Wallerstein, 1992) (Wallerstein, 2014). Esta clasificación social originó nuevas identidades y geoculturas que se organizaron jerárquicamente en relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía de la cultura europea. Si se toma como referencia el análisis epistémico que realiza Quijano sobre los modos de conocer y de saber implicados por la "colonialidad del poder" se podrá ver como la producción del conocimiento que emerge de la clasificación jerárquica eurocentrada conllevó, en primer lugar un universo intersubjetivo adaptado a las necesidades cognitivas del capitalismo: medible, cuantificable, objetivable (en relación con la subjetividad cognoscente) y controlable (en relación con los recursos naturales).

Por la valoración de ese tipo de conocimiento como "racional", se naturalizaron jerarquías de distribución geopolítica del poder a partir de una estrategia de mitologización de ciertos conceptos consolidados con la expansión y la imposición del poder global capitalista, tales como el concepto de "Europa" o como las dicotomías entre "inferiores" y "superiores", "irracionales" y "racionales", "bárbaros"/"primitivos" y "civilizados" o "tradicionales" y "modernos".

Ahora bien, a partir de esto, el autor intenta revisar las posturas que hacen a la búsqueda de una ruptura con este modo de conocer, en particular, las teorías del desarrollo, las teorías de la dependencia y la teoría del sistema-mundo. A partir de esto, menciona que la teoría de la colonialidad del poder y la heterogeneidad histórico- estructural representan nuevas propuestas en esta misma línea. Ésta es la propuesta del propio autor que se quiere exponer a continuación.

Rastreando el eurocentrismo del poder: la heterogeneidad histórico estructural

Quijano concibe el poder como una malla de relaciones sociales de explotación, dominación o conflicto que se articulan en torno al control de determinados ámbitos de la existencia social ("colonialidad del poder"): el trabajo, el sexo, la subjetividad y la autoridad

(Quijano, 2014, pp. 289). En esta dirección el autor plantea es que la mirada eurocéntrica sobre el problema del poder se ha centrado en la confrontación de dos paradigmas: por un lado, el del liberalismo como paradigma hegemónico y por el otro, el materialismo histórico como paradigma contestatario y subalterno. En el primer caso, el liberalismo concibe la sociedad y sus relaciones de poder a partir del acuerdo de los individuos que la componen y sus necesidades. Según Quijano, este, como paradigma hegemónico, cedió protagonismo durante el siglo XX a otras corrientes tales como el estructuralismo, el estructural-funcionalismo y el funcionalismo. La característica común que identifica en dichas corrientes es el ordenamiento social a partir de un conjunto finito de patrones que no varían históricamente; a través de ellos, los elementos de esa sociedad establecen relaciones continuas y homogéneas basadas en su función inherente a cada uno de ellos. Por otro lado, en el materialismo histórico, las relaciones sociales se construyen sobre la base de relaciones económicas de control del trabajo y de sus productos. De esta manera, el orden social se configura como una cadena de determinaciones que van del ámbito que tiene primacía explicativa, el económico, hacia los otros, concluyendo en que es el control del trabajo la base a partir de la cual se configuran el resto de las relaciones sociales. Según el autor, el problema que presenta esta postura es que comparte producto de su mismo origen eurocéntrico, una serie de inconvenientes comunes con las corrientes anteriormente mencionadas. En primer lugar, todas piensan lo social como una configuración de elementos históricamente homogéneos que guardan entre sí relaciones continuas y consistentes (sea por su función o lugar en la estructura, o bien por la cadena de determinaciones con el ámbito de primacía). En segundo término, esa concepción produce necesariamente una noción de sociedad orgánica o mecánica. Como tercera característica menciona que en las concepciones eurocéntricas las relaciones entre los componentes son ahistóricas y dadas de antemano, es decir, que no son producidas históricamente, sino que son el producto de algo *anterior* a la historia de lo social. Por ejemplo, el "pacto" en el liberalismo, el origen de las "relaciones de producción" en Marx o las estructuras y funciones de lo social por fuera de toda producción; todas ellas cumplen el mismo papel, esto es, el de plantearse como una naturalidad que no es producida ni históricamente ni subjetivamente por los mismos agentes. Así, Quijano sostiene que esta manera de concebir el poder y las relaciones sociales no es verificable a partir de la experiencia histórica. Muy por el contrario, las relaciones sociales se gestan de manera estructural entre elementos históricamente *heterogéneos* –con historias propias y específicas y espacio-tiempos distintos entre sí– lo que origina que los caracteres y las formas de esos elementos sean discontinuos, incoherentes y conflictivos. La cuestión principal reside, entonces, en el modo en que se hace posible que esos elementos heterogéneos puedan integrarse en una trama común que los ordene estructuralmente. Esto se da, en primer lugar, porque uno de esos grupos logra encontrar un modo de imponerse sobre los

demás y, de esa manera, articular la heterogeneidad de cada uno de los elementos en una nueva estructura social bajo su control. Este proceso no se da a juicio de Quijano según un modelo único, dado que este siempre se encuentra *históricamente determinado*. Por tanto, encuentra imposible considerar la existencia de algún tipo de determinación extra-histórica que establezca *a priori* el modo en que esa estructura social se articula. Por otro lado, entiende que esta autoridad no tiene en sí misma la capacidad suficiente para sostener una estructura en el tiempo (al menos que se quiera coincidir con Hobbes en que el ordenamiento social depende exclusivamente de la autoridad). Entonces, la pregunta es: ¿por qué se dice entonces que la sociedad es un conjunto de campos relacionados entre sí con capacidad de permanecer en el tiempo? La respuesta no la encuentra Quijano en las corrientes funcionalistas o estructuralistas, sino que opta por explorar la postura marxista, aunque sin dejar de considerar los problemas que ésta acarrea. Si bien es cierto que el patrón global de poder capitalista se ha articulado en relación y en torno al control del trabajo, no parece tan claro que se pueda verificar una homogeneidad histórica (ni siquiera de manera tendencial) en sus componentes (trabajo, capital, etc.). Lo que el marxismo no advierte, según Quijano, es que dentro de cada uno de los componentes del capitalismo se articulan todas las etapas propias del desarrollo histórico de cada uno de esos componentes. Además, el autor observa que respecto de la cadena de determinaciones que el marxismo establece entre el control del trabajo y los otros ámbitos, no sería posible sostener que exista una relación homogénea y unidireccional, ni siquiera la de una recíproca, sino que las relaciones poseen, más bien, un carácter inconsistente, heterogéneo y conflictivo. Sin embargo, Quijano si admite que un campo puede tener primacía sobre los otros, aunque considera que no lo haría de manera determinante, sino tan solo como un eje coyuntural de articulación del conjunto. De esta manera, se haría posible decir que la sociedad se comporta como una "totalidad", aunque no suceda lo mismo a la hora de afirmar que dicha totalidad sea sistémica, orgánica o cerrada.

Totalidad histórica y clasificación social

Para clarificar su noción de totalidad, el autor se opone a dos posturas que considera eurocéntricas: por un lado, el "empirismo atomístico" (asociado al liberalismo) y, por el otro, a una versión renovada de este, como es el "posmodernismo". Ambas niegan la idea de totalidad y reducen la existencia social a experiencias descriptivas y aisladas, las cuales no pueden ser explicadas por algún patrón que las contenga, dado que, si fuera así, se distorsionarían. La postura de Quijano radica en que, si bien es cierto que con la vieja noción de "totalidad" muchas zonas de la experiencia histórico-social eran degradadas a ser meras excepcionalidades y

anécdotas, por otro lado, se torna necesario conservar la categoría de "totalidad" ya que permite realizar una crítica del poder vigente (lo que, en su perspectiva, resultaría imposible desde una posición liberal posmoderna). Según su parecer, la postura atomística en las que ambas tradiciones se inscriben considera el cambio social únicamente desde las micro-relaciones sociales ("micropolítica") cayendo nuevamente en una visión eurocéntrica de la "totalidad". Es más, tanto la visión estructural-funcionalista, tematizada en el parágrafo anterior, como la visión atomística, aun siendo contrapuestas comparten un terreno común de disputa, a saber: la aceptación o el rechazo respectivo a la concepción eurocéntrica de "totalidad", es decir, a aquella que implica una homogeneidad básica sostenida en una consistencia y una continuidad en sus relaciones internas.

A diferencia de estas, la noción quijaneana de "totalidad" implica que cada una de las partes que la compone, no es simplemente una "parte del todo", sino, que es al mismo tiempo una "no-parte" que se sustrae de esa relación con el todo dislocando una explicación unitaria de las relaciones que establece con los otros elementos. De esta manera, cada una de las partes en sí misma representa una *unidad total*, es decir, una entidad *heterogénea*, particular, específica y singular. En suma, para Quijano, el cambio social solo puede ser entendido si se lo piensa en el marco de una "totalidad social" de carácter abierto, ni unidireccional ni unidimensional. Si esto no fuera así el cambio quedaría reducido a una transformación de una totalidad completamente homogénea y coherente a otra de las mismas características. Por el contrario, el cambio consiste, según el autor, en transformaciones heterogéneas y discontinuas de los componentes de la totalidad.

A partir de esta concepción Quijano reflexiona sobre las nociones de "clase social" y "clasificación social". Para ello, reposiciona la categoría de "clase social" desde una concepción estática hacia una concepción histórica. El autor plantea que las "clases sociales" "se forman, se desintegran o se consolidan, parcial y temporalmente o de modo definido y permanente, según el curso de las luchas concretas de las gentes concretas, disputando el control de cada ámbito del poder" (Quijano, 2014, p. 314). Su idea principal radica en que no es posible concebir las "clases sociales" y la "clasificación social", y ni siquiera las relaciones sociales de producción, como externas o anteriores a las luchas concretas e históricas por el control del trabajo. En este sentido, tales luchas implican procesos de clasificación, des-clasificación y reclasificación constantes respecto de la distribución en las relaciones de poder de los grupos sociales heterogéneos. Se observa que, para Quijano, la "totalidad social" y las "clasificaciones sociales" que esta implica se vinculan estrechamente con lo político. A partir de esta constatación, se puede avanzar en el

estudio de la relación entre "lo social" y "lo político" según fuera planteado por Claude Lefort y Ernesto Laclau.

Lo social, la política y lo político

En relación con la "clasificación social" y su fundamentación Claude Lefort presenta algunas consideraciones sobre la distinción entre lo social, la política y lo político. En primer lugar, considera que existe una concepción bastante extendida que entiende la política como un campo específico de lo social, el que, a su vez, se diferencia de otros campos como el económico, el cultural, etc. Según esta perspectiva, el "campo político" se refiere específicamente a las prácticas, relaciones, instituciones y variables pasibles de ser medidas desde un punto de vista empírico y que son objeto de estudio de la sociología política o las ciencias políticas en general. Por el contrario, Lefort plantea que existe otro ámbito que es objeto de estudio de la filosofía política o de la teoría política, al que denomina *lo político* (Lefort, 2010). Este ámbito, lejos de ser un dominio o subdominio de lo social, se caracteriza por ser anterior a lo social, instituyéndolo a partir de un antagonismo previo, constitutivo e irresoluble. Es más, Lefort plantea que la subdivisión de lo social en campos medibles y cuantificables implica de por si un procedimiento político que oculta el conflicto fundante en tanto que configurador de lo social. *Lo político*, entonces, se muestra y se oculta al mismo tiempo, ya que se caracteriza por ser el momento que instituye lo social a partir de un antagonismo previo irresoluble. *Lo político* no solo es el momento de institución de lo social, sino que también se presenta como el de institución del conflicto legítimo y necesario para la configuración de lo social o, lo que es igual, *la política*. En este sentido, "la política" oculta y al mismo tiempo supone *lo político* como su condición de posibilidad. Ahora bien, esto sucede en la medida en que la sociedad misma se encuentra constituida sobre un vacío irresoluble, en tanto imposibilidad de hallar un fundamento definitivo acudiendo en un elemento trascendente. Claude Lefort nombra este proceso como la "disolución de los marcadores de certeza" (Lefort, 2004). El autor coloca como *acontecimiento* fundamental de tal disolución a la "decapitación (simbólica) del rey" ocurrida en Europa a partir del siglo XVIII, la cual explicita la falta de un basamento exterior para la fundamentación de la sociedad. Esta "revolución democrática" (Lefort, 2004) señala el carácter abierto y contingente de cualquier ordenamiento y posición social. Una tal incapacidad de fundar la sociedad desde un sentido último indica la presencia de un vacío constitutivo que determina la inestabilidad propia del modo de ser de la configuración de lo social. Solo a partir de la división entre la sociedad y ella misma como su otro, es que esta puede establecer alguna identidad como totalidad. Por ello, la

relación entre la política y lo político es de mutua (im)posibilidad. Lefort llama a esto "el enigma de la relación entre el adentro y el afuera". Sin embargo, este autor nombra otra división social, que es la división interna de la sociedad en clases, grupos, etc. Estas dos divisiones determinan, por un lado, la representación simbólica que la sociedad tiene de sí misma, lo que da unidad, forma y sentido a lo social, es decir, la dimensión de lo político como tal en tanto que "puesta en escena" de una identidad y, por el otro y como contrapartida de esa unidad, la instalación del conflicto en el seno de esa sociedad. Este conflicto es necesario para que la sociedad se instituya, en tanto representa el suelo común en los cuales los distintos agentes sociales debaten por el sentido de la totalidad social. Y, dado que ninguno de esos agentes puede presentar un elemento que represente la totalidad de la sociedad, la unidad de esa sociedad reside en ese debate por el sentido, en esa ausencia constitutiva.

Puntos nodales, reactivación y la imposibilidad/necesidad de la sociedad

En el caso de Ernesto Laclau las consideraciones acerca de la prioridad entre lo social y lo político son similares. Sin embargo, establece algunas distinciones en relación con la noción de vacuidad en Lefort que lo acercan al análisis de Quijano sobre la constitución de las clases sociales como histórica en relación con la noción de totalidad y estructuración social. En su análisis, busca realizar, al igual que el francés, una inversión de la prioridad entre lo social y lo político. Para eso, realiza dos distinciones, Por un lado, entre lo social y la sociedad y por el otro entre lo social y lo político. Por *sociedad* el autor entiende la posibilidad de clausurar y totalizar todo significado social en torno a una matriz o estructura que pueda explicar y agotar todos los procesos y heterogeneidades parciales (Laclau, 1996). Lo *social,* por el contrario, implica procesos que disrumpen constantemente esa totalización creando nuevos significados, intentando vanamente recuperar e instituir (retotalizar) la *sociedad*. Laclau, para plantear esta distinción se basa, al igual que Quijano, en un estudio de la tradición marxista y la idea de que existe un principio subyacente que agota y explica todos los ámbitos de lo social. De esta manera, este principio configura una *totalidad fundante* que para Laclau es imposible, en tanto *la infinitud de lo social* implica un "exceso de significación" que demuestra que cualquier sistema estructurado es limitado (Laclau, 1990). En este sentido, lo *social* implica siempre un proceso de fijación/desfijación de la *sociedad*: por un lado, la *infinitud* implica un exceso de significación que desborda cualquier totalización (lo que llama *lo discursivo*); por el otro, supone un movimiento que tiene como fin el intento (que siempre se revela como parcial) de limitar ese desborde de la diferencia y la heterogeneidad. Así, lo social implica también la institución de "puntos nodales"

que implican una fijación relativa. La *sociedad* se rebela de esta manera tanto imposible como necesaria, operando como un fundamento negativo: la presencia de una ausencia. Aquí es donde aparece la segunda distinción entre lo *social* y lo *político*. El autor indaga ahora acerca del proceso de institución, fijación y desfijación del que se hablaba antes. Entonces, si lo *social* implica la fijación relativa de puntos nodales en prácticas discursivas sedimentadas, lo *político* implica un proceso de reactivación de la heterogeneidad y la diferencia en pos de una reinstitución de lo social. Esta categoría representa el momento de señalamiento de imposibilidad de una fundamentación última y definitiva de lo social; lo *político* al mismo tiempo implica también un proceso de refundación de lo social. Sin extenderme demasiado ya que no es específicamente la intención de este trabajo, Laclau piensa la articulación de las diferencias y heterogeneidades en relación con un sujeto político capaz de realizar *contingentemente* un desfondamiento y una refundación de los puntos nodales de la totalidad social a partir de un momento de antagonismo (Marchart, 2009, p. 189).

Ahora bien, en relación con la propuesta lefortiana que pareciera presentarse como el sustento de una democracia de corte liberal, la diferencia principal que establece Laclau es que la vacuidad no está presente (o al menos no únicamente) en la constitución de la *sociedad*, sino en los sujetos políticos, acercándose más a la idea quijaneana. El lugar del poder (y por ende el de la capacidad para definir la totalidad social y la clasificación social) no está completamente vacío, sino que la institucionalización de los puntos nodales a partir de la lógica hegemónica determina sedimentaciones que permiten encarnaciones parciales de ese poder. En este sentido, la vacuidad no está dada solamente en el lugar del poder, sino que la producción del vacío es una característica identitaria de lo sujetos populares (lo que Quijano llama la constitución histórica de la clase social). Es decir, si no existe la capacidad última de establecer un principio que rija la estructura social y las clasificaciones que en ellas se operan, sin embargo, sí existen procesos de producción de sujetos políticos que encarnan esa totalidad, y pueden establecer puntos nodales sedimentados en tradiciones que ocupan *contingentemente* (y con Quijano, *históricamente*) ese lugar del poder que permite una totalización provisoria.

Se puede ver de manera clara, entonces, cómo dialogan los autores que se quieren relacionar: tanto Quijano como Laclau (en la lectura que este autor hace de la vacuidad que plantea Lefort) proponen una noción de totalidad social que contemple una heterogeneidad inerradicable; aún más que eso la relación que se establece entre la institución de campos, clasificaciones y puntos nodales de lo social está estrechamente relacionada con lo político y con las luchas políticas en las que los sujetos definen su propia identidad. En esa definición (que implica procesos de identificación y desidentificación, equivalencia y diferencia, con la totalidad

social y con los elementos heterogéneos que los componen) instauran e instituyen el significado mismo de la totalidad social en la que se inscriben y los límites del adentro y del afuera de esa totalidad. Para terminar, se presentará una concepción del poder que busca poner en diálogo los distintos niveles de análisis del poder que estos autores tratan, en una relación compleja que contemple esta noción acabada de totalidad a la que se ha arribado.

Para una concepción heterárquica del poder

La pregunta que subsiste en la relación que se ha establecido entre la noción de totalidad social y la constitución histórica de los sujetos y las clasificaciones sociales (especialmente entre Laclau y Quijano), es la de si los dos autores se refieren a los mismos niveles de análisis del poder. La cuestión surge pensando la relación del alcance global de la noción de colonialidad del poder y su relación con el sistema-mundo (Wallerstein, 2014) en el que se inscribe la totalidad social tal como la piensa Quijano y el alcance "estatal" que tienen la noción de hegemonía y pueblo en el que se inscribe su visión de totalidad discursiva. Respecto de esto, es útil un artículo de Santiago Castro- Gómez que intenta pensar una noción de poder que escape de la jerarquización a la que ha estado sumido este concepto en su concepción eurocéntrica (Castro-Gómez, 2007). En este artículo, el autor intenta pensar, a partir de una lectura de Foucault, una concepción del poder que no sea algo homogéneo y que opere en una sola dirección, sino que sea multidireccional y en red. Además, insiste en que el poder se estructura en distintos niveles de ejercicio, que no tienen entre sí relaciones directas de causa y efecto: un nivel *microfísico* de tecnologías de producción de la subjetividad, un nivel *mesofísico* estatal y sus relaciones con la población y un nivel *macrofísico* en el que se ubican los dispositivos supraestatales de dominación, seguridad, etc. Esto implica que el capitalismo globalizado, la racionalidad moderna y la colonialidad del poder operan en cada uno de esos niveles de manera diferenciada y al mismo tiempo relacionándose entre sí en momentos y sitios puntuales, no en relación estrictamente causal en ninguna dirección. Lo que quiere contradecir Castro- Gómez es la idea extendida entre varios estudiosos de la colonialidad del poder en la cual este poder opera desde un nivel global determinando los niveles inferiores (estatal, familiar, de la sexualidad, las prácticas de subjetivación). En efecto lo que propone este autor es algo similar a lo que propone Quijano como heterogeneidad histórico estructural del poder. En realidad, los componentes de los tres niveles de ejercicio del poder operan como cadenas que no pueden ser pensadas unas sin las otras, y que, sin embargo, operan como cadenas que no se determinan *necesaria y unilateralmente*. Las articulaciones entre las distintas cadenas, por el contrario, siempre son parciales y puntuales entre elementos históricamente heterogéneos.

En conclusión, retomando la noción quijaneana de *unidad total*, la totalidad heterogénea, abierta e histórica se encuentra en realidad compuesta por distintos niveles en relaciones puntuales y específicas que deben ser estudiadas casi etnográficamente porque en cada una de ellas operan las distintas luchas, tecnologías y ejercicios del poder. En este sentido, como dice Castro- Gómez no hay una sola colonialidad del poder porque no hay una sola totalidad social, sino que son muchas en distintos niveles de generalidad y en distintos momentos, reconfigurándose continuamente a través de las luchas políticas: por la hegemonía en un nivel, las tecnologías del yo que buscan reconfigurar la subjetividad de la herida colonial en otro, o las luchas geopolíticas por otras relaciones globales de poder en otro.

Referencias bibliográficas

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista.* Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia.* Ariel.

Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva visión.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista - Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

Lefort, Claude (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político.* Trotta.

Lefort, Claude (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Anthropos.

Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Aníbal Quijano: cuestiones y horizontes.* CLACSO.

Quijano, Aníbal (2014b). Colonialidad del poder y modernidad/racionalidad. En *Aníbal Quijano: Textos de fundación*. Del signo.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, I., (1992). "La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial" en RICS, Nº 134.

Wallerstein, Immanuel (2014). *El moderno sistema mundial I*. Siglo XXI.

Interculturalidad, derechos humanos y resistencias. Límites de la interpretación liberal del "derecho de resistencia"

Martín A. Rubio (UBA)

Resumen: Desde una perspectiva intercultural y situada se cuestiona la pretendida universalidad de los derechos humanos y se destaca la matriz eurocéntrica, androcéntrica y colonial que anima su fundamentación tradicional con el objeto de analizar las limitaciones que tiene la doctrina del "derecho de resistencia" dentro de este marco. Con tal propósito se analiza la interpretación que Bobbio (1991) hace de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y se sostiene que las fundamentaciones tradicionales del "derecho de resistencia" constituyen un obstáculo para afrontar trasformaciones radicales, a la vez que coartan prácticas de resistencia, y son incapaces de impugnar o resistir una totalidad que niega otras formas de subjetividad humana que no se ajustan a los paradigmas hegemónicos. Por ello se afirma la necesidad de proponer un fundamento intercultural y liberador que permita pensar el "derecho de resistencia" no como un último recurso al que apelan individuos asilados cuando sus derechos son vulnerados según el paradigma mencionado, sino como un derecho humano fundamental que oficie como instrumento emancipador de comunidades que se auto-reconocen como excluidas en cualquier sistema, posibilitando, así, el reconocimiento de nuevos sujetos de derechos.
Palabras clave: derechos humanos, derecho de resistencia, reconocimiento y ampliación de derechos, interculturalidad, anadialéctica.

1. Introducción

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión (…); LA ASAMBLEA GENERAL proclama la presente DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse.

Con estas primeras palabras el prólogo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948[1] inaugura uno de los más grandes aportes de la civilización occidental al mundo, un sistema de más de treinta derechos y obligaciones fundamentales que oficia como un

[1] Adoptada y proclamada por la Resolución 217 A (III) de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

contrato entre un pueblo y su gobierno con el fin de que este último se comprometa a respetar la dignidad humana y su libertad. Entre estos derechos, caracterizados frecuentemente como universales, ahistóricos y transculturales, el derecho de resistencia es propuesto como un último recurso que no es expresado de forma positiva como sí lo son derechos tales como el derecho a la vida, seguridad y la propiedad a los cuales se exhorta a los Estados su cumplimiento, sino que puede ser entendido como algo exterior al cuerpo del derecho, una suerte de apelación al cielo a la cual lxs sujetxs de derecho deben recurrir en el caso que de sus derechos consagrados sean vulnerados.

Esta concepción del derecho de resistencia es claramente deudora de la formulación de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 1793, allí el derecho de resistencia no solamente es el sustento de los derechos inalienables sino que en su artículo 35 expresa el contexto en el que un pueblo tiene el deber de resistir colectivamente a la opresión: "cuando el gobierno viola los derechos del pueblo la insurrección es para el pueblo, y para cada porción del pueblo el más sagrado de sus derechos y el más indispensable de sus deberes".

Es claro que los tratados de derechos humanos se han constituido en valiosos instrumentos de emancipación de colectivos y movimientos sociales que han visto vulneradas sus particularidades reconocidas en el sistema de derecho vigente. Sin embargo, ¿qué sucede cuando los derechos humanos se presentan como opresores de pueblos o colectivos que no comulgan con sus fundamentos o cuando estos son utilizados por potencias hegemónicas como instrumento de dominación imperial postcolonial? ¿Es legítimo resistir al modo hegemónico de ser humano que se expresa en estos derechos inalienables? ¿Se pueden concebir derechos humanos que no prescriban de un modelo absoluto?

El objeto de esta intervención será doble, en primer lugar cuestionar desde una perspectiva intercultural y situada la pretendida universalidad de los derechos humanos y destacar la matriz eurocéntrica, androcéntrica y colonial que anima su fundamentación tradicional de corte liberal para desde allí, en segundo lugar, evaluar las limitaciones que tiene concebir en estos términos al derecho de resistencia como un derecho humano fundamental.

2. La herencia liberal de los Derechos Humanos

Siguiendo a Bobbio (1991) la Declaración no propone ninguna novedad teórica sino que es la puesta en práctica como instrumento jurídico de las doctrinas contractualistas modernas y sus compromisos iusnaturalistas que son reconocidos e instaurados en el derecho positivo por "la Asamblea General de las Naciones Unidas (…) que tiende a proteger (al ciudadano) no ya

solamente en el ámbito del Estado, sino también contra el Estado mismo" (Bobbio, 1991, p. 39). 39). Quizá el más claro exponente de estas teorías que están a la base de este sistema de derechos sea Locke, quien parte de un plano exclusivamente teórico, un estado natural pre-político en el que propone una igualdad ideal entre los hombres: todos son iguales y libres, en tanto creación divina, para disponer de lo que es propio[2], pero esta libertad tiene una restricción fundamental que es la ley natural que se presenta a través de la razón como una suerte de imperativo categórico que afirma que "ninguno debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones[3]" (Locke, 2014, p. 20).

Este individuo separado de la sociedad y propietario de su persona, propio del liberalismo clásico moderno, es el sujeto ideal, propuesto aquí como universal, que está a la base del sistema de derechos fundamentales expuestos tanto en la *Declaración Universal* de 1948 como en su antecesora la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789[4].

Esta corriente de pensamiento busca ante todo fundamentar el derecho de propiedad, por lo tanto el verdadero origen y fin que persigue el Estado no va ser otro que defender este derecho fundamental pre-político (Locke, 2014, p. 113), pero su alcance va estar condicionado por su vínculo con la ley natural, lo que va a legitimar la desobediencia, el derecho de resistencia que la comunidad tiene cuando el Estado excede el fin por el cual ha sido constituido y atenta contra este fundamento ontológico y pre-político que es postulado como propio del ser humano y a cuyo resguardo se encomienda al Estado.

En concordancia con estas observaciones Bobbio propone su análisis sobre los dos derechos fundamentales de la *Declaración Universal* que son la libertad y la igualdad. La libertad es entendida en términos individuales en tres sentidos: el primero, de raíz hobbeseana[5], como ausencia de impedimentos externos para desplegar la propia libertad allí donde el *Leviathan* no vigila, por ejemplo en la esfera religiosa o la conciencia individual; el segundo está ligado a que

---

[2] En Locke no hay mera posesión en estado de naturaleza, hay derecho de propiedad, es decir de disponer de todo lo que es propio a excepción de la vida (tanto la propia como la ajena) porque estrictamente, en tanto creación divina, nunca puede pertenecerle (Locke, 2014, p. 19).

[3] En el estado de naturaleza lockeano los hombres viven en relativa armonía, no es un estado de guerra perpetua, sino que esta se da solo cuando alguien viola la ley natural y apela a la fuerza sin derecho. El que viola el derecho de otro atenta contra la humanidad, se degenera como humano, y por eso toda la humanidad tiene el deber de castigarlo (Locke, 2014, p. 33).

[4] Otros antecedentes pueden encontrarse para la mayor parte de los estudiosos en Édit de Nantes (1598), en el *Bill of Right* (1689) y hasta en la *Magna Carta Libertatum* (1215) (Bonilla, 2015, p. 44). También se podría agregar la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 1776 que proclamaba el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.

[5] Sobre esto ver Hobbes, 2003, pp. 193-194.

todo hombre tiene derecho a participar de manera directa o indirecta en la formación de las normas que habrán de regir en todo aquello que exceda a la jurisdicción individual antes expuesta; y en tercer lugar debe tener el poder de llevar a la práctica los derechos abstractos propuestos en las normas constitucionales, por ejemplo poseer una propiedad privada o colectiva de bienes que le permita tener una vida digna según lo allí establecido.

El problema de ésta concepción de libertad que está a la base de los artículos del 7 al 20 de la *Declaración Universal,* es que es entendida en un sentido político que presupone una forma de gobierno occidental, liberal y capitalista. De la misma forma el derecho a la igualdad es entendido no de forma sustantiva sino de modo abstracto, como una igualdad "en dignidad y derechos", es decir como ciudadanos, que en tanto seres humanos son jurídicamente reconocidos. Este principio de igualdad jurídica es concebido como condición de posibilidad de la libertad, siendo ésta la que permite que todos los individuos ejerzan su libertad personal dentro de los límites de la ley.

3. Límites y consecuencias de la fundamentación liberal del derecho de resistencia

En síntesis, se le critica a los derechos humanos su profundo déficit intercultural pues su pretensión de universalidad está ligada a su origen occidental ilustrado: a la cultura europea, a los intereses de una clase social y a un sujeto ideal: el hombre blanco, varón y propietario. De aquí que su derecho a la resistencia esté estrictamente ligado a la vulneración de sus valores. Esto en la práctica no solo pretende reproducir una única forma de vida eurocéntrica y colonial, sino que coarta formas de resistencia diversas e invisibiliza formas de opresión naturalizadas.

En términos generales se pueden establecer dos grandes formas de entender el derecho de resistencia: la primera como desobediencia civil, es de decir de un modo reformista, como un accionar político concreto orientado a modificar parcialmente algún aspecto del sistema político que se presente como insuficiente a fin de mejorarlo. La segunda como una crítica radical al sistema vigente que busque abolirlo o transformarlo sustancialmente (Furfaro, 2013). Estas dos concepciones implican asumir presupuestos sobre la naturaleza del sistema político, de su revocabilidad y de las prerrogativas que tienen los sujetos de derechos.

Ahora bien, desde las perspectivas evaluadas anteriormente el derecho de resistencia, en tanto fundamento de los derechos humanos, solo puede entenderse bajo el primer sentido y su apelación estará justificada en la medida en que un Estado no cumpla su razón de ser, que no es otra que la protección de derechos positivos tales como la propiedad, la vida, seguridad etc. Si tal como afirman las concepciones contractualistas se considera al orden político como resultado de

un ficticio acuerdo previo entre voluntades iguales que lo exceden, parecería que en ellas recae la posibilidad de rehacer todo el sistema. Sin embargo esa totalidad no se presenta como artificial sino que se postula como derivada de la naturaleza del sujeto universal anteriormente descripto, restringiendo no solo la potestad de resistir a quienes ya son reconocidos como sujetos de derecho, sino también estableciendo modos y vías legítimas -y fuertemente regladas- para su realización.

El liberalismo circunscribe así el derecho a subvertir un orden opresor a la mera protesta, a la desobediencia civil, entendiendo ésta como un accionar político legítimo en la medida que se ajuste a las normativas vigentes y a los principios expuestos, orientado a corregir fallas ocasionales del orden político que afectan los derechos civiles[6] de individuos particulares. Hay por lo tanto un encubrimiento del carácter sistémico de formas de opresión que, cuando no son naturalizadas y justificadas en función de la lógica imperante en el sistema, son reducidas a la excepcionalidad. Este mismo gesto también puede observarse en la individualización de las formas colectivas de resistencia. De aquí que las respuestas ante las protestas cuando son atendidas y legitimadas terminan siendo abordadas por una respuesta política particular -y por ende parcial- o por un sistema judicial y una estructura punitiva que contribuye a la opacidad de las tramas que encubren la sistematicidad de las formas opresión a las que se pretende hacer frente.

Siguiendo a Dussel podemos decir que en la medida en que "el "sistema de derecho *vigente*" rige las conductas de los ciudadanos partícipes de una comunidad política, que ha llegado a institucionalizar históricamente el marco legítimo que permite que las acciones sean legales" (2001, p. 150), es el propio sistema el que habilita y circunscribe las formas legítimas de resistencia. En el caso del paradigma liberal lo reduce a la vulneración de derechos políticos y civiles ya consagrados[7] y frecuentemente criminaliza otras formas de protesta. Para colmo estos

---

[6] Desde esta perspectiva el liberalismo circunscribe la resistencia a la desobediencia civil frente a las vulneraciones de derechos civiles y políticos ocultando las formas de dominación niegan los derechos sociales y económicos de amplios grupos sociales. Ver Furfaro 2010, p. 95.

[7] Estas pretensiones se pueden encontrar en autores como Rawlls (1999) quien a fin de defender la universalidad de los derechos humanos y para evitar las críticas de etnocentrismo reconoce que hay algunos derechos que responden a una mirada particular y liberal del mundo, afirmando a la vez que hay un conjunto limitado de derechos que son verdaderamente universales y que serían aceptados por todas las culturas en cualquier momento. Estos son el derecho a la vida circunscribiéndolo a la subsistencia y seguridad; el derecho a la libertad en sentido amplio, desde la libertad de trabajo hasta la libertad de conciencia que permita la elección del culto y el libre pensamiento; el derecho a la propiedad personal, el derecho a la igualdad formal que implica el ser tratados de igual manera ante la ley y la prohibición de la esclavitud. Así Rawls, en este intento de desligarse de los derechos que considera propios de los pueblos liberales, no solo menciona todos derechos civiles y políticos de corte liberal, sino que además adopta una perspectiva eurocéntrica y no admite, por ejemplo, formas comunitarias de propiedad o trabajo; siendo en ésto aún más estricto que el propio Bobbio. No es casual que ésta propuesta minimalista abandone una multiplicidad de derechos que en su mayoría son derechos de corte social. Ver Rawlls 1999, pp. 94-95.

derechos son mucho más reducidos que los reconocidos actualmente por los tratados internacionales de Derechos Humanos entre los cuales están los derechos sociales, económicos y culturales[8], pero aun así estos derechos políticos, tal como se ha objetado, lejos están de ser verdaderamente universales en vista del hecho de que existen múltiples culturas que tienen concepciones distintas de la vida, la libertad, el trabajo y la propiedad.

Sin embargo la principal consecuencia radica en que esta forma de interpretar el derecho de resistencia no permite desde una perspectiva política, impugnar o resistir un modelo, un sistema o una totalidad que niegue otras formas de subjetividad humana que no se ajusten a los parámetros hegemónicos que se presentan en el derecho como incuestionables paradigmas de lo humano. De aquí la urgencia de la pregunta que motiva esta intervención: ¿Qué sucede con lxs sin-derechos, con aquellxs que son excluidxs del ejercicio de nuevos derechos que exceden los derechos consagrados y los fundamentos que los sostienen?

Dussel destaca que todo sujeto de resistencia es una víctima en un sistema jurídico político, cuya particularidad no es reconocida como tal, pues es sistemáticamente negada dentro de esa trama y por lo tanto carece de todo derecho (2001, p. 309). Por ello es que la resistencia no es individual, como propone el paradigma liberal, es de un colectivo ético político cuya vida, corporalidad y cultura es negada y cuya afirmación implica una crítica radical al sistema, a la totalidad imperante que se sostiene en su exclusión u opresión.

Siempre hay una afirmación ético-comunitaria desde la cual se impugna y resiste un determinado orden social, pues para estos colectivos la coacción de la legalidad vigente, eventualmente deja de presentarse como legítima. En primer lugar porque contrariamente a lo que afirma la perspectiva liberal, la ficción del consentimiento y la libre elección se develan como violencia pues ellos no tienen nada que ver con el sujeto ideal que presupone el presunto pacto social que le dio origen al sistema, y en segundo lugar porque el sistema que los constituye como un otro niega sus vidas o las hace imposibles de ser vividas. Así es como la coacción legítima del derecho vigente deja de ser percibida como tal y se muestra como violencia negadora del derecho del otro, pues ésta, lejos de procurar la reproducción de la vida, solo busca reproducir el sistema vigente y el orden social que le está asociado. Aquí es donde la lógica liberal del derecho de resistencia muestra sus límites pues hay una imposibilidad de que estos colectivos puedan

[8] La Declaración Americana de los derechos y deberes del hombre, adoptada por la OEA en 1948, incorporó un catálogo de derechos económicos, sociales y culturales entre los cuales están el derecho a la vivienda digna, a la alimentación, a la educación, a la salud, al medio ambiente, a la libre elección del trabajo, a la libertad sindical y de huelga, etc. Es importante destacar que estos derechos sociales son proclamados en todas las declaraciones a partir de 1966, pero a diferencia de los derechos políticos y civiles, son escasamente aplicados y su cumplimiento no es exigido por organismos internacionales bajo la excusa de que su cumplimiento depende de situaciones coyunturales.

recurrir a su condición de ciudadanos como instancia de resistencia (Furfaro 2010, p. 95), en tanto ésta forma parte de la Totalidad imperante que los oprime.

La ana-dialéctica dusseliana se propone tener como punto de partida la exterioridad de aquellxs que son oprimidos y explica cómo éstos conforman un sujeto emergente, una "comunidad de víctimas", desde la cual llevan adelante colectivamente una praxis de resistencia y liberación en la disputa de la hegemonía del sistema vigente, sin embargo las limitaciones de este modelo han sido ya marcadas por numerosxs autorxs. Particularmente desde diversos feminismos[9] se ha hecho una profunda crítica de la categoría de "víctima" en la medida en que ésta es incapaz de dar cuenta de la agencia y el potencial disruptivo que según la propia teoría tienen las luchas que estos colectivos llevan adelante (Godoy, 2017). Del mismo modo tampoco puede dar cuenta del modo en que se articulan diferencial e interseccionalmente las diferentes formas de opresión al interior y exterior de los colectivos expuestos, pues éstas al cruzarse encarnan formas de opresión, exclusión y violencia que se reproducen al interior de dicho grupos[10]. La perspectiva epistemológica de la interseccionalidad, que no es considerada por Dussel, manifiesta que las categorías e identidades políticas que congregan a diferentes colectivos no son homogéneas, y que si bien están atravesadas por el modelo hegemónico al que resisten, no se definen por éste sino que a menudo son funcionales a jerarquizaciones de demandas que encubren y reproducen formas de opresión largamente naturalizadas.

Sin bien estas limitaciones en el pensamiento de Dussel son claras, su propuesta brinda valiosas herramientas para pensar este movimiento perpetuo entre la necesidad que tiene todo colectivo humano de universalizar y totalizar, y la contingencia de dicha pretensión, que devela en última instancia tanto la ausencia de un fundamento último como la necesidad de postularlo. Por ello la institucionalización de un derecho es tan imprescindible como precaria porque necesariamente va a generar exterioridad. De aquí la necesidad de repensar el derecho humano a

---

9 Si bien Dussel reconoce el carácter androcéntrico de la totalidad vigente, no concibe al género como un dispositivo y en muchos casos da por sentada la matriz heterosexual y binaria basada en la diferencia sexual universalizada. Sin embargo categorías de varón o mujer no dan cuenta de una naturaleza biológico empírica, como presupone frecuentemente el autor, sino que son identidades políticas, construcciones sociales, culturales e históricas que son funcionales a una distribución específica de poder que categoriza cuerpos en función de roles, jerarquías y estatus sociales y las impone como naturales.

10 La categoría de interseccionalidad, acuñado por Kimberlé Crenshaw, es clave en la propuesta y el reclamo de los feminismos de color en Estados Unidos a fines del siglo xx para dar cuenta de las distintas formas de subeltarnización, discriminación y opresión. Por ejemplo el género, la identidad sexual, la pobreza, la etnia, la religión, etc. no pueden pensarse separadas pues al encontrarse develan formas más profundas y naturalizadas de exclusión e opresión. Respecto a este punto María Lugones afirma que considerar estos rasgos separadamente constituye una herencia de la lógica categorial moderna que establece y jerarquiza categorías como términos atómicos, separables, y construidos dicotómicamente (2010, p. 111).

la resistencia no solo por fuera de la matriz liberal sino interseccionalmente y a la vez como relativo a una exterioridad situada que debe ser su fundamento.

Todo reconocimiento institucional de un derecho siempre responde a luchas históricas y su afirmación implica una exclusión que eventualmente será puesta en cuestión por colectivos que luchan por universalizar nuevos derechos culturalmente situados y que han sido históricamente negados. Toda pretensión de un reconocimiento de un derecho negado es una exigencia universal, ya sea al interior de una cultura o para la humanidad en su conjunto (Sousa Santos, 2010), sin embargo esta universalidad propuesta por la filosofía intercultural difiere del universalismo apriorístico homogeneizador occidental, descripto en los primeros apartados, en la medida en que piensa la universalidad como un horizonte, como un *desideratun*, en vez de un *factum* (Bonilla, 2017). Es una práctica hermenéutica que se construye en el diálogo y el intercambio entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación (Fornet-Betancourt, 2005, p. 403).

El nuevo derecho es siempre una instancia crítica a posteriori que devela el carácter reformable que tiene todo derecho positivo. Siguiendo con la propuesta analéctica dusseliana, este movimiento que trae la novedad, si bien está atravesado por la totalidad vigente, no parte de su interior sino que proviene de sus márgenes, de la corporalidad sufriente[11] de aquellos grupos cuyos derechos les son negados tanto material como simbólicamente. Hay una conciencia ético crítica por parte de estos movimientos que se articulan en función de demandas[12] en la medida en que se reconocen a sí mismos como "víctimas" de un sistema que los excluye formalmente del discurso y les impide reproducir materialmente su vida.

Estos nuevos derechos no deben ser entendidos como una extensión de los que ya estaban, porque ello implicaría negar la alteridad e incorporarla a la mismidad, sino como la "juridificación de la exigencia de subvertir las situaciones de insatisfacción de las necesidades provocadas por el sistema. Lo que implica el reconocimiento del otro, de su alteridad, y la transformación del sistema" (Rosillo, 2013, p. 120).

De aquí que no sean meras acciones de colectivos, y mucho menos de sujetos separados, las que dan cuenta de las condiciones sociales, culturales y normativas que determinan dichos

---

[11] Para Dussel este auto-reconocimiento como colectivo sin-derechos en el marco del sistema de derechos vigentes es condición necesaria de llevar todo proceso de reconocimiento de derechos. Sin embargo entender la resistencia como una agencia consiente en virtud de un fin es una perspectiva algo reduccionista, las formas de resistencia son heterogéneas y se encuentran atravesadas por la norma.

[12] En la misma dirección Laclau (2005) explica que lo que unifica un movimiento es una demanda equivalencial que subsume o significa en sí misma a un conjunto heterogéneo de demandas particulares insatisfechas que se oponen a un poder establecido o fáctico que impide su realización.

movimientos y hacen posible que se dé un reconocimiento de derechos; es necesario que haya en el orden político en general una pretensión política de justicia. Esto muestra la necesidad de adoptar en los fundamentos del cuerpo del derecho, en las intuiciones del Estado y particularmente en los derechos humanos, un momento crítico que habilite espacios de reconocimiento de nuevos derechos que no estén mencionados entre los derechos humanos fundamentales de la Constitución, ni regulados por ley alguna (Dussel, 2001, p. 157). Si bien adoptar este momento crítico y esta "pretensión política de justicia" no será -ni puede ser- garantía de un pleno reconocimiento de derechos ni el fin de toda lucha de resistencia, constituirá un límite a la pretensión absolutista y universalizante del sistema de derechos cuyas consecuencias hemos analizado previamente, y será un instrumento para que los procesos de reconocimiento de derechos no sean solo impulsados por cruentas luchas. Sin embargo no por ello se pretende circunscribir toda lucha o fundamento de un derecho a su juridificación.

En suma, la resistencia no es otra cosa que una praxis liberadora que parte desde una exterioridad y que desde una perspectiva ético-crítica interpela toda totalidad instaurable. Por ello el derecho de resistencia no debe ser un fin en sí mismo, sino una herramienta estratégica en el marco de un proyecto liberador y su lugar, desde una perspectiva analéctica, solo puede estar entre los intersticios del derecho vigente y el derecho emergente que clama por ser reconocido.

4. Conclusiones y perspectivas

Bajo esta perspectiva el derecho humano a la resistencia, como herramienta estratégica al servicio de una praxis político-transformadora, debe encarnar un momento crítico en los tres niveles que se han pretendido articular en esta exposición. El primero tiene que ver con no limitar la resistencia a su sentido clásico liberal, es decir al incumplimiento de los derechos consagrados, cuando éstos le son sistemática o parcialmente negados a algún colectivo. Aquí se exhorta a rehacer el sistema de derecho contemplando siempre diferencias políticas y culturales, no meramente a ampliar el derecho vigente bajo la lógica de la mismidad. El segundo implica la posibilidad de tener, al interior del sistema de derechos, un fundamento que posibilite una crítica al sujeto ideal postulado como beneficiario de dichos derechos, a los efectos de marcar los límites de sus pretensiones universalistas para lo cual es necesario contrastarlas interculturalmente. El tercer nivel tiene que ver con adoptar en el cuerpo del derecho una "pretensión política de justicia" a partir de la cual el sistema institucional debería asumir el carácter provisional y excluyente que tiene toda legalidad, y proveer y anticipar las condiciones para el perpetuo reconocimiento de nuevas formas de derecho que están a la espera de ser consagrados.

Desde una ética de la alteridad se ha pretendido abonar la tesis de que la resistencia es ante todo un derecho humano fundamental, pues es el derecho que tiene todo colectivo a tener derechos propios, y no meramente un último recurso al que apelar cuando los derechos de un sujeto presuntamente universal y abstracto son negados por parte de un Estado. Tampoco debe ser entendido como desobediencia civil, como el derecho a reformar o ampliar el sistema de derecho vigente y sus lógicas, porque esto lo único que hace es circunscribir al otro en la mismidad. Es el derecho que tiene todo colectivo a ser distinto, a la insurrección frente a la tiranía del sistema cuando éste se les devela como opresor. Solo así los derechos humanos no prescribirán un modo absoluto y universal de ser, sino que habilitarán espacios de resistencia.

En suma, el derecho de resistencia no puede limitarse, como ha pretendido la tradición liberal, a garantizar el cumplimiento del derecho consagrado o a ampliar el sistema vigente, sino que solo será tal en la medida en que posibilite abrir el camino a la praxis político transformadora del derecho emergente.

Referencias bibliográficas

Bobbio, N. (1991). *El Tiempo de los derechos*. Sistema.

Bonilla, A. (2015). Hacia una filosofía intercultural de la educación: enseñar derechos humanos en contextos (neo)coloniales. En Irazema Edith Ramírez Hernández (comp.) *Voces de la filosofía de la educación*. Ediciones del Lirio. pp. 37-72

(2017). La filosofía intercultural como dialogo crítico en el cambio de época. *Cuadernos del Cel*, Vol. II, Nº 3 pp. 8-23.

De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Clacso.

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Siglo XXI, Buenos Aires.

(1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

(2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer.

Furfaro (2010). *El derecho a la resistencia en la filosofía práctica contemporánea.* [Tesis de licenciatura, Universidad de Filosofía y Letras UBA]. http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1114

(2013). De la desobediencia civil como derecho político a la resistencia como deber ético. En *FEPAI: XVI Jornadas de Pensamiento Filosófico La agenda filosófica hoy: temas y problemas*.

Godoy, D. (2017). "Aportes feministas en torno a la categoría víctima en la Ética de la Liberación de E. Dussel" en Roda F., Heredia N. (Comps.) *Filosofía de la liberación: Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. Universidad Nacional de Jujuy, pp. 201-217.

Fornet-Betancourt, R. (2005). "Filosofía Intercultural", en Salas Astrain, R. (coord.) *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Vol. II, pp. 399-414.

Hobbes T. (2003). *Leviatán*. Losada.

Laclau, E. (2010). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

Locke, J. (2014). *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Lugones. M. (2010). Hacia un feminismo decolonial. *Hypatia* vol. 25, No. 4, pp. 105-117.

Rawls, J. (1999). *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, trad. H. Valencia Villa. Paidós.

Rosillo Martínez, A. (2013). *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*. Itaca.

Zielinski, M. (2013). Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación. *Las Torres de Luca*, N° 3, pp 97-137.

Sobre cómo liberar a la cultura y no encadenarla en el intento (La idea de «cultura» en los escritos de Dussel)

Ernesto N. Taneff (UBA)

Resumen: Esta exposición busca reflexionar sobre el concepto de *cultura* en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, haciendo especial referencia a la génesis de la *cultura* que éste propone en su *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (Dussel, 2018). La hipótesis que intentaré desarrollar es que si bien *cultura* se dice de muchas maneras, en el caso de Dussel habría supuestos que avalarían la existencia de una sociedad protohumana de carácter monógama, heterosexual y patriarcal que servirían como un dispositivo de legitimación discursiva para la reproducción de *vidas* privadas tanto de derechos como de ciudadanía. Es por eso que (re)pensar la definición de *cultura* debe convertirse en una tarea constante para la(s) filosofía(s) nuestroamericana(s), dado que la forma en que ésta es pensada no sólo implica un ejercicio teórico sobre el pasado sino también un ejercicio político que opera en el presente de manera excluyente. La problemática sobre el concepto de *cultura* será analizada desde la perspectiva de la Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora, la cual vincula la Filosofía de la Liberación, la Filosofía Intercultural y los estudios post y decoloniales (Bonilla, 2017). Por último, boceto algunas líneas para re-pensar el rol de la cultura.
Palabras clave: Interculturalidad, Dussel, naturaleza, cultura, antropología, feminismo

Elgar, Concerto Op. 84

1. Introducción

Esta exposición tiene como objetivo reflexionar sobre el concepto de *cultura* en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, haciendo especial referencia a la génesis de la *cultura* que éste propone en su *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. La hipótesis que intentaré desarrollar es que si bien *cultura* se dice de muchas maneras, en el caso de Dussel habría supuestos que avalarían la existencia de una sociedad protohumana de carácter monógama, heterosexual y patriarcal que servirían como un dispositivo de legitimación discursiva para la reproducción de *vidas* privadas tanto de derechos como de ciudadanía.

La problemática sobre el concepto de *cultura* será analizada por un lado, desde la perspectiva de la Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora en el modo en que comprende las culturas como entidades abiertas, dinámicas y situadas (Bonilla, 2017); por otra parte tomara en cuenta *las(s) teoría(s) de genero* no solo como punto nodal y raigal *ineludible* sino

que las incorporará en *su modo de hacer filosofía* ya que como señala Josef Estermann « Una filosofía liberadora y crítica […] **no existe** si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de la desigualdad entre los sexos, la discriminación por el género y el sexismo en sus diferentes formas[…]» (Estermann 2014, 11). Por último, a partir de la propuesta de Raúl Fornet Betancourt que afirma la interdisciplinariedad como una exigencia filosófica de doble descentramiento- tanto en sus referencias culturales propias como de sus referencias conceptuales (Fornet Betancourt, 1994:65-66)- nos apoyaremos en trabajos antropológicos del denominado *giro ontológico* que pone interés en las maneras de concebir un mundo y los existentes (Tola, 2016: 132).

Como punto de partida procederé al análisis de la definición de cultura de Enrique Dussel. A partir de dicho análisis me concentrare en las consecuencias que produce dicha definición que por un lado, ignora el carácter contingente e históricamente situado de las dicotomías que operan en la división *naturaleza y cultura, femenino y masculino* refuerzan una lectura parcial y sesgada que esencializa a lxs sujetxs (Godoy, 2017); y por otro silencia otras ontologías y formas de pensar las relaciones políticas entre lo humano y lo no humano, (Tola, 2016). Por ultimo intentare bocetar algunas líneas para re-pensar el rol de la cultura para una ciudadanía más incluyente.

2. Sobre el origen de la cultura en Dussel

Se me podría objetar que el texto que analizare: Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal pertenece a los escritos tempranos de Dussel, ya que data del año 1966. No obstante, la reciente edición del texto (2018) cuenta con una *presentación preliminar* actualizada por el autor. Si bien en la presentación Dussel problematiza ciertos límites referentes a datos historiográficos que no tuvo en cuenta para su *nueva interpretación de la historia;* sin embargo, no plantea ninguna autocritica o reevaluación de *su marco teórico* el cual, para el autor, sigue siendo fundamental para reflexionar la historia. Dussel inicia señalando los aspectos metodológicos a tener en cuenta para interpretar el lugar de Latino América en la historia mundial. Es interesante señalar que, para él, la reflexión metódica es vital para la *filosofía latinoamericana* ya que la dificultad de pensar *el propio grupo cultural* seria la causa de que nuestra reflexión filosófica se aliene (Dussel, 2018:16-18; 29-30).

La génesis de la cultura en la teoría dusseliana se encuentra en la creación de: «[...] instrumentos, útiles o cosas que el hombre ha ido descubriendo y transformando para cumplir fines que ha sabido proyectar.» (Dussel, 2018: 33). La creación de instrumentos con funciones novedosas como las armas de caza (actividades que asocia al macho) posibilitan un mundo de

objetivaciones al que denomina *civilización;* por consiguiente solo por medio del acto transformador de la materia dada el hombre trasciende el mundo natural y lo constituye en mundo humano. En consecuencia, el hombre se diferencia del primate al construir instrumentos posibilitando el nacimiento del *mundo cultural*. La *cultura*, por lo tanto, es el modo particular en que los grupos humanos- creadores de civilización- utilizan los *instrumentos* para realizar sus propios valores y hacen su aparición ligados al *ethos* en tanto no son meros instrumentos sino que se trata de un comportamiento a nivel institucional (Dussel, 2018: 50-55,132). En síntesis, la cultura es: un actuar de determinada manera ante un instrumento (civilización). Un último elemento, que señala Dussel, es lo que denomina *núcleo mítico ontológico*: una estructura *cuasi a priori* que determina los objetivos en los que se fundan las actitudes y los valores fundamentales de un grupo *(ethos)*. Dussel presenta un esquema con distintos *núcleos míticos ontológicos,* que los podemos resumir de la siguiente manera: (1) *Uránicas*, su prototipo es el cazador y el guerrero corresponde a «sociedades de tipo masculinas»; (2) *Knóticas,* su prototipo es la cultivadora o recolectora corresponde a «sociedades de tipo femenina». La relación entre estos dos núcleos da origen a (3) las grandes civilizaciones o *síntesis* que son producto de una *dialéctica* entre las Uránicas y Knóticas (lo masculino y lo femenino) (Dussel, 2018: 47-49).

Para Dussel la «civilización» es condición necesaria para la *cultura* y a su vez esta se opone a una *naturaleza* universal y señala que: «El hombre emerge sobre el horizonte animal y se opone a un mundo que le rodea […] solo cuando el hombre, en una época posterior comienza a modificar las piedras […] nos encontramos ya, entonces en la primera época cultural […]» (Dussel, 2018:132). Sin embargo, al posicionar el punto de inicio de la cultura en la *creación de instrumentos o en la transformación de la naturaleza* - sin problematizar la supuesta universalidad de estos conceptos- y a partir de eso definir no solo lo que él llama «la identidad del propio grupo cultural», sino una relectura de la *historia* que funge de base para una *filosofía liberadora* nos pone frente a una compleja problemática. Si partimos de la afirmación de Alcira Bonilla de que la forma en que se define la *cultura* constituye el suelo de las categorías filosóficas (Bonilla: 4) se puede pensar que una filosofía liberadora que no problematice la «gran división» se encuentra inevitablemente ante dos grandes limitaciones; por un lado, (1) produce una lectura de la historia que supone un sujeto representativo único y universal (varón y heterosexual) el cual no puede ser utilizado para dar cuenta de la multiplicidad de poblaciones (Scott, 2008: 53-73); y por otro, (2) al adoptar de forma acrítica una definición EEUUrocentrica de *cultura* y *naturaleza* no toma en cuenta la *diversidad de mundos nuestroamericanos.*

3. ¿Femenino, masculino?

Para explicar la génesis de la *cultura* Dussel recurre a la *dialéctica del amo y el esclavo* (Hegel) en tanto posiciona la caza como un acto en el que el hombre trasciende el «*mundo natural del animal*» elevándose al «*mundo humano*». Si los instrumentos que posibilitaron la cultura son objetos cortantes- producidos por la necesidad de ataque -creados por cazadores y si dicha actividad es caracterizada como propia de las sociedades de tipo «masculinas» (Dussel, 2018: 59); en consecuencia, la cultura parecía ser el resultado de la iniciativa de una parte de la población que decidió transformar la naturaleza. Para Simone de Beauvoir un esquema como el descripto asigna roles específico al hombre y a la mujer al mismo tiempo que produce una división dicotómica-jerárquica. El hombre se diferencia del animal porque no alimenta a los suyos mediante un proceso vital, sino por medio de un acto por el que trasciende su condición animal. Por lo tanto, es en la cacería donde el hombre experimenta su poder al crear instrumentos (civilización) y proyectarse objetivos (cultura) al mismo tiempo que se realiza como existente en un movimiento que hace «estallar» las fronteras del mundo dado y asegura la vida o en otras palabras crea *civilización*- objetos duraderos, acumulables y trascendentes como afirma Dussel (Dussel, 2018:34). En cambio, la mujer crea (objetos perecederos, vida) como repetición de la misma vida: engendra y amamanta (las funciones de la Erótica Dusseliana) las cuales no son actividades, sino funciones biológicas como los animales de ahí que como señala de Beauvoir se le de superioridad al sexo que mata y no al que pare (De Beauvoir 2013:0-66).

Al posicionar al macho cazador como creador de grupos cooperativos, arte y lenguaje; frente a la mujer dependiente de él para su subsistencia cuyo rol queda reducido al hogar y a la producción de hijxs (Linton, 1979: 42-45) Dussel por un lado, legitima el modelo monógamo, heterosexual, occidental y patriarcal que, como señala Daniela Godoy, es la base de: Para una Ética de la Liberación Latinoamericana en la que Dussel desarrolla su erótica sobre la dicotomía varón-mujer (Godoy, 2017); y por el otro, se enmarca en un esquema en el cual el arriesgar la vida (caza) es lo que constituye al hombre como humano, ya que es *en* y *por* ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en tanto que realidad (Kojeve, 2012: 13). Así, el mundo (*welt*) para Dussel es el resultado de una dialéctica entre *núcleos* de sociedades de tipo masculina y femenina. Por lo tanto, las sociedades que fungieron de «columna para la humanidad» son el resultado de una dialéctica heterosexual monógama-heteronormativa. En conclusión, Dussel produce una historia en la cual prima la ausencia de las mujeres en el surgimiento de la civilización confinándolas al mundo privado (consecuencia que perdura hasta XX Tesis Sobre Política).

4. ¿Naturaleza, cultura?, ¿cultura, naturaleza?

Otra limitación de la teoría dusseliana se encuentra en la insensibilidad que esta posee respecto a *otras formas de componer mundo* en *Nuestramérica* y el *Sur Global*. Analizare esta temática a partir del denominado «*ontological turn*» de la antropología. Si bien se trata de un movimiento no homogéneo a causa de las múltiples definiciones referentes al termino ontología que adoptan sus exponentes entre los cuales podemos nombrar a Philippe Descola, Bruno Latour, Florencia Tola y Viveiros de Castro, dicho movimiento se caracteriza por estudiar las representaciones culturales, los principios referentes a las maneras de concebir un mundo, las relaciones entre sus existentes y la forma en que humanos y no-humanos componen mundo (Tola 2016:132); (Santos &Tola, 2016:72).

Como hemos visto Dussel afirma que el hombre al producir la cultura trasciende el «mundo natural» del animal y constituye el «mundo humano» (Dussel, 2018,59). Sin embargo esta afirmación encapsula su propuesta dentro del pensamiento occidental hegemónico que sostiene la división entre naturaleza y cultura también llamada «gran división» como universal y transhistorica. Como señala la antropóloga Florencia Tola los sistemas que realizan una definición taxativa de naturaleza y cultura suponen un binarismo europeo y colonial que implica un posicionamiento ético y político (Tola, 2016:132) por lo tanto en el caso de la *filosofía de la liberación*, me permito agregar, sus consecuencias pueden resultar paradójicas en tanto su interés por desencadenar y liberar la cultura puede terminar en ajustar las cadenas de *Nuestramérica*.

La «gran división» sobre la que Dussel cimenta su teoría no es sino el resultado de un proceso histórico y social singular producido en occidente. En otras partes del mundo para lxs humanxs dicha distinción carece de sentido en tanto en su mundo todo es natural y cultual a la vez (Descola, 2016:31). Pero para comprender mejor esta afirmación es necesario que hagamos un breve rodeo para analizar las consecuencias y los posibles frutos que puede dar esta «alianza demoniaca» -como dirían Gilles Deleuze y Felix Guattari - entre la antropología y la filosofía.

Descola propone cuatro grupos que no representan modelos culturales, sino esquemas de integración que funcionan como *filtros ontológicos* que permiten pensar las relaciones entre los humanos y los no-humanos (plantas y animales). El (1) grupo denominado *animismo* presenta semejanza de interioridad y diferencia de fisicalidad. De modo tal que los no-humanos poseen alma como los humanos pero se distinguen por el cuerpo; el (2) *totemismo,* semejanza de interioridad y fisicalidades. Humanos y no humanos comparten tantas cualidades físicas y morales que se distinguen de otros conjuntos de humanos y no humanos.; (3) *naturalismo:* semejanza de fisicalidades, pero diferencia de interioridades. Los seres humanxs son lxs únicos

dotados de razón pero no se distinguen en lo físico de los no-humano.; y (4) *analogismo,* diferencia de interioridades y fisicalidades. Cada humano y no humano es distinto del resto pero mantiene relaciones de analogía (Descola, 2012:50-52), (Descola, 2016: 170,).

Si partimos de la propuesta de Descola podemos insertar la *hipótesis de Dussel* en el grupo denominado naturalismo. El naturalismo aísla la naturaleza como un ámbito exterior en el que todo tiene una causa que puede ser estudiada, en consecuencia, da por descontado y pone como dato universal nuestra experiencia, nuestra realidad y la manera occidental de establecer continuidades y discontinuidades utilizándolas como vara para juzgar a lxs otrxs haciendo del dualismo moderno naturaleza/cultura un patrón para todos los sistemas del mundo (Descola, 2012: 135), (Descola, 2016:33-34). Para comprender esta división se debe volver a otra «gran división», la división entre los humanos y los no-humanos (Latour, 1991) para lo cual recurriremos a una imagen a modo de ejemplo.

Descola en Las Lanzas del Crepúsculo (1996) narra el siguiente mito Jibaro situado en una época en que humanos y no-humanos no se diferenciaban. Los Chotacabras cocinaban, los grillos tocaban la vihuela, el colibrí roturaba los campos, etc. En consecuencia, la narración presenta la idea de que tanto animales y plantas dominaban las artes de la civilización mientras se comunicaban sin distinción, también su apariencia era humana y solo su comportamiento permitía deducir en que se iban a devenir. Estos mitos, que abundan en Nuestramerica no plantean un paso de la naturaleza a la cultura –como propone Dussel- sino más bien « […] el surgimiento de las discontinuidades "naturales" a partir de un continuon "cultural" originario en cuyo seno-humano y no-humano no se distinguían con claridad» (Descola, 2014: 203). En la misma línea Eduardo Viveiros de Castro señala que los animales en sus casas tienen comportamiento cultural y que sus plumas, garras etc. son percibidos por ellxs mismxs como instrumentos culturales, incluso su alimento es percibo como alimento humano, tal es el caso del jaguar que ve la sangre como cerveza de maíz. Por lo tanto, estamos ante una ontología ambigua en tanto son objetos que indican un sujeto y lo que para unos es cultura para lxs otrxs es naturaleza. En consecuencia, lejos de tratarse de la creación de instrumentos como paso de la naturaleza a la cultura, estaríamos frente a una humanidad como condición común de animales y hombres (De Castro, 2010).

Así, el mito narrado por Descola muestra como los animales poseyeron atributos luego heredados por los hombres. Por lo tanto la tesis de Dussel encuentra su límite dentro de América, ya que no escapa a una ontología que define la naturaleza de manera univoca- y no solo en sus Hipótesis para…- sino que esta concepción se mantiene por toda su obra como se puede ver en Filosofía de la Liberación en la que define naturaleza en el apartado 4.1.2.2: «[…]totalidad de

entes no culturales comprendidos en el mundo[…][que] tiene por fundamento de su sentido el proyecto histórico del mundo[…]»(Dussel, 2014:170). En conclusión Dussel plantea la imagen de una única naturaleza la cual es interpretada por cada cultura de múltiples formas (cosmovisiones) esto nos lleva a que para el autor se trata solamente de *un solo sistema* de objetos, que cada cultura percibe a su manera. Frente a esto la propuesta de Descola de pensar en la no existencia de un único mundo en tanto totalidad autosuficiente (Descola 2014: 171) sino de múltiples mundos dando paso así a un multinaturalismo (Tola, 2016:132) se vuelve de gran utilidad para pensarnos a nosotrxs.

5. (In)conclusión

Como vimos a lo largo de esta exposición la forma en que se piensa y define la *cultura* puede llevar a la obturación del otrx. Por lo tanto, (Re)pensar la definición de *cultura y naturaleza* debe convertirse en una tarea constante para la(s) filosofía(s) *Nuestroamericanas,* ya que la forma en que pensamos la cultura no solo implica un ejercicio teórico sobre el pasado, sino un ejercicio político que opera sobre el presente de manera excluyente.

Es interesante reflexionar sobre la experiencia de Florencia Tola con la comunidad Qom en el Chaco. Tola señala que en su trabajo de campo tanto hombres como mujeres hacían referencia a la posibilidad de entablar con entidades no humanas interacciones impensables para alguien cuyo mundo se estructura sobre «la gran división». Para lxs indígenas lo político no se reduce solamente a lo humano, sino que más bien se trata de interacciones constantes con los no-humanos (Tola, 2016: 133-134). Esta imagen nos pone frente a un plexo de posibilidades de interacción en la participación política que Dussel deja de lado -incluso en sus XX Tesis Sobre Política- y que considero vitales para (re) pensar una ontología política inclusiva Nuestroamericana. En consecuencia se torna vital remarcar la importancia de la metáfora de la *traducción* en tanto como señala Bonilla se entiende «[…] una puesta en juego de una "hermeneusis" mutua posibilitante de polilogos racionales que tienden a ser realizados en condiciones de simetría» (Bonilla,2017:6) que posibilita un lugar epistémico a la pluralidad.

Por último la pregunta que se nos impone es ¿Cómo pensar una filosofía intercultural liberadora Nuestroamericana que piense la traducción no a partir de encontrar un referente común a dos representaciones, sino más bien que sea capaz de contornear el equívoco y dar acogida a múltiples naturalezas? O en otras palabras, si el planeta está habitado por mundos diversos que suponen una epistemología constante y una ontología variable (una misma representación, otros objetos, sentido único y referencias múltiples) cómo lograr una traducción

que además de traicionar la lengua de llegada logre que los conceptos extraños deformen nuestros dispositivos en tanto traductorxs y que así al mirar al otrx se nos devuelva una imagen en la que nosotrxs mismxs nos reconozcamos y podamos experimentar sobre nuestra propia cultura (De Castro, 2010) ampliarla y posibilitar la participación de otrxs mundos en la política.

En conclusión no se trata de negar completamente los límites entre naturaleza y cultura, sino más bien de «irreducirlos» indefinirlos, de plegarlos, densificarlos, y difractarlos, tal como diría Deleuze lograr un *cromatismo generalizado* (De Castro, 2010:21) En tanto existir es diferir (Descola, 2016).

Referencias

Beauvoir, Simone de (2013). *El Segundo Sexo.* Debolsillo

Bonilla, Alcira (2017). La Filosofía Intercultural Como Dialogo Critico Necesario en el Cambio de Época. Desafío Epistemológico y Etico-politicos. *Cuadernos del CEL Bs.As.*

De Castro, Enrique Viveiros (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología Postestructural.* Katz.

Descola, Philippe (2012). *Mas Allá de Naturaleza y Cultura*. Amorrortu

Descola, Philippe (2015). *Diversidad de Naturalezas, Diversidad de Culturas.* Capital Intelectual.

Descola, Philippe (2016). *La composición de los Mundos (Conversaciones con Pierre Charbonier)*. Capital Intelectual.

Descola, Philippe (2005*). Las Lanzas del Crepuesculo. Relatos jibaros Alta Amazonia*.FCE.

Dussel, Enrique de (2011). *Filosofía de la Liberación.* FCE.

Dussel, Enrique de (2018). *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal.* Las Cuarenta

Dussel, Enrique de (2016). *20 Tesis de Política Iztapalapa*. Siglo Veintiuno.

Fornet Betancourt (1994). *Filosofía Intercultural México*. Universidad Pontifica de México

Godoy, Daniela (2017). Aportes Feministas Entorno a la Categoría de Victima en la Utica de la Liberación de Enrique Dussel. En *Filosofía de la Liberación Aportes para Pensar a Partir de la Descolonialidad.* Diplomatura Filosofía de la Liberación, Universidad de Jujuy.

Kojeve, Alexender (2012*). La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel.* Leviatan.

Latour, Bruno (1995). *Nunca Fuimos Modernos. Ensayo de Antropología Simétrica.* FCE.

Linton, Sally (1979). La Mujer Recolectora: Sesgos Machistas. En *Antropología y feminismo*. Olivia Harris y Kate Young (eds). Anagrama.

Ortner, Sherry B. (1979). ¿Es la Mujer con Respecto al Hombre lo que la Naturaleza con Respecto a la Cultura? *en Antropología y feminismo*. Olivia Harris y Kate Young (eds.)., Anagrama.

Tola, Florencia C. (2016). El "Giro Ontologico" y La Relacion Naturaleza/Cultura. Reflexiones Desde el Gran Chaco. En *Apuntes de Investigacio del CECYP*.

Dos Santos, Antonela y Tola, Florencia (2016) ¿Ontologias Como Modelo, Metodo o Politica? Debates Contemporaneos en Antropologia. En *Apuntes de Investigacio del CECYP.*

Scott, Joan Wallach (2008) *Genero e Historia*. FCE.

Derechos del otro, justicia y praxis intercultural

Juan Matías Zielinski (UBA)

Resumen: Esta comunicación tiene como objetivo principal exponer el plexo común de significación que comparten las tres nociones reunidas en el título, a saber: "Derechos del otro", "justicia" y "praxis intercultural". El presente trabajo se propone, por tanto, problematizar la noción de "Derechos Humanos" a partir de los postulados que emergen de una "ética de la alteridad" y de su concepción de la "justicia", con la intención última de explicitar vías posibles de legitimación discursiva para una praxis intercultural crítica, o sea, liberadora y situada. En primer lugar, y partiendo mayormente de la fundamentación ética propuesta por Emmanuel Levinas, se estudia la concepción de los "Derechos Humanos" desde la perspectiva que abre el "derecho del otro", haciendo especial hincapié en la noción de "justicia" como hospitalidad. Desde ella, se realiza una crítica de la configuración ilustrado-liberal de los Derechos Humanos y, particularmente, de su modelo antropológico basado en el individualismo posesivo. Asimismo, se reflexiona sobre el vínculo entre la justicia, el lenguaje y la universalidad, en tanto que elementos vertebradores de la reformulación ética aquí tematizada. En segundo lugar, tomando como problema central la cuestión de la "praxis intercultural", se reflexiona sobre la concepción de la "universalidad". Más adelante, se analiza la noción de "justicia intercultural", sostenida en la metáfora de la "traducción" y basada tanto en el "universalismo interactivo" (Seyla Benhabib) como en la "universalidad de horizonte" (Alcira Bonilla).
Palabras clave: Derechos Humanos, otro, justicia, interculturalidad.

Derechos Humanos y Heteronomía

Los Derechos Humanos se posicionan en la actualidad como el discurso que ostenta mayor legitimidad en lo que respecta a la defensa de la dignidad de los seres humanos; fenómeno que permitiría hablar de su hegemonía global. Sin embargo, su formulación fundacional de raigambre ilustrado-liberal se basó en una concepción antropológica legitimadora de una subjetividad individualista y universalmente abstracta o, lo que es igual, de contenido particular universalizado (europeo, blanco, masculino y burgués). En suma, se trató de una gramática de la dignidad humana producida en el marco de una *universalidad restringida*.

Con el fin de realizar una tarea deconstructiva de su constitución original, Boaventura de Sousa Santos plantea atender a su "doble genealogía" en la modernidad europea (Santos, 2014, p. 14). Por un lado, se encuentra la "matriz abisal" que dividía el mundo entre las sociedades metropolitanas y las coloniales. Por esta perspectiva, los Derechos Humanos se cristalizaron históricamente como una herramienta de dominación basada en la "corrección" de los modos de vida de los colonizados (afán "civilizatorio"). Por otro lado, nacen también como legitimadores discursivos de un conjunto de aspiraciones revolucionarias mediante las cuales la burguesía

conquistó, a través de la proclamación del derecho, ya no sólo la hegemonía económica sino también la política. Fue sobre todo esto último lo que los posicionó como un factor de legitimación decisivo del individualismo burgués, intrínseco tanto al liberalismo como al capitalismo modernos. Fruto de esta "doble genealogía", se consolidaron ciertas "ilusiones" que en la actualidad requieren ser puestas en cuestión, como son: la *teleológica*; la de *triunfalismo*; la de *descontextualización* y; la de *monolitismo* (Santos, 2014, p. 15). Específicamente, la de descontextualización remite a la supuesta "universalidad *a priori*" del significante, la cual hace desconocer su origen particular de emergencia y los límites intrínsecos que le fueron inherentes. A pesar de esta constatación, el significante se deshistorizó, por lo que comenzó a ser utilizado como una gramática despolitizada del cambio social (Santos, 2014, p. 17). Por esto, pueden servir tanto como bandera de lucha contra regímenes militares de tipo totalitario, o bien, como herramienta encubridora de la dominación neocolonial sobre los pueblos periféricos en nombre de la "libertad" y la "democracia". Estas ilusiones evidencian la nota principal que estructura la concepción hegemónica de los Derechos Humanos, a saber: la pretensión de validez universal como instancia supracultural capaz de prescindir de la contextualidad, de la historicidad y del complejo entramado de luchas de poder que se gestan en los campos social, político, económico y cultural en los que se inscribe su reivindicación. En orden a interculturalizar su fundamentación y a superar el legado racista de la comprensión moderno-occidental del mundo, se propone una reflexión que parte de los "derechos del otro".

En este sentido, el aporte de Emmanuel Lévinas puede ser comprendido como una "ética frente a la ética" (Bello Reguera, 2004, p. 83), dado que "la ética puede incluso (…) acceder a otro proyecto de inteligibilidad" (Lévinas, 1993, p. 9). Este camino proviene de una región exterior a la tradición filosófica de Occidente y, fundamentalmente, a uno de los supuestos antropológicos que legitimaron sus postulados éticos: la *autonomía* del sujeto moral. La noción de alteridad fundada en la de *heteronomía* se sitúa fuera del dominio jurisdiccional de la "ontología de la mismidad" y del hegemónico "principio de identidad". Partiendo del "otro" que interpela por justicia al yo autoafirmado en su identidad apropiadora y dominante, la ética se aleja de la noción hegemónica de libertad, entendida como "un poder tiránico de la mismidad frente a toda otra alteridad con la capacidad de categorizarla, excluirla y hasta eliminarla" (Palacio, 2006, p. 383). Así, los "derechos del otro" exceden la fórmula jurídica, porque revisten "lo absoluto de lo social, del para-otro" (Lévinas, 1993, p. 246). Por ello, los Derechos Humanos, tal como los conocemos desde el siglo XVIII, reposan sobre la conciencia de un "derecho original" (Lévinas, 1997, p. 131), siendo más legítimos que cualquier legislación y más justos que cualquier justificación. En sí mismos son derechos *a priori*, independientes de los méritos que el ser humano haya adquirido, anteriores a

cualquier concesión, a toda tradición, a toda jurisprudencia, a toda distribución de privilegios, de dignidades y de títulos (Lévinas, 1997, pp. 131-132).

La matriz ilustrada que signó el origen de los Derechos Humanos se sostuvo sobre la "imagen" de una pluralidad de voluntades libres ligadas por la "razón universal"; en ella, el "principio de guerra" entre las "voluntades racionales" hizo necesaria la justicia, o sea, un derecho conforme a leyes universales que permitiera resolver los conflictos. Ante ello, Levinas sostiene que habría que preguntarse si "la limitación del derecho por la justicia no habrá sido ya una manera de tratar a la persona como un objeto, sometiéndola -a ella, la única e incomparable- a la comparación, al pensamiento (…) y, así, al cálculo" (Lévinas, 1997, p. 137). Desde su perspectiva, el Derecho Humano circunscripto a la mera legalidad puede instaurar una "mala paz" (Lévinas, 1997, p. 132), dado que ésta sería aún abstracta y se encontraría fundada en una política coercitiva. Por un tal motivo, piensa en los "derechos del otro" como una vocación exterior a los Estados, una suerte de "mandato extraterritorial": el imperativo de los "derechos del otro" propicia que los derechos no se inclinen ante el tipo de formalismo que emana de la universalidad de la ley. En suma, la "justicia ineludible" de los "derechos del otro" se funda en una autoridad distinta a la establecida por la disputa entre voluntades individuales (la "no-agresión" del "contrato social"); esta última corre el riesgo permanente de mantener la norma como "pura medida" de la relación entre los seres humanos, asignándole una extensión lógica determinable. Por el contrario, ésta se funda en la "proximidad" del uno y el otro, del uno frente al otro, del yo para el otro (Lévinas, 1997, p. 139), donde la irreductible unicidad del ser humano halla, paradójicamente, su ser no-in-diferente al otro (Lévinas, 1997, p. 139); a su vez, en ella radica la "autoridad indeclinable" de los "derechos del otro", la no-indiferencia o la sociabilidad-bondad original, la paz o el deseo de paz, ante *cada* uno:

> Todos los otros que me obsesionan en el otro no me afectan ni como "ejemplares" del mismo género reunidos con mi prójimo por semejanza o por comunidad de naturaleza; ni como si fuesen individuaciones del género humano o fragmentos del mismo bloque. (Lévinas, 1987, p. 238)

Justicia, lenguaje y universalidad

¿Dónde radicaría, entonces, para Levinas, la universalidad de los "derechos del otro", una vez liberados de los "universales antropológicos" definidos por una racionalidad abstracta y formalista? Un primer camino de respuesta se encuentra en la índole ética del lenguaje. Éste instaura una relación no reductible a la díada sujeto-objeto, en la cual la revelación del otro

escapa de la representación tematizante de un dato o de un particular subsumido en una generalización que lo engloba:

> El lenguaje, lejos de suponer universalidad y generalidad, sólo la hace posible (…) su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio (…) es ético. (Lévinas, 1977, p. 96)

Así, "el lenguaje es universal (…) porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes" (Lévinas, 1977, p. 99), dado que "la relación con el otro (…) es esta generalización misma. La generalización es una universalización (…) el ofrecimiento del mundo al otro (…) una donación original" (Lévinas, 1977, p. 191). Un segundo camino de respuesta queda sugerido en la figura del "tercero": "el tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia" (Lévinas, 1977, p. 222). Por ello, "o la igualdad se produce allí donde el Otro manda al Mismo y se revela a él en la responsabilidad, o es sólo una idea abstracta y una palabra. No se la puede separar del recibimiento del rostro del cual es un momento" (Lévinas, 1977, p. 223). Por último, la tercera vía se apoya en la diferenciación entre el Decir, lo Dicho y el Desdecir: "La primera [el Decir] expresa el uno-para-el-otro ético (…) en sus dos instancias, respectivamente, la del llamado del Rostro del Otro y la de la respuesta responsable del Sí-mismo. Lo *Dicho*, en cambio, alude a la inevitable necesidad de objetivación y tematización del Decir, que -según Lévinas- lo traiciona" (Scannone, 2013, p. 237). Por tanto, para que lo Dicho sea *justo*, y no idolátrico, fetichista o ideológico, debe *ajustarse* a la universalización originaria del Decir. Aquí, la necesidad de des-decir lo Dicho para re-conducirlo a la dimensión originaria del Decir. Como plantea el mismo Levinas: "la responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero" (Lévinas, 1987, p. 236). Con la entrada del tercero se hace necesaria la justicia, o sea, la comparación, la coexistencia, el orden, la tematización, la intencionalidad y el intelecto, en suma, la inteligibilidad del sistema (Lévinas, 1987, p. 236).

Entendiendo que toda relación de propiedad radica en última instancia en una forma de *exclusión jurídico-legal*, se postula que los Derechos Humanos no pueden basarse en un conjunto de propiedades o atributos individuales. En palabras de Marta Palacio: "la autonomía del sujeto es un *a priori* formal establecido por el derecho romano sobre una identificación sustitutiva de lo humano con lo legal, por la cual la ley estipula lo humano y no viceversa" (Palacio, 2006, p. 382). El ciudadano moderno fue considerado, así, "sujeto de derecho" en tanto y en cuanto poseía "atributos universales", tales como la autonomía racional (capacidad de autolegislación) y la adhesión a un ordenamiento jurídico externo. Todo ello concebido en el marco del "individualismo posesivo". Por el contario, la ética de la alteridad concibe la subjetividad desde el

ámbito heterónomo de la hospitalidad, en tanto que respuesta responsiva de acogida ante el llamado interpelante del otro:

> Rostro ante el que estoy obligado/a con una obligación anterior a cualquier formulación legal siempre insuficiente para abarcar este mandato ético del rostro que me obliga aún a pesar mío (…) anterior a la ciudadanía y los derechos fundados en ella (…) Del rostro del otro/a brotan los derechos humanos porque es (…) quien constituye lo humano que hay en mí. Para Lévinas la ley no proviene del consenso de las libertades, ni del contrato, ni del estado sino de la sensibilidad de la carne expuesta del rostro del otro/a, de su vulnerabilidad que es anterior a mi libertad, anterior a todo derecho cívico. (Palacio, 2006, pp. 384/387)

Aunque, sin embargo, se entienda que la justicia "necesita de un orden que parte de la representación que modera y mide la *substitución* por mí al otro restituyendo el sí mismo al cálculo (…) el Decir se fija en Dicho, se escribe, se convierte en libro, derecho y ciencia" (Lévinas, 1987, pp. 237-238).

Praxis intercultural y universalidad

Según Santos, la globalización puede ser entendida como el proceso de extensión planetaria de una condición, estilo de vida o entidad local que, paradójicamente, clasifica como "local" a las condiciones de vida o "entidades rivales", es decir, a las no universalizadas hegemónicamente (Santos, 2014, p. 25). De esta manera, la globalización capitalista se presenta como una estrategia mundial de dominio monocultural de índole expansionista que nivela la diversidad cultural en nombre de una supuesta "unidad" del "mundo civilizado". Implica, por tanto, una nueva "colonización del mundo" mediante el capital y el consumo, que somete a pueblos enteros a la "lógica del mercado". En dicha avanzada globalizatoria, los discursos formalistas sobre la legitimidad de las democracias liberales y de los Derechos Humanos ocupan un lugar auténticamente decisivo. Sucede que la globalización capitalista, lejos de ser un fenómeno o proceso monolítico, se desarrolla en un paquete de relaciones sociales conflictivo que localiza a algunos como perdedores y a otros como ganadores (Santos, 2002, p. 62). En este contexto, el diálogo intercultural crítico se posiciona como un factor capaz de promover la formación de una globalización contrahegemónica, entendiendo "hegemonía" como el conjunto de esquemas (cognitivos, culturales y políticos) que constituyen una cierta "comprensión natural" del estado de cosas actual y del modo en que se experiencia la vida social. En esa tarea, y tomando distancia del acontextualismo, ahistoricismo y del "universalismo abstracto" de su formulación europeo-

ilustrada, los Derechos Humanos deberían someterse a un proceso de *traducción* intercultural, la cual podría ser caracterizada como "hermenéutica diatópica":

> La idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud –siendo éste un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Aquí yace su carácter diatópico. (Santos, 2002, p. 70)

Desde allí, la Filosofía Intercultural replantea la noción misma de "universalidad", sobre todo cuando sostiene que el afán de mundialidad parte necesariamente de una contextualidad concreta deudora de condiciones histórico-contingentes:

> La idea de universalidad, si quiere ajustarse a la condición humana, necesita lugares y sujetos; lugares y sujetos concretos que no pierdan la conciencia de su contingente constitución humana y de que tengan en cuenta por tanto que hablan de universalidad a partir de experiencias de mundo y de historias contextuales. (Fornet-Betancourt, 2013, p. 28).

En definitiva, se trata de entender la "universalidad como *relación*":

> Universalidad no es ni el orden de una hegemonía ni el resultado del 'mandato' de una cultura o de un modelo de civilización que asegura su expansión (…) Universalidad debe entenderse (…) como el proceso histórico contextual de la disposición a la comunicación y, por tanto, también como proceso de desarrollo de la voluntad política para ordenar las condiciones de vida en la diversidad de tal manera que no se construya *un* mundo *global*, sino que puedan convivir muchos mundos en equilibrio. (Fornet-Betancourt, 2013, p. 28)

De este modo, propone que los "universos contextuales" de cada situación particular se encaminen en una práctica de traducción mutua, no solamente teórica sino, fundamentalmente, a partir de la experiencia del "ingreso" al mundo *del* otro para transformar el mundo *con* el otro dado que "toda *referencia* a la universalidad pasa por la relación con el otro" (Fornet-Betancourt, 2013, p. 29). Por ello, y como afirma Benhabib, "la justicia intercultural entre grupos humanos debería defenderse en nombre de la justicia y la libertad y no de una elusiva preservación de las culturas" (Benhabib, 2006, p. 33). En este sentido, Bonilla propone un modelo de "interculturalidad fuerte" (Bonilla, 2008, p. 787) que "en una forma no esencialista ni relativista de la filosofía intercultural contemporánea (…) intenta la construcción de una universalidad

polilogal de horizontes de discursos, símbolos y prácticas" (Bonilla, 2008, p. 787). Desde allí, será pensable y deseable una universalidad que:

No se da como 'esencia sobre-cultural a priori', sino como un resultado sintético de un esfuerzo intercultural mediante el diálogo o polílogo de culturas (…) que en proceso abierto e inacabado (también, inacabable) y partiendo siempre de las experiencias vivenciales históricas de los pueblos van constituyendo el lógos del intercambio que se establece y reestablece cada vez. (Bonilla, 2008, p. 788).

En definitiva, el reconocimiento de la contextualidad, localidad e historicidad intrínsecas a cada tipo de racionalidad permite que entre los diversos discursos, prácticas y símbolos haya "zonas de traducción" posibles (Fornet-Betancourt 2003: 19). Estas zonas fronterizas entre mundos culturalmente extraños permiten pensar en la universalidad como una "universalidad de horizonte" (Bonilla, 2008, p. 788) en base a un "universalismo interactivo" (Benhabib, 2006, p. 42). Este proyecto de universalidad requerirá, a su vez, de una "hermenéutica de la alteridad" que parta del reconocimiento del extranjero y posibilite prácticas de traducción e interpretación mutuas:

Aprender *quién es* (*son*) el (los) otro (s) sólo a través de sus relatos de autoidentificación. La norma del respeto universal me impone participar en la conversación en la medida en que uno es considerado como otro generalizado, aunque puedo *tomar* conciencia de la *otredad de los otros*, de aquellos aspectos de su identidad que los convierten en otros para mí, sólo a través de sus propios relatos. Y debido a que los relatos culturales (que abarcan relatos lingüísticos, étnicos y religiosos, así como territoriales y regionales) son cruciales para la constitución narrativa de las autoidentidades individuales, dichos procesos de universalismo interactivo son también cruciales en las sociedades multiculturales (…) Nos encontramos uno al otro, y a nosotros mismos en tanto otros, a través de dichos procesos de hacer y decir. (Benhabib, 2006, p. 44)

Referencias bibliográficas

Bello Reguera, G. (2004). Ética contra la ética. Derechos humanos y derechos de los otros. En M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 83-110). Trotta.

Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Katz.

Bonilla, A. (2008). El derecho humano a migrar y la transformación de la noción de ciudadanía. En R. Arué, B. Bazzano, V. D'andrea (comps.), *Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural* (pp. 773-788), vol. II, Jornadas Nacionales "Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural". Universidad Nacional de Tucumán.

Fornet-Betancourt, R. (2013). Introducción. Universalidad como convivencia, o un intento de redefinir la cuestión de la universalidad desde la filosofía intercultural. Tesis. En R. Fornet-Betancourt, H. Schelkshorn, F. Gmainer-Pranzl (Hrsg.), *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspectiven* (pp. 27-35), Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 36, Documentation des X. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Verlag Mainz.

Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Sígueme.

Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.

Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos.

Lévinas, E. (1997). *Fuera del sujeto*. Caparrós.

Palacio, M. (2006). Los derechos de los rostros. Derechos humanos, liberalismo y exclusión. *Revista de Ciencias Sociales*, *12* (2), 379-389.

Santos, B. de S. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro derecho*, *28*, 59-83.

Santos, B. de S. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Trotta.

Scannone, J.C. (2013). Fundamentación de una universalidad justa y solidaria a partir de la filosofía cristiana latinoamericana. *Stromata*, *69* (3-4), 233-246.

Simposio

Filosofía, historia y enseñanza de la ciencia: relaciones y tensiones

Coordinado por Andrea Olmos (CONICET-CEFHIC-UNQ-UBA-UNTREF)

La historia y la filosofía de la ciencia son disciplinas metateóricas fuertemente emparentadas. Por un lado, la historia de la ciencia provee la materia prima sobre la que se realizan análisis de tipo filosófico: dado que las teorías científicas son estructuras dinámicas e históricas y dado que toda reconstrucción racional, todo análisis conceptual, lo es de alguna(s) versión(es) de cierta teoría, las reconstrucciones historiográficas son un paso previo ineludible de todo análisis filosófico razonable. Por el otro, no puede hacerse historia de la ciencia sin utilizar algunos elementos filosóficos. Independientemente de que estos recursos filosóficos sean más o menos explicitados, los y las histiadoras de la ciencia utilizan categorías tales como teoría, ley, hipótesis etc. que son propias de la filosofía de la ciencia.

Por otra parte, la relevancia de la comprensión metateórica adecuada de las teorías históricas radica en que permite interpretar de un modo más preciso el marco teórico actual de las distintas disciplinas científicas. Así, la comprensión de la ciencia contemporánea exige un esfuerzo y una cooperación de ambas disciplinas, en tanto posibilitan elucidar el origen de sus conceptos y su estructura metateórica como así también las novedades introducidas por el cambio conceptual. Uno de los problemas centrales que unen a ambas disciplinas es comprender el modo en el que marcos conceptuales nuevos discuten con sus predecesores, determinando cuándo hay procesos acumulativos y cuando auténticas revoluciones en términos de radicales innovaciones conceptuales. En este sentido, la relación entre historia y filosofía de la ciencia permite construir una historia y una filosofía más adecuadas acerca de la práctica científica.

Los trabajos presentados en este simposio exploran esta conexión, y todos ellos lo hacen apelando a casos concretos. Algunos trabajos reconstruyen teorías científicas históricas que permiten comprender de una mejor manera sus afirmaciones fácticas y su relación con las teorías actuales. Otros utilizan reconstrucciones metateóricas y elucidaciones conceptuales para discutir las historias oficiales de ciertas disciplinas. Un tercer grupo de ponencias se involucran con el rol de la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia para la educación científica. Finalmente, algunos trabajos muestran el modo en el que ciertos constructos filosóficos fueron relevantes en disputas históricas dentro de las comunidades científicas para resolver sus controversias teóricas.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Andrea Olmos (CONICET, CEFHIC-UNQ, UBA, UNTREF) Federico Nahuel Bernabé (CEFHIC-UNQ, UNAJ, UNTREF), Martín Prieto (UNSAM-CONICET), Ariel Roffé (CONICET, CEFHIC-UNQ, UBA, UNTREF), Pablo Lorenzano (CEFHIC-UNQ/CONICET), Santiago Ginnobili (CONICET, CEFHIC-UNQ, UBA, UNTREF) y Sergio Daniel Barberis (UBA).

Los modelos en la enseñanza de la química. El ejemplo del enlace químico

Natalia E. Ordenes (UNTREF) y Rodolfo Vergne (UNCuyo)

Resumen: El objetivo del trabajo es caracterizar la naturaleza de los modelos científicos desde la mirada intencionada de la didáctica de las ciencias naturales y la didáctica de la química. Las referencias teóricas utilizadas son los estudios sobre el aporte a la didáctica de la ciencia de la historia y la filosofía de la ciencia (HPS), especialmente las corrientes semanticistas, la noción de naturaleza de la ciencia (NOS), la filosofía de la química (FQ) y las investigaciones sobre la naturaleza de la química (NOCH). A partir de la caracterización de los modelos como mediadores entre ciencia y realidad, es posible la aplicación de una teoría científica rechazando la concepción ingenua de teoría como copia de la realidad. La función principal que le atribuimos a un modelo es permitir el uso de una teoría científica para la explicación de un fenómeno natural a través de una conceptualización de tal fenómeno. En el caso de la química los modelos presentan cierta autonomía tanto respecto a la teoría como respecto a la realidad. Mientras los científicos eligen el modelo de acuerdo con el interés investigativo en cada caso, los profesores usan en clase teorías y modelos científicos adecuados a situaciones concreta de los estudiantes mediante transposiciones didácticas. Los modelos científicos escolares son los artefactos conceptuales usados para describir, explicar, predecir e intervenir en la realidad y no se reducen a meras "copias" de ella. Presentaremos el caso del enlace químico como modelo científico y su potencial uso como modelo de enseñanza escolar.
Palabras clave: enseñanza de la química, filosofía de la química, modelos teóricos, enlace químico.

1. Las Metateorías en el Marco de la Investigación de la Didáctica de la Ciencia.

En la actualidad se reconoce a la Didáctica de las Ciencias como una disciplina autónoma (Adúriz-Bravo & Izquierdo Aymerich, 2002), que a la vez está conectada con otras disciplinas, como la Historia, la Filosofía de la Ciencia, la Psicología, la Sociología. La Historia y la Filosofía de la Ciencia efectivamente realizan contribuciones sustantivas a la enseñanza de las ciencias (Izquierdo Aymerich, García Martínez, Quintanilla Gatica, & Adúriz-Bravo, 2016).

Desde principios de los años 90 ha sido explícita la introducción de contenidos metateóricos o de segundo orden en la Didáctica de las Ciencias, especialmente por el surgimiento del área de investigación e innovación didáctica conocida internacionalmente como estudios "HPS [ST]" (History and Philosophy of Science [for Science Theaching]. Se refiere a las contribuciones de la Historia de la Ciencia y de la Filosofía de la Ciencia a la Enseñanza de las Ciencias (Bevilacqua, Giannetto,Matthew, 2001, Matthews, 2014). Estas corrientes han sido consolidadas en las revistas especializadas en la disciplina de Enseñanza de las Ciencias, como *International Journal of Science Education, Science & Education*, *Enseñanza de las Ciencias,*

Ciência e Educaçao; Tecné, Episteme y Didaxis, etc. Al interior de la HPS, se desarrolló una línea de investigación conocida como NOS (Nature of Science) o Naturaleza de la Ciencia (Eflin, Glennan, & Reisch, 1999). Con base en este reconocimiento, la noción de Naturaleza de la Ciencia precisa qué tipo de contribuciones, elementos y fundamentos interesan para la Educación Científica. Las actitudes y conocimientos acerca de la Ciencia están fuertemente influenciados por las miradas metateóricas explícitas e implícitas de las clases de Ciencias y atraviesa la formación de científicos, tecnólogos, técnicos y de los profesorados de Ciencias.

La Didáctica actual de las Ciencias Naturales propone que la alfabetización científica debe ser un aprendizaje de las ciencias, pero también sobre las ciencias. La Naturaleza de la Ciencia indaga alrededor de contenidos que constituyen una componente fundamental e insustituible para alcanzar el ambicioso objetivo de una Educación Científica de calidad para la construcción de una ciudadanía que permita la participación en las decisiones tecnocientíficas, y dar sentido pleno a la finalidad educativa de la alfabetización científica y tecnológica para todas las personas (Acevedo Díaz y ots., 2005) (Garritz, 2006). De esta manera la Naturaleza de la Ciencia se vincula con una larga tradición de estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) (Cardoso Erlam, Oliveros, & Molano, 2013; Bennássar Roig, Vázquez Alonso, Manassero Mas, & García Carmona, 2010; Cardoso Erlam & Morales, 2013).

Los antecedentes bibliográficos sobre la Naturaleza de las Ciencias señalan que es un concepto en permanente construcción, con diversidad de matices y enfoques (Rodriguez & Adúriz-Bravo, 2012; Marín, Benarroch, & Niaz, 2013; Acevedo Díaz & García Carmona, 2016).

La NOS, en tanto que construcción teórica, trabaja sobre las diversas y muy ricas aportaciones que las metaciencias (en especial, la Epistemología y la Historia de la Ciencia) pueden hacer a la Educación Científica en todos sus aspectos: la formulación del currículo, la planificación de unidades didácticas, el diseño de materiales y textos, la formación inicial y continuada del profesorado de Ciencias Naturales, la solución de problemas específicos de enseñanza y aprendizaje (Adúriz-Bravo & Ariza, 2013; Adúriz-Bravo, Ariza, & Cardoso, 2011).

1.1. Filosofía y Didáctica de la Química

Han surgido en los últimos años investigaciones sobre una especificación de la NOS que es la Naturaleza de la Química (Lyakh, Musiał, Lotrich, & Bartle, 2011; Taber, 2013; Bunce & Gabel, 2002; Cetin, Erduran, & Kaya, 2010; Chiu, 2007; Erduran & Scerri, 2002; Erduran & Duschl, 2004; Vesterinen, Aksela, & Sundberg, 2009; Chamizo, Castillo, & Pacheco, 2012). "*La reflexión y la innovación sobre la Naturaleza de la Química contribuye sustancialmente a uno de los objetivos*

de la educación Química: la construcción de una imagen de la Química (y de los químicos) enriquecida, dirigida hacia una Educación Científica de calidad para todos" (Díaz, Ariza, & Adúriz-Bravo, 2016).

La Didáctica de la Química ha asumido el reto de la alfabetización científica desde su propia especificidad en construcción. Investiga sobre problemas tanto propios del quehacer del docente de Química como los relacionados con la Química en la sociedad actual. Las líneas de investigación y los marcos teóricos han sido múltiples y diversos. Una de esas líneas es sobre la Naturaleza de la Química. Así la Didáctica de la Química pretende configurar una imagen de la Química y de los químicos más ajustadas a las concepciones que vienen de la Historia y de la Filosofía de la Química recientes y actuales. De esta manera, "la Naturaleza de la Ciencia se ha incorporado en los diversos ámbitos de trabajo de la Didáctica de la Química, y se ha especificado en forma de una Naturaleza de la Química" (Díaz, Ariza, & Adúriz-Bravo, 2016, p. 48). En esta línea de trabajo, es posible la confluencia de la reciente Filosofía de la Química y las llamadas "concepciones semánticas o modelo teóricas" de la Filosofía de la Ciencia. De este modo, seguimos la línea que vincula la Filosofía de la Química en la Enseñanza de la Química (Erduran & Scerri, 2002), desde una mirada didáctica de modo de poner en valor la especificidad de la Química como disciplina.

Si bien la comunidad de didácticas de la Química acepta que la introducción de la Naturaleza de la Química es pertinente para la Educación Química, no está consensuado qué cosas debería formar parte de este componente y cómo se debe integrar con el contenido químico puro.

Este trabajo fundamenta la Naturaleza de la Química desde la Didáctica de la Química en la noción de Ciencia Escolar, y desde la Filosofía de la Ciencia. La noción de Ciencia Escolar (Izquierdo Aymerich & Adúriz-Bravo, 2003), en la cual el modelo cognitivo de la ciencia, desarrollado en la Filosofía de la Ciencia a través del estudio de la actividad de los científicos, ha permitido proponer un modelo análogo para la ciencia escolar en el que la experimentación y el lenguaje desempeñan los papeles clave. Se hace hincapié en la independencia relativa de la ciencia de la escuela y la ciencia de los científicos. La comprensión de la Naturaleza de la Química se encuadra en una característica esencial de la Ciencia como actividad humana: el objetivo cognitivo de "dar sentido" (Izquierdo Aymerich y Adúriz-Bravo, 2005) aplicado a las entidades del mundo químico.

La Filosofía de la Ciencia para esta investigación, se fundamenta en la reciente Filosofía de la Química (Schummer, 1997; Baird, Scerri, & McIntyre, 2011; Labarca, 2016; Weisberg, Needham, & Hendry, 2011) y en las nociones de Modelo, elaborada principalmente por las

concepciones semánticas de las teorías científicas de Fred Suppe (1974) (1979), Ronald Giere (1988) (1992), Bas van Fraassen (1980) y el estructuralismo metateórico.

Algunos rasgos de la Naturaleza de la Química han sido abordados desde la Filosofía de la Química. Siguiendo a Martín Labarca (2005): la naturaleza de las entidades Químicas, el problema del realismo, la autonomía de la Química como disciplina, la modelización y la explicación en Química, el problema de las leyes y teorías en la Química, etc. Algunos resultados se han tomado en cuenta en la Didáctica de la Química (Schummer, 1999; Erduran S., 2000; Scerri, 2001; Díaz, Ariza, & Adúriz-Bravo, 2016).

Se asume que las concepciones semánticas de las teorías científicas, podrían equipar a los profesores y estudiantes con herramientas metateóricas para establecer nociones críticas y reflexivas sobre la Naturaleza de la Ciencia y la Naturaleza de la Química, y dar a los profesores fundamentos para la toma de decisiones en el aula (Ariza, Lorenzano, & Adúriz-Bravo, 2016). Principalmente las nociones de Modelo Teórico (Adúriz-Bravo, 2010; Izquierdo Aymerich & Merino Rubilar, 2009; Schwarz, y otros, 2009; Adúriz-Bravo, Gómez, Márquez, & Sanmartí, 2005; Chamizo J., 2010; Gallego Badillo, 2004; Gilbert, Reiner, & Nakhleh, 2007; Halloun, 2004; Halloun, 2007; Sensevy, Tiberghien, Santini, & Laubé, 2008), la noción de modelos como mediadores (Morgan, M. S.; Morrison, M.; Skinner, Q.;, 1999; Justi, 2006) y la noción de modelos como representaciones (Frigg, 2006). El uso tanto de modelos químicos como modelos acerca de la Química posibilitaría que los estudiantes se representen y expliquen con Química trozos de la realidad, que le den sentido a los fenómenos que la Química intenta explicar y del modo como la Química lo hace (Díaz, Ariza, & Adúriz-Bravo, 2016; Izquierdo Aymerich, 2004).

Hay una línea teórica que vincula la noción de Modelo de la Filosofía de la Ciencia con la noción de Modelo de la psicología cognitiva, entre Modelos Teóricos y Modelos Mentales (Moreira, Greca, & Palmero, 2002; Schwarz & White, 2005; Schwarz, y otros, 2009).

1.2. Una Filosofía de la Ciencia para la Didáctica de la Ciencia

Los debates tradicionales en torno a la filosofía de la ciencia como el realismo científico, el reduccionismo, la explicación y las leyes de la naturaleza eran planteados en términos de las teorías por considerarse las únicas portadoras de conocimiento científico. Sin embrago desde el siglo pasado, dentro del campo de estudio de la filosofía de la ciencia tiene origen la visión semanticista de las teorías (Van Frassen, 1980; Giere, 1988; Suppe, 1989; Suppes, 2002). Esta, en sus diferentes versiones acuerda en que los modelos son la unidad central de teorización científica. Toma así, relevancia la concepción de Modelo en las diferentes discusiones filosóficas.

2. Los Modelos y la Explicación en Ciencia

2.1. Los Modelos

Sobre la comprensión de los modelos desde la llamada visión semanticista de las teorías científicas, se considerará la visión semanticista de Giere (1988, 2004) y Teller (2001), que elimina los requisitos de formalidad e identidad en favor del parecido. Esta aproximación presenta la ventaja sobre la visión isomorfa, de ser menos restrictiva y poder dar cuenta de casos de inexactitud y de modelos simplificados. Aunque Giere remarca que deben especificarse los aspectos y grados de similitud relevantes, hace notar que esta especificación depende del problema en cuestión y del contexto científico más amplio, y no puede hacerse sobre la base de consideraciones puramente filosóficas. Consideramos que es esta definición de modelo la que posee la flexibilidad apropiada para otorgarles a los modelos una función explicativa.

Los Modelos pueden ser de varios tipos de acuerdo con su ontología, o al objeto representado ya sea que representen Fenómenos, Datos o Teorías.

2.2. El Movimiento de los Modelos Mediadores y su Influencia.

Este movimiento se desarrolló en Londres, Amsterdan y Berlin durante la segunda mitad de los 90s, y tuvo una gran influencia en el interés posterior de Cartwrigth por los modelos científicos.

Sus resultados fueron publicados en el volumen *Model as Mediators* compilado por Mary Morgan y Margaret Morrison (1999). Como puede leerse en su introducción, adopta la postura de que los modelos permiten conocer tanto sobre la teoría como sobre el mundo. El trabajo busca entre otras cosas, discutir las formas en las cuales funcionan los modelos en la ciencia moderna, particularmente en la física y la economía. Para tal fin trabaja la presentación y análisis de varios casos de estudio, modelos de dichas disciplinas en los cuales se analiza fundamentalmente la forma de construcción de estos y la manipulación de ellos como herramientas de aprendizaje sobre el mundo o la teoría.

A partir de la influencia de dicho trabajo a finales de los 90, Cartwrigth adopta y defiende una concepción de modelos de sistemas naturales o sociales como "articulación empírica del conocimiento teórico". Afirma Cartwrigth que, los modelos que vinculan teorías con experimentos cumplen las tres funciones adscritas por los neo-positivistas a los llamados principios puente, a saber: dotan a la teoría de contenido real, permiten testear empíricamente el

valor de verdad de las teorías y, por último, permiten mediante la aplicación de las teorías a múltiples fenómenos entender el poder explicativo de la teoría.

Si aceptamos que las leyes de la naturaleza refieren a entidades y procesos en un modelo[1] y no en el mundo real, se hace evidente la importancia de las leyes en la explicación de los modelos representacionales de fenómenos reales. Tomando en cuenta la influencia de las teorías pragmáticas recientemente mencionadas y fundamentalmente el simulacro a cuenta de explicación de Cartwright parece prudente diferenciar un tipo de modelo que representa la explicación del sistema objeto a través de su relación con el modelo representacional.

Quedan así identificados los modelos explicativos (ME) a los que denominamos de segundo orden, de los modelos representacionales (MR) o de primer orden, aquellos que serán explicados por los modelos explicativos.

Tomando en consideración el modelo como acto Ilocucionario se hace evidente que se desarrollarán en el proceso de ilocución modelos explicativos destinados a comprender (MEC) a los modelos representacionales, o modelos de segundo orden; y modelos explicativos destinados a explicar (MEE) a los modelos representacionales, que siguiendo el razonamiento serán modelos de tercer orden. Se establece aquí una jerarquía de orden para esclarecer la relación entre los diferentes modelos. Señalándose que estos dos tipos de modelos explicativos no tienen motivos para coincidir, ya que responden a objetivos claramente diferentes.

3. Los Modelos en la Enseñanza de la Ciencia y de la Química

Apuntando hacia los objetivos que debe perseguir la enseñanza de la química, señala Mercé Izquierdo que se trata del cambio de los materiales y el saber hacer que permite intervenir en ellos y no del dominio de definiciones, ni del conocimiento de ciertas representaciones de la estructura de los materiales.

Así la interacción entre la enseñanza e historia y filosofía de la ciencia resulta especialmente eficaz e innovadora al centrarse en la actividad que da sentido a las entidades científicas, a la generación, análisis y adecuación, de acuerdo con el contexto, de los modelos científicos.

[1] Es decir, son vistas e interpretadas a través de un modelo, en el sentido de que no hay dato puro libre de mediación teórica que pueda ser recuperado por un observador independiente de toda teoría.

3.1. Los Modelos y la didáctica de la química

Los cambios actuales en los objetivos educativos de la enseñanza de la química conducen de una enseñanza tradicional de aprendizaje por repetición de saberes acabados, "teorías verdaderas sobre la realidad", a una enseñanza competencial. Lo que requiere cambiar el eje de las propuestas docentes, y promover en los futuros docentes el desarrollo de nuevas competencias.

3.2. Modelos en la Enseñanza de la Química: la visión basada en modelos (MBV)

La Visión Basada en Modelos (MBV) contiene el resultado de numerosas investigaciones en filosofía y didáctica de la química usando modelos y modelado para responder a las dificultades antes esbozadas (Chamizo, 2013). En ellas el modelado y los modelos son vistos tomando un rol central en la justificación y formación del conocimiento.

La utilización de Modelos en ciencias es considerada un tema central tanto en la epistemología como en la didáctica de las Cs. Naturales.

3.3. Adopción de una Tipología de Modelo Pensando en la Enseñanza de la Química

Son numerosas y muy variadas las diferentes tipologías que se han presentado en los últimos años y estas no hacen más que señalar la complejidad del tema.

A los fines de presentar ejemplos de modelos científicos desarrollados en la historia y la conveniencia de su conocimiento y análisis para poder crear modelos de enseñanza apropiados a los objetivos pedagógicos perseguidos, nos vamos a centrar en la tipología planteada en la Figura 1, que como veremos contiene a los ya caracterizados ME, tanto a los MEC como a los MEE.

Los Modelos Mentales, son los modelos interpretativos de los estudiantes como sujetos de aprendizaje, aquí tendremos a los ya caracterizados MR. Y, por otro lado, los Modelos Materiales en donde encontraremos incluidos a los ya caracterizados ME, MEC o MEE. Figura 2.

3.4. La Importancia del Contexto de Modelización

De acuerdo con los objetivos por los cuales se crearon los modelos materiales serán Investigativos o Educativos.

Así los modelos Materiales son construidos en un momento particular histórico, con la intención de explicar y/o predecir (entender) el comportamiento de los objetos, fenómenos o sistemas ejemplificados por hechos químicos.

3.5. Modelos de contextos educativos. La Transposición Didáctica y los Modelos explicativos

Se entiende por transposición didáctica la transformación del conocimiento científico en conocimiento que puede ser enseñado en un salón de clases específico a alumnos con trayectorias individuales. En este sentido, puede caracterizarse como la articulación orquestada[2] por el profesor entre el modelo científico o investigativo y el modelo explicativo para un contexto educativo particular.

Para desarrollar los modelos con fines educativos Chamizo distingue dos subconjuntos: los que pertenecen a la enseñanza, desarrollados por expertos en el ambiente escolar, a los que nosotros llamamos MEE, y aquellos con propósito de aprendizaje, expresados por los aprendices y a los que denominamos MR.

Hecha la distinción en el contexto educativo resulta indispensable:

- Hacer conocer a los estudiantes cuando están trabajando con modelos.
- Motivar a los estudiantes a la construcción y explicitación de sus propios modelos para poder generar acciones didácticas destinadas a contrastarlos con la realidad interpretada por los MEE y poder así, construir modelos cada vez más representativos y en sintonía con los objetivos de aprendizaje identificados y explicitados por los educadores.
- Reconocer el carácter provisorio de los modelos científicos, que suele ser parte de una secuencia histórica, en un área en particular de conocimiento. (Modelo como estatus de un paradigma)

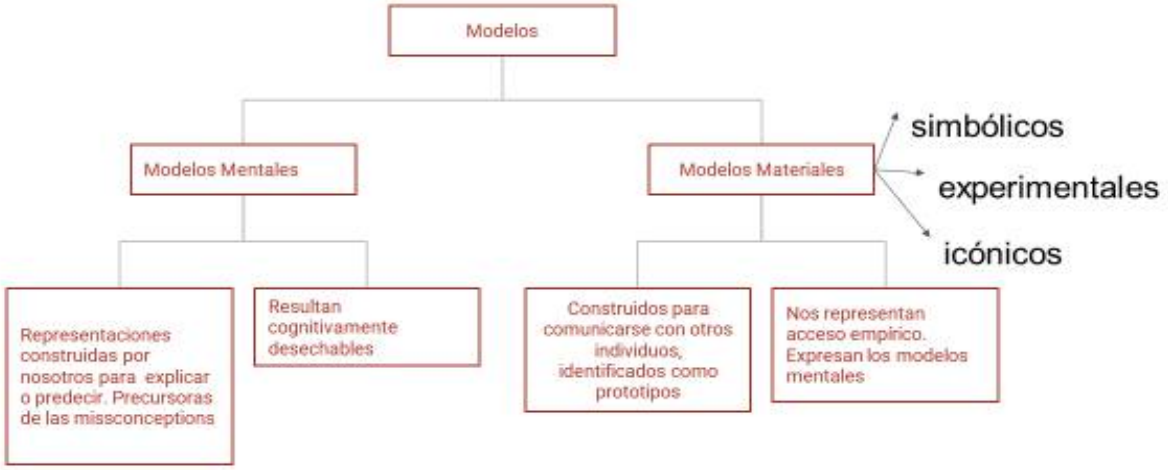


Figura 1. Tipología de modelos a utilizar

[2] Que tiene en cuenta el recorte, selección, clasificación, jerarquización, clasificación, pertinencia, reconstrucción y relación del conocimiento de acuerdo al fin educativo particular.

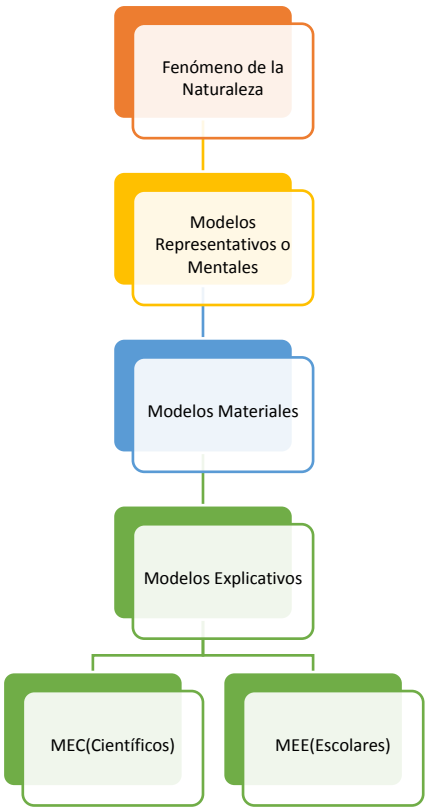


Figura 2. *Tipología de modelos explicativos*

4. El estudio de los MC de Enlace químico y su potencial aplicación como MEE

Los enlaces químicos describen a través de diferentes modelos las características y propiedades estructurales de las distintas unidades de materia. Se requiere que exista un enlace químico para que emerja una descripción satisfactoria de las distintas estructuraciones químicas reconocibles en el mundo material. (Diaz, Garay, Acosta y Adúriz, 2019)

A lo largo de la historia de la química, son múltiples los modelos que han emergido desde el seno de la comunidad científica como explicaciones a los Enlaces químicos, Ver Figura 2.

Actualmente son dos los modelos vigentes en la disciplina y utilizados para la explicación de dichos enlaces, el MUV y el MOM ambos construidos sobre la base de la teoría cuántica. La comunidad científica considera los modelos anteriores obsoletos por haber sido superados en cuanto su poder explicativo por estos últimos.

Esto modelos representan diferentes teorías explicativas cada una de las cuales se constituyó en el seno de un paradigma, de algún modo diferente, y entre ellos presentan relaciones debidamente caracterizadas por el estructuralismo semanticista como de reducción, teorización o especialización.[3]

[3] Para ampliar en cuanto a estas relaciones interteóricas ver Balzer, 1997, 301-303.

Figura 3. *Recorrido histórico sobre los diferentes modelos científicos de enlace químico desarrollados*

Una serie de descubrimientos de finales del siglo XIX, cambiaron completamente la concepción del átomo y con ella del enlace: fundamentalmente la disociación electrolítica, el descubrimiento del electrón, la verificación de la no reactividad de los gases raros y el nacimiento de la mecánica cuántica. A principio del S XX, se caracterizan químicamente tres tipos de sustancias, las que aparentemente se diferencian en sus tipos de enlace. (Electrolitos, no electrolitos con valencia constante y compuestos moleculares sin valencia constante.)

A finales del S XIX y durante el S XX a partir del Modelo de Lewis de los pares electrónicos compartidos surgió el Modelo de Kossel de enlace electrostático como resultado de la tendencia de los átomos a procurar la configuración electrónica de gas noble, a diferencia del modelo de Berzelius no se requiere neutralidad eléctrica de las especies finales.

Luego Langmuir reunió ambos modelos en uno y postuló la existencia de dos tipos de enlaces, el covalente y electrovalente (iónico). Enunció la ley del octeto e introdujo el concepto de carga formal e isosterismo. Este nuevo modelo rápidamente pasó a formar parte del cuerpo teórico de la química.

En respuesta a estos desarrollos surgen a partir de 1916 dos modelos de enlace químico que intentan explicar las uniones de estos tres tipos de sustancias.

A partir de la mecánica cuántica se generan dos modelos de enlace: MUV y MOM.

A partir de este desarrollo histórico de los diferentes Modelo de Enlace Químico puede observarse cómo los avances en el conocimiento de la estructura atómica han ido contribuyendo a los diferentes tipos de modelos explicativos del enlace químico, en una aproximación sucesiva a las contrastaciones empíricas que también se fueron desarrollando históricamente en relación directa con la tecnología.

Conclusiones

El uso de diferentes modelos escolares de enseñanza (MEE) por ejemplo para enlace químico, debería estar determinado por el contenido, objetivo de aprendizaje, propuesto por el curriculum; por el grado de complejidad entre las relaciones conceptuales alcanzado por el sujeto

de aprendizaje e inherentes a la comprensión del modelo a ser presentado. Todas cuestiones que surgen de una "buena práctica de" transposición didáctica.

Teniendo en cuenta que los MEE son transposiciones didácticas de los modelos científicos (MC), el docente utilizará los aportes de las metaciencias en particular de la Historia y Filosofía de la Ciencia para determinar cuál es el MC más apropiado para realizar tal transposición.

La elección del modelo presentado como modelo de enseñanza para abordar enlace químico en un aula, no puede realizarse sin conocer el desarrollo diacrónico del enlace químico o de tema en cuestión y su capacidad explicativa e implicancias en cada momento histórico, como así también el objetivo pedagógico buscado.

A cada objetivo pedagógico aplicará en mejor medida un modelo científico como referente del modelo de enseñanza diseñado por el docente.

Las concepciones semánticas de las teorías científicas podrían equipar a los profesores y estudiantes con herramientas metateóricas para establecer nociones críticas y reflexivas sobre la naturaleza de la ciencia y la naturaleza de la química, y dar a los profesores fundamentos para la toma de decisiones en el aula.

Atendiendo principalmente a la noción de modelos como mediadores y cómo analogías válidas para ciertos aspectos de la realidad estudiada a representar.

El reconocimiento por parte del docente tanto de modelos químicos como modelos acerca de la química y su uso argumentado posibilitaría que los estudiantes se representen y expliquen con química partes de la realidad, que le den sentido a los fenómenos que la química intenta explicar y del modo como la química lo hace.

Referencias bibliográficas

Acevedo Díaz, J. A. A., Alonso, Á. V., Romero, P. A., & Mas, M. A. M. (2005). Evaluación de creencias sobre ciencia, tecnología y sus relaciones mutuas. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad-CTS*, 2(6), 73-99.

Acevedo-Diaz, J. A., & Garcia-Carmona, A. (2016). Tendencias sobre la naturaleza de la ciencia en la educación científica. *Revista Eureka sobre Enseñanza y Divulgación de las Ciencias*, 13(1), 3-19.

Adúriz-Bravo, A. (2010). Hacia una didáctica de las ciencias experimentales basada en modelos. *II Congrés Internacional de Didactiques 2010*. Girona, 248.

Adúriz-Bravo, A. (2012). Algunas características clave de los modelos científicos relevantes para la educación química. *Educación Química*, 23, 248-256.

Adúriz-Bravo, A., & Ariza, Y. (2013). *Las imágenes deficiencia y de científico: Una puerta de entrada a la naturaleza de la ciencia. El quehacer del científico al aula: Pistas para pensar*. Montevideo: Fondo Editorial Queduca, 13-20.

Adúriz-Bravo, A., & Izquierdo, M. (2002). Acerca de la didáctica de las ciencias como disciplina autónoma. *Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias*, 1(3), 130-140.

Adúriz-Bravo, A., Ariza, Y., & Cardoso Erlam, N. (2011). Referencias epistemológicas en la construcción de una "naturaleza de la ciencia" para la alfabetización científica. *Revista Chilena de Educación Científica*, 10(2), 28-33.

Adúriz-Bravo, A., Gómez, A., Márquez, C., & Sanmartí, N. (2005). La mediación analógica en la ciencia escolar: propuesta de la función modelo teórico. *Enseñanza de las Ciencias*, (Extra).

Baird, D., Scerri, E., & McIntyre, L. (Eds.). (2011). *Philosophy of chemistry: Synthesis of a new discipline*. Springer Science & Business Media.

Balzer, W. (1997). *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos. Los elementos fundamentales de la teoría contemporánea de la Ciencia.* Trad. Ruiz Gonzales, A. Ed. Alianza.

Bennàssar Roig, A., García Carmona, A., Vázquez Alonso, Á., Manassero Mas, M. A., Figueiredo, M., & Paixão, F. (2010). *Ciencia, tecnología y sociedad en Iberoamérica: una evaluación de la comprensión de la naturaleza de ciencia y tecnología*. Madrid: Centro de Altos Estudios Universitarios de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).

Bevilacqua, F., Giannetto, E., & Matthews, M. (Eds.). (2001). *Science education and culture: the contribution of history and philosophy of science*. Springer Science & Business Media.

Bunce, DM y Gabel, D. (2002). Efectos diferenciales sobre el logro de hombres y mujeres de enseñar la naturaleza particulada de la química. *Revista de Investigación en la Enseñanza de las Ciencias*, 39 (10), 911-927.

Cartwright, N. (1983). *How the laws of nature lie*. Oxford: Clarendon Press.

Cetın, P. S., Erduran, S., & Kaya, E. (2010). Understanding the Nature of Chemistry and Argumentation: the Case of Pre-service Chemistry Teachers. *Journal of Kirsehir Education Faculty*, 11(4).

Chamizo, J. A. (2010). Una tipología de los modelos para la enseñanza de las ciencias. *Revista Eureka sobre enseñanza y divulgación de las ciencias*, 26-41.

Chamizo, J. A. (2013). A new definition of models and modeling in chemistry's teaching. *Science & Education*, 22(7), 1613-1632.

Chamizo, J. A., Castillo, D., & Pacheco, I. (2012). La naturaleza de la química. *Educación Química*, 23, 298-304.

Chiu, M. H. (2007). A national survey of students' conceptions of chemistry in Taiwan. *International Journal of Science Education*, 29(4), 421-452.

Díaz, C., Ariza, Y., & Adúriz-Bravo, A. (2016). La filosofía de la química como referencia epistemológica en la construcción de una "naturaleza de la ciencia" para la formación del profesorado de química. *Campo Abierto. Revista de Educación*, 35(2), 59-68.

Díaz, C., Garay, F., Acosta, J., & Adúriz-Bravo, A. (2019). Los modelos y la modelización científica y sus aportes a la enseñanza de la periodicidad química en la formación inicial del profesorado. *Didacticae: Revista de Investigación en Didácticas Específicas*, (5), 7-25.

Eflin, J. T., Glennan, S., & Reisch, G. (1999). The nature of science: A perspective from the philosophy of science. *Journal of Research in Science Teaching*, 36(1), 107.

Erduran, S., & Duschl, R. A. (2004). Interdisciplinary characterizations of models and the nature of chemical knowledge in the classroom. *Studies in Science Education*, 40:1, 105-138.

Erduran, S., & Scerri, E. (2002). The nature of chemical knowledge and chemical education. In *Chemical education: Towards research-based practice*. Springer, Dordrecht, 7-27.

Erlam, N., Oliveros, E., Molano, J., García, N., Castro, A., Rodríguez, D. & Herrera, J. D. C. (2013). Enseñanza de la naturaleza de la ciencia, la tecnología y la sociedad (NdCyTS): la provisionalidad del conocimiento científico. Una propuesta didáctica para la formación de profesores universitarios. *Revista Perspectivas Educativas*, 6, 95-114.

Gallego Badillo, R. (2004). Un concepto epistemológico de modelo para la didáctica de las ciencias experimentales. *Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias*, 3(3), 301-319.

Garay Garay, F., Gallego Badillo, R., & Pérez Miranda, R. (2006). Un análisis histórico–epistemológico de los trabajos de Mendeleiev sobre la periodicidad química. *Tecné, Episteme Y Didaxis: TED*, (20). https://doi.org/10.17227/ted.num20-106

Garritz, A. (2006). Naturaleza de la ciencia e indagación: cuestiones fundamentales para la educación científica del ciudadano. *Revista iberoamericana de Educación*, 42(1), 127-152.

Garzón Rozo, M. A. (2016). *Lenguaje y modelos en la enseñanza de la Química el caso del fenómeno químico*. Universidad Pedagógica Nacional.

Giere, R. N. (1988). *Explaining science: A cognitive approach*. Chicago.

Giere, R. N. (2004). How models are used to represent reality. *Philosophy of Science*, 71(5), 742-752.

Giere, R. N. (Ed.). (1992). *Cognitive models of science* (Vol. 15). University of Minnesota Press.

Gilbert, J. K., Reiner, M., & Nakhleh, M. (Eds.). (2007). *Visualization: Theory and practice in science education* (Vol. 3). Springer Science & Business Media.

Halloun, I. (2004). Mediated modeling for meaningful learning of science. In *Proceedings of the 8th Annual Science and Mathematics Teachers Conference*.

Halloun, I. A. (2007). *Modeling theory in science education* (Vol. 24). Springer Science & Business Media.

Izquierdo Aymerich, M. (2004, December). Un nuevo enfoque de la enseñanza de la química: contextualizar y modernizar. In *Anales de la Asociación Química Argentina*, 92, 4-6, 115-136. Asociación Química Argentina.

Izquierdo Aymerich, M., García Martínez, Á., Quintanilla Gatica, M., & Aduriz Bravo, A. (2016). *Historia, filosofía y didáctica de las ciencias: aportes para la formación del profesorado de ciencias*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Izquierdo, M., & Merino, C. (2009). Los modelos en la enseñanza de la química. *Enseñanza de las Ciencias,* 3489-3491.

Izquierdo-Aymerich, M. y Adúriz-Bravo, A. (2003). Fundamentos epistemológicos de la ciencia escolar. *Ciencia y Educación*, 12 (1), 27-43.

Justi, R. (2006). La enseñanza de ciencias basada en la elaboración de modelos. Enseñanza de las Ciencias,173-184.

Labarca, M. (2005). La filosofía de la química en la filosofía de la ciencia contemporánea. *Redes*, 11(21), 155-171.

Labarca, M. (2016). Filosofía de la Química. En *Diccionario Enciclopédico Austral*.

Lyakh, D. I., Musiał, M., Lotrich, V. F., & Bartlett, R. J. (2012). Multireference nature of chemistry: The coupled-cluster view. *Chemical Reviews*, 112(1), 182-243.

Marin, N., Benarroch, A., & Niaz, M. (2013). Review of Consensuses About the Nature of Science. *Revista de Educación*, (361), 117-140.

Matthews, M. R. (2014). *Science teaching: The contribution of history and philosophy of science*. Routledge.

Moreira, M. A., Greca, I. M., & Palmero, M. L. R. (2002). Mental models and conceptual models in the teaching & learning of science. *Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências*, 3(2).

Morgan M. and Morrison M. (1999). *Models as Mediators. Perspectives on Natural and Social Science*. Cambridge University Press.

Rodriguez, R. Y. A., & Adúriz-Bravo, A. (2012). Consensos y disensos en torno al concepto de naturaleza de la ciencia (nos) en la comunidad iberoamericana de didáctica de las ciencias. *Revista Científica*, 1(15), 30-46.

Scerri, E. R. (2001). The new philosophy of chemistry and its relevance to chemical education. *Chemistry Education Research and Practice*, 2(2), 165-170.

Schummer, J. (1997). Towards a Philosophy of Chemistry. A short extract of this paper was first read at the 10th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Florence, August 19–25, 1995. *Journal for General Philosophy of Science*, 28(2), 307.

Schummer, J. (2003). The philosophy of chemistry. Endeavour, 27(1), 37-41.

Schwarz, C. V., & White, B. Y. (2005). Metamodeling knowledge: Developing students' understanding of scientific modeling. *Cognition and instruction*, 23(2), 165-205.

Schwarz, C., Reiser, B., Davis, E., Kenyon, L., Achér, A., Fortus, D. & Krajcik, J. (2009). Developing a learning progression for scientific modeling: Making scientific modeling accessible and meaningful for learners. *Journal of Research in Science Teaching*, 46(6), 632-654.

Sensevy, G., Tiberghien, A., Santini, J., Laubé, S., & Griggs, P. (2008). An epistemological approach to modeling: Cases studies and implications for science teaching. *Science Education*, 92(3), 424-446.

Suppe, F. (1974). *The structure of scientific theories*. Urbana: University of Illinois Press. Trad.: Suppe, F. (1979). *La estructura de las teorías científicas*, trad. de P. Castrillo, Madrid: Editora Nacional.

Suppe, F. (1989). *The semantic conception of theories and scientific realism*. Urbana: University of Illinois Press.

Suppes, P. (2002). *Representation and invariance*. London: College Publications.

Taber, K. S. (2013). Revisiting the chemistry triplet: drawing upon the nature of chemical knowledge and the psychology of learning to inform chemistry education. *Chemistry Education Research and Practice*, 14(2), 156-168.

Teller, P. (2001). Twilight of the perfect model model. *Erkenntnis* (1975-), 55(3), 393-415.

Van Fraassen, B. C. (1980). *The scientific image*. Oxford University Press.

Weisberg, M., Needham, P., & Hendry, R. (2011). Philosophy of chemistry. En: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Simposio

Injusticia epistémica, testimonio e ignorancia

Coordina Federico Penelas (UBA-UNMdP-CONICET)

El proyecto de Miranda Fricker en *Epistemic injustice. Power & The Ethics of Knowing* parte de reconocer una clase de injusticia distintivamente epistémica que afecta a las personas específicamente en su calidad de sujetos-agentes de conocimiento. Se trata de una forma directa o indirecta de discriminación causada por prejuicios sociales en la comunidad que perjudica alguna de las capacidades epistémicas básicas de las víctimas: la credibilidad testimonial para transmitir conocimiento o su inteligibilidad de la propia experiencia social. Las injusticias testimoniales tienen lugar cuando un oyente atribuye menor credibilidad a la palabra de un hablante a causa de un prejuicio acerca de la identidad social de la persona testimoniante. Las injusticias hermenéuticas ocurren cuando los miembros de un grupo social oprimido carecen de un concepto o expresión necesario para dar sentido y poder comunicar algún aspecto central de su experiencia social.

La obra de Fricker ha abierto un campo problemático de investigación fronterizo entre la epistemología, la ética y la filosofía política. La autora ha enfatizado en particular la relevancia de de la epistemología del testimonio -para comprender los déficits prejuiciosos de credibilidad- y ha propuesto una concepción de la "justicia testimonial" en el marco de una epistemología de la virtud. En este contexto, uno de los ejes del presente simposio se centrará en en revisar discusiones y posiciones clásicas en epistemología acerca de la naturaleza de acto testimonial y la justificación epistémica en dichos intercambios a la luz del campo problemático planteado por Fricker.

Más recientemente, autores como Gaile Pohlhaus y José Medina motivados por el estudio de la ignorancia activa y la insensibilidad racial han propuesto ampliar críticamente el marco teórico de Fricker para poder comprender formas de injusticias originalmente no contempladas en el proyecto. Un segundo eje temático reúne los trabajos dirigidos a realizar contribuciones críticas a los discusiones actuales acerca de la relación entre injusticia epistémica e ignorancia activa.

Un tercer grupo de trabajos está compuesto por aquellos que proponen realizar contribuciones conceptuales al estudio de injusticias epistémicas desde otras perspectivas teóricas como la filosofía del lenguaje, la filosofía política y el pragmatismo norteamericano.

Desafíos para una epistemología pragmatista de la injusticia testimonial

Pedro Martínez Romagosa (UBA-CONICET-IIF/SADAF)

Resumen: Miranda Fricker defiende la idea general de que hay injusticias distintivamente epistémicas que adoptan una forma (directa o indirecta) de discriminación efecto de prejuicios sociales identitarios en la comunidad. En las injusticias testimoniales se ve perjudicada la credibilidad testimonial de las víctimas para transmitir conocimiento: un oyente recibe menos credibilidad a su palabra de la que recibiría en condiciones semejantes si no fuera percibido prejuiciosamente como miembro del grupo social en cuestión.

A partir de la lectura pragmatista propuesta por Sullivan de la obra de Fricker identificaré algunos desafíos que se presentan a una teoría del conocimiento pragmatista adecuada para la comprensión de las injusticias testimoniales. Al concebir el conocimiento como el establecimiento de juicios o creencias verdaderas y definir la verdad en términos de la "satisfacción" o "éxito", un sujeto podría tener una creencia accidentalmente verdadera –que contribuye exitosamente en la resolución de un problema– sin justificación. El desafío consiste entonces en poder recoger la noción de "justificación epistémica" y explicar la suerte epistémica. Además la definición de Fricker de injusticia testimonial supone poder distinguir entre creer (o no) justificadamente en la palabra de alguien y creer (o no) en lo que alguien dice a causa de un prejuicio social –no todo déficit de credibilidad es prejuicioso y da lugar a injusticia testimonial–. La epistemología pragmatista debe poder dar cuenta de la dimensión normativa del conocimiento sin reducirla explicativamente por caso al carácter satisfactorio o eficacia (causal) de las creencias o juicios de conocimiento. Adicionalmente debe ofrecer una concepción del testimonio que haga lugar a la autoridad epistémica del hablante. Una concepción puramente evidencialista según la cual un oyente adquiere justificación de su creencia testimonial exclusivamente en virtud de la consideración de la evidencia a favor de lo que se le dice resultaría insuficiente para poder dar cuenta de las injusticias testimoniales. Pues quien recibe el testimonio trataría a los hablantes como meras fuentes de información y no como genuinos informantes. De manera que se concebiría todo intercambio testimonial corriente como epistémicamente defectuoso: el oyente fallaría injustamente en creer en la palabra del hablante.

Finalmente sugeriré que los distintos desafíos señalados a la epistemología pragmatista apuntan a la dificultad general de acomodar la dimensión normativa del conocimiento. Y propondré como respuesta la adopción del modelo wittgensteiniano de la normatividad local comunitaria.

1. Introducción

Miranda Fricker acuñó el término "injusticia epistémica" para referirse a una forma (directa o indirecta, aunque no intencional) de discriminación que afecta a las personas en su condición de sujetos de conocimiento. La variedad testimonial de la que me ocuparé en el presente trabajo es definida en términos de un "déficit prejuicioso de credibilidad" que se produce paradigmáticamente cuando bajo el efecto de un prejuicio social identitario un oyente le otorga menor credibilidad al hablante de la que le atribuiría a otra persona no percibida como miembro del grupo social en cuestión en condiciones semejantes (2007: 21-22 y 27). En el ejemplo central tomado de *Matar a un ruiseñor*, al no creerle a Tom Robinson por ser negro, el jurado falla en su deber epistémico.

Recientemente Shannon Sullivan ha propuesto la adopción de una epistemología pragmatista inspirada en la obra de John Dewey como marco teórico para la comprensión de las injusticias epistémicas (Sullivan, 2017). La teoría deweyana del conocimiento ofrece una mejor explicación del daño, de acuerdo con Sullivan, que la basada en los presupuestos representacionistas que identifica en el trabajo de Fricker (Sullivan, 2017). Además, la concepción "transaccional" del daño epistémico resultaría más efectiva en la lucha contra los efectos nocivos de las injusticias testimoniales y permitiría comprender mejor por qué las injusticias hermenéuticas pueden afectar el desarrollo de la personalidad o "self" de las víctimas (Sullivan, 2017: 205, 2010-211).

Mi propósito en el presente trabajo es realizar una contribución crítica al marco teórico pragmatista deweyano inaugurado por Sullivan. Más específicamente, identificaré a partir de la propuesta de la autora tres desafíos que a mi juicio se presentan a una teoría del conocimiento de corte pragmatista adecuada para la comprensión de las injusticias testimoniales. Cabe aclarar que más que discutir la lectura que hace Sullivan de Fricker o criticar su epistemología pragmatista me interesa analizar las dificultades que una teoría del conocimiento deweyana considero debería poder resolver -para poder dar cuenta del fenómeno de las injusticias testimoniales-.

En primer lugar, considero que para dar cuenta de la dimensión normativa del conocimiento, la epistemología pragmatista debe ofrecer una comprensión adecuada de la justificación capaz de explicar la "suerte epistémica": poder distinguir los casos anómalos de creencia accidentalmente verdadera del conocimiento genuino. En segundo lugar, sostendré que para poder comprender la especificidad de las injusticias epistémicas, la propuesta pragmatista debe poder diferenciar entre la dimensión del daño y de la falta cometida. En este sentido, Fricker misma ha argumentado en contra de las concepciones reductivistas del conocimiento puesto que considera que no permiten advertir y contribuyen a ocultar la clase de injusticias específicamente epistémicas que le interesa estudiar. La tercera dificultad se centra en la comprensión del testimonio presupuesta. Considero que atender a la dimensión de la autoridad epistémica resulta crucial. De manera que concepción puramente evidencialista resulta insuficiente para dar cuenta de las injusticias testimoniales. Pues al concebir a los hablantes como meras "fuentes de información", aun cuando el oyente crea en (la verdad de) lo que se le dice, lo hace en el mejor de los casos, exclusivamente en virtud de la evaluación de la evidencia disponible -y no porque le crea a la persona que da testimonio-. De manera que todo intercambio testimonial involucraría injusticia epistémica.

2. Primer desafío: distinción entre daño y falta

De acuerdo con Sullivan, la influencia más significativa de la obra de Darwin según Dewey reside en reconocer que los seres humanos son organismos biológicos en "transacción" con el mundo, lo modifican y se ven afectados por aquel (2017: 208). El conocimiento es comprendido primariamente como una práctica en continuidad con las actividades de otros animales en interacción con su entorno. La actividad de conocer es entendida como la transformación dirigida o controlada de una situación problemática a través de la acción hacia una más satisfactoria (Sullivan, 2001: 141; Sullivan 2017: 208). A partir de esta imagen del conocimiento, Sullivan defiende que el pragmatismo deweyano ofrece criterios o estándares de corrección de los juicios de conocimiento: una creencia o afirmación es verdadera si cuando se actúa guiado por ella se produce la transformación deseada en el entorno y es falsa cuando no ocurre tal transformación -no se resuelve el problema-(2001: 142-146; 2017: 208). La "verdad" o "falsedad" -corrección o incorrección del conocimiento- de las creencias o afirmaciones puede juzgarse de acuerdo con la satisfacción de los intereses, necesidades, propósitos de los agentes en el contexto (problemático) particular y el grado de "florecimiento" de los organismos (Sullivan, 2017: 209-210).

Al comprender el conocimiento en términos de interacción o transacción del organismo en adaptación al medio, la epistemología pragmatista propuesta permitiría comprender el daño involucrado en las injusticias epistémicas como un daño al desarrollo o florecimiento del organismo. Este se vería impedido de interactuar en modos necesarios para su propio desarrollo. De manera que, como sostiene Fricker, el daño puede afectar el desarrollo de la personalidad o "sí mismo" de la víctima (Sullivan, 2017: 211).

Un primer desafío para la perspectiva pragmatista de Sullivan reside en poder dar cuenta de la dimensión de la falta involucrada en las injusticias epistémicas para lo cual debe ser capaz de diferenciarla del daño. En este sentido, cuando Fricker ofrece una definición de "injusticia hermenéutica", observa que no puede tratarse de una mera desventaja cognitiva a partir de una laguna en los recursos hermenéuticos colectivos. Pues en ese caso no quedaría claro por qué el perjuicio es sufrido por la víctima y no por el opresor: la falta de comprensión de qué es lo que hacían los hombres a las mujeres al tratarlas de ese modo previo a la insitución del concepto de "acoso sexual" era general (Fricker, 2007: 151). Para que algo sea una injusticia, concluye la autora, debe ser dañino ["harmful"] pero a su vez perjudicial ["wrongful"] (Fricker, 2007: 151). Reconoce además que una persona puede sufrir graves consecuencias debido a una laguna en los recursos hermenéuticos colectivos sin que haya injusticia epistémica: por ejemplo al haber tenido la "mala suerte epistémica circunstancial" de haber nacido en una época en que se desconocía la

condición médica que le afecta (2007: 152). También en la clase de injusticias epistémicas testimoniales reconoce que el daño puede ser nulo o trivial (2007: 43). Y que podría haber daño provocado al hablante por la desacreditación o déficit de credibilidad atribuida por el oyente sin que se trate de una injusticia sino más bien de un "error epistémico inocente" (Fricker encuentra en el prejuicio la fuente ética y epistémica de la injusticia (Fricker, 2007: 21-22; 34-35).

Dado que puede haber daño epistémico sin injusticia e injusticia epistémica sin daño, y ante la advertencia de Fricker de que para que se trate de una injusticia además de dañina debe ser agraviante [wrongful], resultaría conveniente distinguir analíticamente entre el daño epistémico y la falta cometida en la injusticia epistémica. Pues considero que para comprender el perjuicio o "mal" constitutivo de la injusticia en cuestión sería necesario no sólo explicar el daño provocado a la persona de la víctima sino también su dimensión perjudicial y carácter agraviante. Pero ello requeriría a su vez comprender el perjuicio como una falta cometida, o transgresión a un derecho o norma (y no sólo como un mero daño). Que en este caso se trataría de una norma o derecho específicamente epistémico.

3. Segundo desafío: conocimiento, justificación y suerte epistémica.

Un segundo desafío para la propuesta pragmatista de Sullivan reside ofrecer una comprensión adecuada de la justificación que logre dar cuenta de la dimensión normativa del conocimiento. De manera de poder aprehender el carácter específicamente epistémico de la falta involucrada -para poder llegar incluso a comprender por qué se trata de una injusticia-.

La epistemología de la tradición anglosajona se ha ocupado principal y casi exclusivamente del problema del análisis del conocimiento proposicional (Williams, 2001: 2-7). El conocimiento es comprendido como una relación entre un sujeto *S* y una proposición *p* que, de acuerdo con la concepción estándar, involucra tres condiciones: *S* debe creer que *p*, *p* debe ser verdadera y *S* debe tener alguna razón que justifique su creencia en que p (Williams, 2001: 15-16). La primera condición, de creencia, excluye del conocimiento la mera ignorancia. La verdad excluye del conocimiento el error. Y el propósito de la tercera condición, de justificación, excluye la suerte epistémica: los casos de creencia accidentalmente verdadera no constituyen conocimiento (Williams, 2001: 20-21).

La dificultad que encuentro en la concepción pragmatista del conocimiento propuesta por Sullivan reside en su definición de la "corrección" de los juicios o la "verdad" en términos de "satisfacción". Pues además de recoger la distinción entre acierto y error -verdad y falsedad de las creencias y aserciones-, una comprensión adecuada de la dimensión normativa del conocimiento

debe poder distinguir los casos de creencia accidentalmente verdadera del genuino conocimiento. Pero no resulta claro que la definición de "verdad" o "corrección del conocimiento" como "satisfacción" pueda lograrlo. Pues una creencia verdadera adquirida accidentalmente típicamente será "satisfactoria": dará lugar a una conducta exitosa igual que el conocimiento genuino.

En este respecto, Fricker rechaza concepciones reduccionistas del conocimiento como aquella que identifica el conocimiento o la verdad con el poder, pues al borrar u oscurecer la distinción entre lo que se cree justificadamente por una razón y lo que se cree por influencia de las relaciones de poder se excluye el tipo de preguntas que es necesario hacer para comprender el fenómeno de la injusticia epistémica (Fricker, 2007: 2-3). Poder identificar injusticias epistémicas testimoniales implica por caso poder distinguir entre desacreditar la palabra de un hablante legítima o justificadamente y no creerle a alguien por mero prejuicio -injustamente- (Fricker, 2007: 3).

El segundo desafío pues para la concepción pragmatista "transaccional" que comprende el conocimiento en términos de satisfacción reside en poder ofrecer una comprensión adecuada de la justificación crucial para poder dar cuenta del carácter distintivamente epistémico de las injusticias en cuestión. Lo cual resulta más alarmante aún cuando se advierte que en los casos paradigmáticos de injusticia testimonial la desautorización prejuiciosa de la palabra de las víctimas resulta típicamente en beneficio del grupo privilegiado "opresor". Fricker comenta testimonio de mujeres cuyas intervenciones o propuestas en reuniones laborales son desestimadas y tienen que ser presentadas por sus compañeros varones para poder ser aceptadas. El carácter satisfactorio de la creencia de los varones que desautorizan sistemáticamente la palabra de sus colegas mujeres no constituye justificación alguna ni conocimiento sino que motiva la injusticia testimonial.

4. Tercer desafío: el evidencialismo

Fricker resalta de la centralidad de las discusiones en epistemología del testimonio para dar cuenta de la clase de injusticias que le interesa investigar (Fricker, 2007: 61). Propone una comprensión del testimonio como un acto ilocucionario en el que un hablante le dice algo a un oyente y le da su palabra [telling]. Y defiende una concepción interpersonal -no evidencialista- "aseguracionista" [assurance view] del testimonio (Fricker: 2012).

Aunque Sullivan no adopta explícitamente una posición en el debate acerca de la cuestión de la naturaleza del testimonio y de la justificación testimonial, sus afirmaciones pueden

presentarse a favor de una concepción evidencialista. Pues sugiere que la justificación testimonial reside en la evaluación de la evidencia de la situación o la "experiencia". A propósito del testimonio de la mujer que denuncia ser víctima de violación marital en un contexto anterior a la institución pública del concepto –"en que su marido y la sociedad en su conjunto lo niegan"-, considera que "la verdad de la situación encuentra su prueba en la experiencia" (Sullivan, 2017: 209-210). Y asevera que "cuando incluimos la experiencia de la mujer en el conocimiento de lo que ocurrió entre ella y su marido, no podremos decir sin faltar a la verdad que se trató de un encuentro sexual éticamente aceptable" (Sullivan, 2017: 210).

Sin embargo, el problema de la perspectiva evidencialista para la comprensión de las injusticias epistémicas reside en que entiende la justificación testimonial exclusivamente en función de la evaluación de la evidencia. Y desatiende la dimensión de la *autoridad epistémica* del hablante. Tal que toda la responsabilidad recae solo en oyente. La palabra del hablante no puede contar como razón -junto con otras- para creer en lo que dice. De manera que no puede distinguir en los intercambios testimoniales entre "buen informante" y una "fuente fiable de información". Y al concebir a los hablantes como meras "fuentes de información", aun cuando el oyente crea en (la verdad de) lo que se le dice, lo hace en el mejor de los casos, exclusivamente en virtud de la evaluación de la evidencia disponible -y no porque le crea a la persona que da testimonio-. De manera que todo intercambio testimonial involucraría por *default* injusticia epistémica. Y tampoco logra apreciar el aspecto discriminatorio de la injusticia testimonial que reside en el hecho de que hablantes de una identidad social particular son sistemáticamente desautorizados en virtud de su identidad.

5. Conclusiones

A partir del análisis de la propuesta de Sullivan llegamos concluimos que una epistemología pragmatista adecuada para la comprensión de las injusticias epistémicas testimoniales debe poder enfrentar exitosamente los siguientes desafíos identificados.

En primer lugar, no alcanza con explicar el daño involucrado en las injusticias epistémicas sino que debe poder dar cuenta de la dimensión de la falta -ética y epistémica- involucradas en las injusticias en cuestión.

A su vez, la epistemología pragmatista debe poder ofrecer una caracterización de la dimensión normativa de la práctica de la investigación capaz de distinguir la suerte epistémica (la creencia accidentalmente verdadera) del conocimiento genuino. Pues la comprensión y detección

de injusticias testimoniales supone diferenciar casos de déficit de credibilidad prejuicioso de los casos en que se descree justificadamente de lo que dice un hablante.

Finalmente, se advirtieron las limitaciones del enfoque evidencialista en epistemología del testimonio. Y la necesidad de dar cuenta de la dimensión de la autoridad epistémica del hablante para la adecuada comprensión de las injusticias epistémicas testimoniales.

Referencias bibliográficas

Dewey, John (1929). *Experience and Nature.* George Allen & Unwin.

Dewey, John (1954). *Essays in Experimental Logic.* Dover Publications.

Dewey, John (2000). *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo.* Biblioteca Nueva.

Faerna, Ángel (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento.* Siglo XXI.

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.

Fricker, Miranda (2012). Group Testimony? The Making of A Collective Good Informant. *Philosophy and Phenomenological Research*, 84, 2: 249-276.

Fricker, Miranda (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Kidd, I. J. ; Medina, J. & Pohlhaus, G. (eds.). Routledge, 2017: 53-59.

Lackey, Jennifer (2008). *Learning From Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford University Press.

Moran, R. (2006). Getting told and being believed. En Lackey, Jennifer & Sosa, Ernest (eds.). *The Epistemology of Testimony.* Oxford University Press.

Rorty, Richard (1990). Feminism and Pragmatism. *The Tanner Lectures on Human Values.* University of Michigan, 1-35.

Rorty, Richard (1991). *Objectivity, Relativism and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (2010). *Filosofía como Política Cultural. Escritos filosóficos 4.* Paidós.

Pohlhaus Jr, Gaile (2014). Discerning the Primary Epistemic Harm in Cases of Testimonial Injustice. Social Epistemology 28 (2):99-114.

Rimoldi, F.; Penelas, F. (2020). Testimonio y razones no evidenciales para creer (Haciendo lugar para el interpersonalismo). En prensa.

Sullivan, Shannon (2001). *Living Across and Through Skins. Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism.* Indiana University Press.

Rimoldi, F.; Penelas, F. (2017). On the epistemic harms of epistemic injustice. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Kidd, I. J. ; Medina, J. & Pohlhaus, G. (eds.). Routledge, 205-212.

Williams, Michael (2001). *Problems of knowledge: A critical Introduction to Epistemology*. Oxford University Press.

Young, Iris (2000). *Inclusion and Democracy.* Oxford University Press.

Injusticia testimonial y articulación inferencial: Un debate en torno a la epistemología de la responsabilidad testimonial

Bruno Gabriel Muntaabski (UBA-SADAF)

Resumen: Los análisis llevados a cabo en Fricker (2017) respecto de la naturaleza de la *injusticia testimonial* han permitido enfocar características centrales para una correcta comprensión de la práctica del testimonio. Allí, Fricker sostiene que la forma principal de injusticia testimonial se produce por una falta de credibilidad como consecuencia de un prejuicio del oyente respecto del *estereotipo* epistémico asociado a un testimoniante. En base a esta falta, la *responsabilidad epistémica del oyente* de un testimonio es definida como una virtud perceptiva tal que permite al mismo una evaluación crítica, si bien de manera irreflexiva e inmediata, de las condiciones de credibilidad del testimonio recibido En suma, Fricker afirma que su postura constituye un tipo de *no-inferencialismo* en epistemología del testimonio, que expresa ventajas respecto de sus rivales inferencialistas. Sin embargo, es tesis del presente trabajo que la caracterización de la postura inferencialista por parte de Fricker, así como su propio rechazo de esta postura, están motivadas por una concepción restringida y parcial respecto de las distintas variedades de inferencialismos, específicamente en el campo de la filosofía del lenguaje. Se procederá a argumentar tanto que las críticas al inferencialismo que identifica Fricker no son aplicables a un inferencialismo pragmatista en la línea de Brandom (2002), como que la adopción de esta última postura permite capturar los elementos centrales de la concepción de la responsabilidad testimonial desarrollada por Fricker.
Palabras clave: Testimonio, inferencialismo pragmatista, percepción virtuosa, juicios observacionales.

I. Injusticia epistémica y el problema de la percepción virtuosa.

En su revolucionario libro "Injusticia Epistémica" (2017), Miranda Fricker propone un análisis de lo que ella considera un fenómeno ubicuo en los intercambios de las comunidades epistémicas, la injusticia epistémica, por la que una persona es discriminada en su condición de conocedora. Este análisis especifica dos tipos relevantes de injusticia epistémica: la testimonial y la hermenéutica. Respecto de la primera, esta se centra en los casos en que un oyente recibe un testimonio y le otorga o bien mayor o bien menor credibilidad al hablante debido a *prejuicios identitarios* en su contra. Desde esa perspectiva teórica, Fricker estudia los elementos principales que componen la injusticia testimonial, poniendo particular énfasis en la definición conceptual de los fenómenos que allí se presentan, así como en la descripción precisa de los mecanismos que producen los prejuicios que la identifican. De entre ellos, ocupa un lugar de importancia su defensa de la idea de que la *percepción* debe entenderse como una instancia cargada epistémicamente, en la medida en que ello es esencial para hacer inteligible el que los prejuicios determinan de un modo directo la recepción del testimonio. Este trabajo se propone, retomando

el marco general otorgado por Fricker, discutir su presentación del panorama teórico respecto a este punto, con la intención de argumentar que la relación entre percepción y testimonio puede ser mejor descrita desde un marco inferencialista no intelectualista, vinculado con la filosofía de Wilfrid Sellars y, más actualmente, de Robert Brandom.

Antes de pasar a exponer la caracterización que Fricker propone de las posturas centrales en la epistemología del testimonio contemporánea, y cómo se vinculan con la cuestión de la percepción en el testimonio, es necesario desarrollar en mayor medida cuál es el lugar teórico que ocupa esta cuestión en el planteo de Fricker. El problema de en qué medida la percepción juega un rol activo en el fenómeno de la injusticia testimonial se encuentra expuesto en el tercer capítulo de Fricker (2017), y surge a raíz de la necesidad teórica de la autora de dar cuenta de cómo los prejuicios, definidos en el capítulo anterior, pueden ejercer su poder sobre el juicio de credibilidad de un oyente respecto de un testimoniante. Este fenómeno, identificado como un prejuicio de déficit de credibilidad, se ubica en la percepción misma del oyente. En última instancia, lo que la autora necesita es dar cuenta de cómo es posible percibir un testimonio *como* confiable (o lo contrario), describiendo cuál es el mecanismo por el que se realiza el juicio de confiabilidad sesgado por el prejuicio. Así, la cuestión en torno a cómo surge un juicio de confiabilidad a partir de la percepción da lugar, asimismo, a la cuestión de cómo un *pre*juicio puede moldear la percepción. Pero dependiendo cómo se entienda la naturaleza general del testimonio y el subsecuente juicio de confiabilidad del oyente para con el testimoniante, se tendrá una concepción distinta de cómo se desarrolla y en qué se basa la injusticia testimonial. Es por ello que el primer paso dado por Fricker con vistas a esclarecer la relación entre la percepción de un testimonio y los prejuicios es indagar en las dos posiciones dominantes en la discusión sobre los juicios de credibilidad en epistemología del testimonio. A continuación se expondrá la postura de Fricker respecto de estos dos puntos, para en la tercera sección pasar a problematizar ambos.

II. La epistemología del testimonio, dos caminos para entender los juicios de credibilidad

Fricker comienza su tratamiento de los juicios de credibilidad en la epistemología del testimonio a partir de una exposición de las posiciones dialécticas centrales en este campo. Presenta así las dos posturas generales en torno a cómo se forman, en el proceso del testimonio, aquellos juicios que reflejan el nivel de confianza que el oyente adscribe al hablante. Para ella,

> Se puede decir que las explicaciones en la epistemología del testimonio se clasifican en dos grandes grupos: las inferencialistas y las no-inferencialistas. [...] Una motivación clave para

> adoptar cualquiera de las dos es la propensión del autor ante las imágenes inferencialistas y no-inferencialistas de las obligaciones que recaen sobre una oyente si quiere obtener conocimiento de su interlocutor. (Fricker 2017: 109)

Como se hace claro en esta afirmación, Fricker localiza que la discusión central en la epistemología del testimonio debe entenderse en términos de cómo se entienda la adquisición de conocimiento por medio del testimonio. En particular, la diferencia recae en cómo puede un oyente formarse un juicio de credibilidad acerca de quién le transmite un testimonio, con el fin de *evaluar* el mismo, discriminando qué creer y qué no. En este sentido, para las lecturas *inferencialistas* el conocimiento de lo que es afirmado en testimonio constituye verdadero conocimiento para el oyente cuando éste ha realizado una inferencia de confiabilidad respecto de su interlocutora. Estas inferencias realizadas por los oyentes tomarían como premisas los datos perceptivos pasivamente recolectados de la situación testimonial (en conjunción con información relevante a la misma), y darían como conclusión el juicio acerca de la confiabilidad sobre la competencia y sinceridad del hablante[1] que permiten establecer la legitimidad de lo testimoniado como conocimiento. Esta concepción es defendida por autores como Elizabeth Fricker, Jack Lyons y Peter Lipton[2]. En clara contraposición, las lecturas *no-inferencialistas* sostienen que el oyente no realiza ningún proceso reflexivo que implique inferencias, manteniendo que tal tesis construye de manera excesivamente intelectual la recepción del testimonio. Como Fricker señala (ibid: 62-63), la idea de esta concepción es tomar como criterio de adecuación para una correcta comprensión del testimonio la experiencia de primera persona del oyente. Según esta postura, en dicha experiencia encontramos que nuestra disposición a elaborar juicio de credibilidad en la recepción de testimonios es fluida y no mediada intelectualmente. La irreflexividad sería entonces una cualidad característica de la obtención de conocimiento por medio de los testimonios. Pero entonces, esto parece implicar que no se da, como afirma el inferencialista, un razonamiento explícito al momento de juzgar en base a un testimonio la confiabilidad de quien lo ofrece.

Es posible atender en esta exposición al hecho de que la distinción entre ambas posturas se centra en la idea de en qué circunstancias es posible afirmar que el oyente adquiere conocimiento por medio de un testimonio. La división puede interpretarse como motivada por la idea de que se debe poder explicar este fenómeno, a la vez que manteniendo las intuiciones básicas respecto a la experiencia de recibir un testimonio. En este sentido, el inferencialismo intentaría mantener que la falta de un proceso reflexivo que produzca una inferencia conduciría a la conclusión de que el

[1] Estas dos, competencia y sinceridad, son los elementos constitutivos de los juicios de confiabilidad, lo que se sopesa en aquellos juicios.

[2] Véase Fricker (1994, 2006) y Lyons (1997).

oyente no está más legitimado a tomar algo como un testimonio confiable que como inconfiable. La posibilidad de trazar esa distinción debe mitigar la tensión con la perspectiva irreflexiva de primera persona por medio de la tesis de que las inferencias son hechas con tal habitualidad que terminan volviéndose imperceptibles en el día a día. Para el no-inferencialista, por su parte, el punto de apoyo sobre el que se mide una teoría del testimonio es respecto a cómo pueda ajustarse precisamente a aquella perspectiva de primera persona. Por ello, para poder responder a la problemática respecto de cómo es posible afirmar que el oyente recibe un conocimiento de manera que no es epistémicamente irresponsable aun cuando no realice reflexión alguna, los no-inferencialistas "tienden a defender algún tipo de *criterio* de credulidad por defecto o aceptación de lo que los demás nos refieren" (ibid.: 110, subrayado en el original).

Esta contraposición es problemática para Fricker, ya que considera que las fortalezas de cada una son la debilidad de la otra. La dificultad del inferencialismo, sin embargo, pareciera ser para ella más acusante. En su tratamiento crítico del mismo, señala que la inadecuación de la idea de un proceso reflexivo en el que medie una inferencia con la experiencia irreflexiva en primera persona de los testimonios que presumiblemente la mayoría experimentamos, representa la mejor razón en contra del inferencialismo en la epistemología del testimonio. Ante su rechazo la autora se vuelve hacia las posturas no-inferencialistas. La dirección que estas proponen es la indicada, aun cuando se cierne sobre ellas el problema de cómo evitar una conceptualización del oyente como 'incrédulo' o falto de capacidad crítica para evaluar los testimonios en la misma situación de recepcionarlos. En suma, el peligro de no otorgar ningún lugar *activo* o *crítico* al oyente es particularmente acuciante para el proyecto de Fricker, en la medida en que a ello se le suma su idea de que la percepción está en muchos casos viciada por prejuicios acerca del hablante. Si no hay una actividad crítica del oyente en su recepción del testimonio, los prejuicios estarían garantizados por *default*, y sería dificultoso (sino imposible) la adquisición de una percepción virtuosa como la que pretende describir la autora. Esto la conduce al desarrollo de una manera novedosa de concebir la receptividad del oyente ante el testimonio, la cual pretende dar cuenta de una sensibilidad crítica pero a la vez irreflexiva.

El modo en que Fricker resuelve el problema de la incredulidad del oyente en un marco no-inferencialista puede ser descrito atendiendo a las dos concepciones sobre las que se articula. En primer lugar, ella sigue a McDowell en su concepción de que un oyente recibe conocimiento por medio del testimonio cuando es capaz de ejercer "responsabilidad doxástica", explicando esto en términos de tener una sensibilidad apropiada a las *razones* en favor o en contra del conocimiento en cuestión. Estas razones son provistas por condiciones de la situación testimonial a las que el oyente es activamente receptivo, sin que medie empero proceso inferencial o argumentativo

alguno. Pero esta idea es explicada, en segundo lugar, por medio de una analogía con el caso de la percepción moral. Para Fricker, así como en este caso la percepción está cargada de tal manera que el sujeto ve el mundo en colores morales, el caso del testimonio debe ser entendido por medio de una percepción cargada de las asunciones (prejuicios en muchos casos) que determinan cómo se reciben los testimonios. La referencia clásica de este modo de entender el caso moral es la doctrina de Aristóteles, como señala la autora. Ahora bien, esta caracterización necesita ser respaldada con una descripción tanto de cuál es el mecanismo preciso por el que opera, así como de cómo se obtiene esta sensibilidad activa.

A la primera de estas cuestiones, la respuesta de Fricker consiste en remarcar el hecho de que una sensibilidad activa o crítica debe ser entendida como operando de manera constante sobre la percepción del oyente, produciendo una consideración de las notas relevantes de la situación percibida. En el caso del testimonio, las notas relevantes son aquellas vinculadas conceptualmente a la noción de credibilidad. El estereotipo de la credibilidad, en el sentido técnico de Fricker, es el paradigma que articula qué rasgos del hablante y de la situación permiten activamente, si bien sin proceso de reflexión, al oyente catalogar el testimonio como más o menos confiable. Este proceso de captación de elementos que permite la discriminación de los mismos en base a su parentesco con el estereotipo es lo que habilita en última instancia el que se pueda hablar de una sensibilidad que activamente discrimina lo que percibe, pero que no lo hace por medio de ningún proceso intelectual. El lugar de los prejuicios en este esquema opera en el momento de la determinación del estereotipo, cuando este se constituye en base a los prejuicios que se inculcan en una comunidad en un momento dado. En suma a esto, el modo en que tal sensibilidad crítica es adquirida por los oyentes es en términos de una socialización epistémica, por medio de la observación y creciente participación del sujeto en las prácticas testimoniales corrientes en la comunidad. A partir de esa experiencia en principio puramente pasiva, el oyente va construyendo el estereotipo a partir de su experiencia, aprendiendo a percibir nuevos intercambios testimoniales de manera entrelazada con ella *de manera inductiva*. Al final de este proceso, el oyente ha adquirido una sensibilidad activa, por la cual un conjunto de experiencias pasadas cristalizan en un estereotipo, por el cual se encuentra uno dispuesto a discriminar nuevas experiencias en base a éste. Es a esta sensibilidad socialmente adquirida a lo que Fricker llama nuestra "segunda naturaleza" epistémica, por la cual no hay un proceso activo de reflexión en la recepción testimonial, pero no por eso se encuentra el oyente en una postura carente de crítica de lo percibido. Su actividad crítica es entendida en términos de cómo es capaz de discriminar un testimonio, percibiéndolo *como confiable*, sin que exista mediación inferencial alguna.

Esta concepción elaborada por Fricker permite en efecto superar una aparente dicotomía entre una percepción puramente pasiva y acrítica, y una que concibe la actividad del oyente sólo en términos reflexivos, como un proceso intelectual. Esta concepción presenta grandes ventajas respecto de ambas, en tanto concibe un mecanismo por el que es posible discriminar epistémicamente entre testimonios confiables y no confiables por medio de la propia capacidad receptiva, en tanto ha sido socialmente instaurada. Asimismo, permite explicar cómo los prejuicios pueden tener inherencia en la percepción misma del oyente, de manera de que allí se aloje la fuente de la injusticia testimonial. Sin embargo, es necesario remarcar dos puntos particularmente relevantes. Por un lado, la postura de Fricker deja en la oscuridad un punto fundamental, que es cómo se desarrolla esa socialización por la que la sensibilidad epistémica se inculca. Decir que sucede por medio de la percepción pasiva y que progresivamente esta se va tiñendo de la propia experiencia por medio de un proceso inductivo no puede ser más que una aproximación esquemática al proceso mismo. Por otro lado, y vinculado a este primer punto, pareciera que la exposición de Fricker del panorama de la discusión omite una posición muy relevante para la cuestión de la relación entre la percepción activa y pasiva, el inferencialismo en filosofía del lenguaje de raigambre sellarsiano-brandomiano. Es tesis de este trabajo que esta postura permitiría esclarecer profundamente el proceso de socialización del que depende la postura de Fricker y la manera en que los prejuicios inhieren en él, siendo compatible por lo demás con sus críticas al inferencialismo arriba expuestas.

III. El inferencialismo brandomiano y la concepción de Sellars del sujeto cognitivo

Se podría afirmar que lo que Fricker ofrece al final del tercer capítulo de "Injusticia Epistémica" es una historia natural de cómo se adquiere una sensibilidad crítica no mediada por inferencias. El problema con ella pareciera ser que deja sin explicar el proceso por el que tal adquisición se lleva a cabo. Si bien se sostiene que todo nuevo testimonio es evaluado a la luz de experiencias pasadas que cimentaron sobre el oyente, no queda claro cómo eso ocurre, ni cómo es posible que se desarrolle una sensibilidad *críticamente mediada* pero a la vez *irreflexivamente directa*. El problema de conciliar estos dos opuestos es la meta de la historia natural contada por la autora, pero pareciera ser insatisfactoria al respecto. El punto problemático es el de clarificar en qué sentido puede la socialización pasada determinar, sin mediación intelectual, cómo se percibe un nuevo testimonio. En suma, se defenderá a continuación la idea de que es posible dar respuesta a este cuestionamiento haciendo uso del aparato conceptual provisto por el inferencialismo pragmatista de Wilfrid Sellars en la lectura filosófica de Robert Brandom.

La manera en que Fricker presenta la posición inferencialista está fuertemente vinculada con la idea de que hacer una inferencia es asimilable a llevar a cabo un argumento. Esto le confiere a la postura inferencialista el matiz intelectualista que proviene de la necesidad de adscribir al hablante una operación reflexiva de extracción de una conclusión a partir de ciertas premisas. Esta concepción de las inferencias no es, sin embargo, la única posible. Específicamente, Brandom ha desarrollado su filosofía en gran parte sobre la novedosa noción de 'inferencia' que Sellars elaboró en distintos puntos de su obra (especialmente Sellars 1997). Ella provee de un marco inferencialista-pragmatista muy distinto al descrito por Fricker, en particular en tanto el inferencialismo de Brandom es marcadamente anti-intelectualista. Este hecho adquiere relevancia para la cuestión de la responsabilidad doxástica que Fricker intenta defender, y ello en los siguientes dos puntos. En primer lugar, la propuesta de Brandom permite acomodar la perspectiva de primera persona de una manera que la hace inmune a la crítica de Fricker. En segundo lugar, esta tiene el aparato conceptual necesario para explicar el desarrollo de la socialización en términos más precisos que el "mecanismo inductivo" de Fricker. Para entender cómo es posible refinar la teoría de Fricker con el inferencialismo-pragmatista de Brandom, es fundamental entender cómo este se apropia de la perspectiva de Sellars de los juicios de observación. La idea de fondo que se defenderá en el resto del trabajo es que los juicios de credibilidad de testimonios de los oyentes son descriptibles como un caso particular de los juicios de percepción en general en el modelo del inferencialismo brandomiano.

El modo en que Brandom expone lo que llama "la perspectiva de dos factores" de Sellars permite entender la novedosa noción de inferencia que él desarrolla. Para él, uno de los logros principales de Sellars fue haber entendido que las capacidades perceptivas pueden distinguirse en dos capacidades distintas, ambas constituyendo condiciones de posibilidad para poder hablar de un conocedor perceptivo legítimo, esto es, alguien que puede en principio emitir juicios de percepción (como es el caso de los juicios de credibilidad tratados por Fricker). En palabras de Brandom

> My claim is that he [Sellars]treats them as the product of two distinguishable sorts of abilities: the capacity reliably to discriminate behaviorally between different sorts of stimuli, and the capacity to take up a position in the game of giving and asking for reasons. (Brandom 2002: 349)

Encontramos así que, para que pueda hablarse de un conocedor perceptivo, alguien que puede producir juicios observacionales, este debe tener la capacidad en primer lugar de distinguir perceptivamente diferentes tipos de estímulo. Esto es lo que Brandom llama la tesis del "empirismo básico" ("*stripped down empiricism*". Ibid: 349), la cual pone el énfasis en la respuesta

posible de un organismo a un input perceptivo. Sin embargo, Brandom señala la necesidad de añadir la capacidad del sujeto perceptivo de poder aplicar conceptos, entendida como la capacidad de adoptar una postura en el juego de dar y pedir razones. Para Brandom, esta última capacidad es entendida como el poder comprender, dada una serie de conceptos disponibles, qué afirmación se sigue del uso de ellos, cuáles implican el uso de ellos y con cuáles otras ellas son incompatibles. De estas capacidades, si bien la primera de estas es compartida tanto por todos los animales como por objetos inanimados (un loro tiene la disposición diferencial de decir 'rojo' ante determinados estímulos del entorno) y el ser humano, sólo estos últimos son capaces de aplicar conceptos.

Esta capacidad conceptual, sobre la que Brandom pone el carácter distintivamente *racional* del ser humano, es entendida en términos lingüísticos, de modo que "grasping a concept is mastering the use of a word" (ibid: 350). Asimismo, esta posesión es explicada a su vez como la habilidad de discriminar prácticamente entre usos correctos e incorrectos de la palabra en cuestión. La normatividad mínima que esta concepción prescribe para el uso de conceptos es la piedra de toque del juego de dar y pedir razones. Poseer un concepto empírico como 'rojo' (o, como se verá más adelante, conceptos como 'sincero' o 'creible') es saber aplicarlo en las circunstancias perceptivas correctas por medio de los input perceptivos y las capacidades de clasificación dadas por las disposiciones diferenciales a responder al entorno. Esto se logra por medio de las inferencias materiales que articulan el concepto, como son las relaciones de incompatibilidad e implicación, por las que un observador legítimo sabe que aplicar 'rojo' implica aplicar 'coloreado', es implicado por aplicar "escarlata", es incompatible con aplicar 'verde', etc. De este modo, la capacidad de realizar juicios observacionales, presupuesta para todo observador legítimo (a diferencia de un organismo que responda sólo causalmente a su entorno), supone un sujeto capaz tanto de responder disposicionalmente a su entorno, como de vincular esas disposiciones en redes inferenciales que le permitan discernir entre aplicaciones correctas e incorrectas, elaborando a partir de allí la complejidad de los conceptos empíricos que luego constituirán juicios observacionales.

Con este aparato conceptual en mente, se puede pasar ahora a considerar cómo es posible aplicar el mismo a la discusión de Fricker en torno a la naturaleza de la percepción del testimonio. De lo ya dicho se desprende la posibilidad de considerar el siguiente hecho: existe una forma en que los juicios de percepción pueden estar articulados inferencialmente sin que para ello medie proceso de reflexión alguno. Si se entiende la percepción como un proceso dual en que un sujeto responde diferencialmente ante los estímulos del entorno, y a partir de lo cual es capaz de aplicar conceptos articulados en base a su relaciones inferenciales en una red de conceptos, se

hace claro cómo una percepción puede ser mediada y directa a la vez. Lo que esto significa no es otra cosa que la idea de que la percepción es no-inferencial (directa), pero supone la habilidad previa de clasificar los estímulos perceptivos según patrones de discernimiento vinculados a los conceptos que posea el sujeto de la percepción. Para el caso del testimonio, el estímulo que este produce en el oyente da lugar a la respuesta disposicional de éste a emitir un juicio de credibilidad sobre el hablante. Tal juicio no es el producto de que el oyente realizara una inferencia explícita, pero los conceptos de 'sinceridad' y 'competencia' aplicados en el juicio de credibilidad están inferencialmente articulados, de tal forma que operan en la percepción del oyente. La "experiencia previa" que Fricker señala como piedra de toque para explicar que los oyentes puedan *reconocer* como confiables o no a quien emite un testimonio puede ser descrita en este marco pragmatista con mayor precisión como el conjunto de inferencias materiales que constituyen los conceptos de credibilidad socialmente instaurados. Dicho de otro modo, todo oyente, en tanto miembro de una comunidad lingüística y usuario de significados compartidos, vinculará su concepto de 'confiabilidad' o 'sinceridad' con ciertos otros conceptos de los que se sigue o con los que es incompatible. De esta forma, la percepción de cualquiera de ellos está parcialmente determinada por el modo en que son capaces de desplegar conceptos en la experiencia sensorial. Ver a un hablante como confiable es así, de igual modo que en el modelo empirista de McDowell, un ejercicio de facultades conceptuales. Pero la diferencia es que el proceso por el que estas capacidades conceptuales se desarrollan en los hablantes no es por una inducción empírica de casos previos a casos futuros, sino por la articulación inferencial de significados, los cuales son posibles a partir del adiestramiento de los nuevos usuarios de un lenguaje en el manejo de las inferencias materiales que constituyen a los conceptos. En el caso del testimonio, la explicación de cómo se adquiere una percepción virtuosa o defectuosa (prejuiciosa) es por medio de la historia de cómo a los hablantes se les ha adiestrado a realizar ciertas inferencias materiales y no otras (tomando el caso dado por Fricker, el pasar de "mujer" a "poco confiable"). La percepción, luego de esta entrada a conjunto de significados socialmente instaurados, está articulada de tal modo que una persona ve a otra *como poco confiable*, porque clasifica la percepción de su testimonio a partir de los conceptos que puede elaborar en el juego de dar y pedir razones.

De este modo se resuelven dos de las tres condiciones mencionadas anteriormente para una teoría inferencialista de la responsabilidad doxástica. En primer lugar, el inferencialismo de Brandom permite explicar cómo es posible una percepción mediada pero directa de un testimonio. En segundo lugar, logra esto sin entrar en tensión con la perspectiva de primera persona, particularmente con la intuición de que no hay un proceso intelectual activo en la

recepción de cada testimonio por la que posteriormente se elabore un juicio de credibilidad. Queda ahora por último dar cuenta de cómo en este marco es posible explicar la injerencia de los prejuicios en estos juicios. La manera en que esto puede ser explicado contrasta en claridad con la propuesta de Fricker.

Siguiendo la tesis de Fricker de que es la socialización en un medio viciado por prejuicios lo que lleva a la injusticia testimonial, este fenómeno puede ser capturado en el marco pragmatista-inferencialista como la articulación del concepto identitario asignado al hablante ('mujer', 'negro', 'rico', 'pobre', etc.) en inferencias materiales que lo vinculen negativamente con los conceptos de 'sinceridad' y 'competencia'. Un oyente realiza una injusticia testimonial en este sentido cuando presenta disposiciones diferenciales tendientes ha reducir la credibilidad testimonial de un grupo social en la medida en que su concepto de los miembros del mismo está articulado inferencialmente en base a prejuicios. A diferencia de la explicación de Fricker, que apela al mismo mecanismo pero suponiendo una noción de inducción sobre casos pasados de comportamiento, la explicación inferencialista da cuenta de la injusticia testimonial como un caso particular de su descripción de la percepción en general, el caso en que las inferencias materiales que constituyen los conceptos se encuentran articulando la *posibilidad misma de emitir o producir cualquier tipo de juicio observacional*. Así, poder producir un juicio de credibilidad es un proceso hecho directamente en la percepción de un testimonio, pero la explicación de porqué el mismo puede estar viciado con prejuicios recae en qué inferencias materiales son institucionalizadas y promovidas en una comunidad lingüística dada respecto de la veracidad y confiabilidad del testimonio de ciertos grupos sociales.

IV. Conclusiones. Un inferencialismo pragmatista para la epistemología del testimonio.

De lo ya dicho es posible desprender ciertas conclusiones. Por un lado, la reconstrucción dialéctica ofrecida por Fricker en el capítulo tercero de su ya citada obra, si bien se atiene expresamente a las posiciones dentro de la epistemología del testimonio, no recorre todo el arco teórico de las posturas relevantes en la filosofía del lenguaje. Relevante para este punto ha sido evaluar el inferencialismo pragmatista de Brandom, el cual ofrece una caracterización general de la percepción que no se subsume a ninguna de las posiciones por ella estudiadas. En segundo lugar, este inferencialismo pragmatista evita la crítica central que se esgrime en contra del inferencialismo del testimonio, a saber, su incapacidad para dar cuenta de la perspectiva de primera persona. Esto lo logra en términos de una nueva forma de entender cómo las inferencias pueden articular un contenido perceptivo. Para Brandom, siguiendo a Sellars, el poder emitir

juicios de percepción supone el poder introducir los conceptos de percepción en cuestión en el espacio lógico de las razones. Tal inserción significa el poder vincular en inferencias materiales esos conceptos, teniendo para ello una habilidad práctica de discernir *en el uso* las relaciones entre los conceptos que expresan. En este sentido, para Brandom la recepción de un testimonio como confiable o no confiable no es una cuestión de realizar una inferencia que concluya aquel juicio, pero esto no significa que no haya inferencias involucradas. Por el contrario, lo característico de la percepción humana, aquella que está articulada de tal forma que su contenido puede conducir a formular juicios al respecto (a diferencia de la percepción del loro antes atendida), es que esta está articulada por conceptos, entendidos como el conjunto de inferencias materiales que los hablantes han aprendido al ser introducidos en comunidades lingüísticas.

En tercer lugar, se argumentó que este inferencialismo puede dar cuenta de cómo se desarrolla el mecanismo por el que se da el fenómeno de la "responsabilidad doxástica" que Fricker necesita para poder esclarecer cómo la recepción de un testimonio puede ser crítica pero a la vez irreflexiva. La explicación de este fenómeno, cómo es que una percepción puede ser mediada pero a la vez directa, puede ser provista sin perplejidad por la teoría de Brandom, una vez que se aplica sla perspectiva de dos factores sellarsiana a la naturaleza de la percepción. Siguiendo la misma, si se distinguen las capacidades de responder disposicionalmente a los estímulos externos y de aplicar conceptos, y se afirma que ambas son necesarias para hablar de legítimo conocimiento perceptivo (en la formulación de juicios perceptivos), es posible explicar cómo funciona el mecanismo bosquejado por Fricker. Que la sensibilidad comience recibiendo testimonios de manera pasiva, y pase luego a discriminarlos en base a su "experiencia pasada" puede ser descrito con mayor precisión como el paso de la mera respuesta disposicional al trazado de inferencias materiales de más complejidad, hasta llegar al punto de que ambos procesos sólo son distinguibles por abstracción. En la percepción de un usuario del lenguaje adulto encontramos así que alguien puede *ver* a otra persona *como* confiable, no porque lo infiera así, sino porque su concepto de esa persona está inferencialmente articulado de tal manera. Esas inferencias articulan, en el caso de los juicios de credibildiad, el concepto asociado a los tipos de hablante, constituyendo el *estereotipo* de Fricker. De tal forma, ante nuevos testimonios, el oyente que haya desarrollado las capacidad de aplicar conceptos tendrá la disposición diferencial de responder a ellos en base a cómo ha articulado inferencialmente los conceptos de sinceridad y competencia con el estereotipo del grupo social relevante del testimoniante. La percepción que tendrá del mismo estará, así, *mediada* por estas inferencias, aun cuando será disposicionalmente *directa* ante la percepción del testimonio.

Por último, la explicación de cómo los prejuicios afectan al oyente se deduce directamente como un caso particular de lo ya dicho respecto a la articulación inferencial de la percepción. En un entorno en el que los intercambios que primero recibe un oyente lo estimulan a vincular inferencialmente el concepto de un tipo de hablante con la idea de su falta de credibilidad, el estereotipo de este tipo de hablante operará como un prejuicio en la percepción misma. En estos casos, el concepto mismo que el oyente tiene del hablante determina cómo recibirá su testimonio, haciendo caso omiso a la credibilidad del mismo basado en los criterios estándar con los que tomaría el testimonio de otro tipo social. La injusticia testimonial puede ser descrita, entonces, como la situación en que un oyente ve su capacidad receptiva distorsionada respecto de un tipo social dado de hablante.

Estas conclusiones permiten atender al punto central del presente trabajo. Lo que aquí se ha defendido es que el proyecto de Fricker de dar cuenta del fenómeno de la injusticia testimonial, en particular en lo que refiere al modo en que un oyente puede percibir críticamente un testimonio, señala correctamente la necesidad de ofrecer una teoría de la responsabilidad doxástica, pero logra cumplir satisfactoriamente con este requisito por medio de recursos teóricos ligados al empirismo, tales como la idea de una "inducción" de casos pasados a casos futuros. Por su parte, el inferencialismo de Brandom en su lectura de la obra de Sellars parece ofrecer un aparato conceptual necesario para poder dar cuenta de la ontogénesis de las capacidades que hacen de la percepción cognitiva un proceso crítico y a la vez irreflexivo. La percepción de un testimonio que interesa a Fricker se presenta como un caso particular del modo más general en que los juicios de percepción están articulados inferencialmente en base a los conceptos que permiten a un hablante no sólo ver algo, en tanto un proceso causal de input perceptivo, sino verlo *como* algo, siendo paradigmático para el caso del testimonio, ver a alguien como *confiable*.

Referencias bibliográficas

Brandom, R. (2002). "Sellars two ply account of observation", en *Tales of the Mighty Dead*. Harvard University Press.

Fricker, E. (1994). Against Gullibility. En B. K. Matilal and A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*. Kluwer.

Fricker, E. (2006). Second-hand knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*. 73 (3): 592–618.

Fricker, M. (2017). *Injusticia Epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Herder.

Lyons, J. (1997). Testimony, Induction and Folk Psychology. *Australian Journal of Philosophy*, vol. 75 (2): 163–77.

Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Reimpreso con una introducción de Richard Rorty y una guia de estudio por Robert Brandom. Harvard University Press.

Simposio

La noción de *phýsis* en Platón y Aristóteles y sus proyecciones en filósofos posteriores

Coordina Claudia Marisa Seggiaro (UBA-CONICET)

Phýsis es una noción central en la filosofía Antigua. Quien se ha centrado en su estudio fue Naddaf (Nadaff, G. (1992), L'origine Et l'Évolution du Concept Grec de Phýsis, Lewiston-New York, The Edwin Mellen Press). Para este autor, el término phýsis tenía cuatro significados básicos: (1) materia primordial; (2) proceso por el cual algo se desarrolla como tal; (3) materia primordial y proceso, y, finalmente (4) origen, proceso, y resultado de ese proceso de devenir. Este autor destaca que, en un sentido amplio, el término se usaba para referirse al origen del universo. No obstante, considera Naddaf (1992: 17) que esta última acepción era un sentido secundario del término. Retomando a Burnet, Nadaff sostiene que el sentido primario de phýsis era el de sustancia primordial. al analizar el uso de este término en la antigüedad, nos es imposible establecer cuál de los significados es prioritario. No obstante, la enumeración de todos estos significados nos da un panorama de las acepciones que existían de este término al momento en que Platón y Aristóteles lo emplean para dar cuenta de sus propias concepciones.

Teniendo esto como telón de fondo, en los diferentes trabajos presentados, intentaremos examinar cómo, al usar el término, tanto Platón como Aristóteles retoman y resignifican las acepciones arriba mencionadas. Para ello, nos valdremos entre otras cosas, del análisis de la concepción platónico-aristotélica de la naturaleza como realidad última y ousía y la tesis aristotélica según la cual la physis "es cierto principio interno de movimiento y reposo". Mediante las diferentes aproximaciones presentadas esbozaremos las implicancias ontológicas, epistemológicas y antropológicas que las concepciones de la naturaleza de ambos pensadores tienen. Paralelamente, intentaremos mostar en qué medida los pensadores posteriores, como por ejemplo, Plotino o Sexto Empírico, se han valido de las concepciones de Platón y Aristóteles sobre la phýsis, ya sea para reformular las propias o para presentar las problemáticas que estás presentaban. En relación con esto último y en función de la polisemia que el término phýsis tiene, indagaremos en qué medida Sexto Empírico resignifica la concepción platónica de naturaleza como esencia, tomando como punto de partida el ejemplo de "hombre" propuesto por el escéptico en los Esbozos Pirrónicos. Así mismo, analizaremos cómo Plotino retoma la distinción phýsis-techné de corte platónico-aristotélica para establecer el tipo de vínculo que la naturaleza y la técnica presentan en la metafísica plotiniana.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Claudia Marisa Seggiaro (UBA-CONICET), Mariana Castillo Merlo (UNCo-CONICET), María Gabriela Casnati (UBA), Flavia Gilda Gioia (UBA), Silvana Gabriela Di Camillo (UBA-UNLP), María Emilia Avena (UBA-CONICET), Diego Tabakian (UBA), Marisa Divenosa (UBA-UNLa) y Malena Tonelli (UBA-UNLP).

Una aproximación al concepto de Φύσις en el Platón de madurez

María G. Casnati (UBA)

Resumen: En el presente trabajo, exploramos el significado del término *phýsis,* de singular importancia e interés en el pensamiento griego, y ya presente en los primeros fisiólogos comprometidos con dar cuenta de la realidad última y de los procesos de cambio. Tras relevar y analizar en su contexto las diferentes apariciones del término en el *Fedón* de Platón, una obra del período de producción de madurez del filósofo, nos interesará especialmente agrupar esos usos en tres focos de sentido diferentes, que hemos denominado: uso de la tradición, sentido antropológico y sentido cosmológico-ontológico. Nos proponemos mostrar cómo Platón se apropia del uso tradicional de *phýsis*, lo resignifica y conjuga magistralmente los tres polos de sentido exhibidos en el diálogo. Sostendremos que para comprender cabalmente la relevancia decisiva de este concepto en la obra de vejez del filósofo, especialmente en la presentación cosmogónica del *Timeo* y en la discusión contra el ateísmo en *Leyes* X, no puede ser soslayado este desarrollo previo.
Palabras clave*: phýsis*, naturaleza, Platón, *Fedón.*

Es innegable la importancia que el concepto φύσις adquirió en la historia del pensamiento griego y señal de ello es la falta de acuerdo entre los estudiosos a la hora de fijar con precisión su significado. Traducido habitualmente al español por "naturaleza", φύσις hace referencia de un modo general a la realidad en sentido dinámico (N. Cordero), a la realización acabada del devenir (E. Benveniste). En el caso de Platón, si bien el tratamiento más destacado lo encontramos en la presentación cosmogónica del *Timeo* y en la discusión contra el ateísmo en *Leyes* X, consideramos que estos desarrollos tardíos solo pueden ser cabalmente interpretados si no se soslaya la construcción del término que, cargada de matices, el filósofo fue operando desde sus primeros escritos. En ese sentido, en el presente trabajo nos proponemos explorar la riqueza del término φύσις en el diálogo *Fedón*, donde no solo es utilizado en un sentido que recoge a la tradición en la referencia a la "investigación de la naturaleza" (περὶ φύσεως ἱστορίαν, 96a8), sino que también se hace mención a la "naturaleza" de las cosas particulares y a la "naturaleza" como una totalidad. Intentaremos mostrar que la especificidad y originalidad del *Fedón* se funda en presentar a la φύσις como una dimensión cosmológica fundante y paradigmáticamente normativa respecto del planteo antropológico dualista que reconoce al cuerpo y al alma como dos naturalezas diferentes y en tensión.

Significado del término *phýsis*

Comencemos, pues, por aproximarnos de un modo general a la noción de *phýsis*, término sobre el que existen minuciosos estudios[1]. La raíz de la palabra, "*phy-*", significa "brotar", "crecer" (pensemos que es "*phytá*" es el plural del neutro "plantas") y el sufijo "*-sis*" alude siempre a una actividad[2] (tal como en *prâxis*, acción, *nóesis*, intelección). *Phýsis*, en tanto un sustantivo de acción terminado en *–sis*, designa tanto la acción expresada por el verbo φύεσθαι (nacer, crecer, desarrollarse) como el resultado o producto de ese proceso, es decir, comprende el crecimiento completo de una cosa, desde su nacimiento a la madurez. De allí que los primeros filósofos utilizaran la palabra *phýsis* para nombrar al conjunto de todo lo que es o existe, a una realidad que entendían como dinámica[3]. Realidad que, al mismo tiempo, es algo interno que pertenece íntimamente a una cosa, y respecto de la cual constituye su fuente de comportamiento. En otras palabras, *phýsis* es aquella realidad inherente a la cosa y que la lleva a comportarse tal y como lo hace[4]. Es precisamente en el horizonte de esta transformación del concepto de *phýsis* donde queremos situar el presente trabajo, para enfocarnos en la apropiación platónica del término en sus apariciones en el *Fedón*[5].

---

[1] Cf. Hadot, P. (2004) *Le voile d'Isis. Essen sur l'histoire de l'idée de nature*, Benn, A. (1896) "The Idea of Nature in Plato", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 9 (1), pp. 24-49, Lisi, F. (2017) "φύσις en el libro X de las *Leyes*", Referencia electrónica: Études platoniciennes [En ligne], 13 | 2017, mis enligne le 01 septembre 2017, URL: http://etudesplatoniciennes.revues.org/1212, Naddaf, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*, New York, State University of New York Press, Collingwood, R. G. (1949) *The idea of nature*, Oxford, Clarendon Press, Veazie, W. (1921) "The word ΦΥΣΙΣ", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Neue Folge. 33, 1-2, pp. 3-22. Ver también un muy didáctico resumen en Cordero, N. (2008: 39-41).

[2] En rigor, siguiendo en este punto a E. Benveniste (1948, 80-85) el significado general de las palabras terminadas en –sis es "the abstract notion of the process conceived as an objective realization", es decir, "one expresses by –sis the notion as being outside de subject, and in this sense objectiv and establishes as accomplished from the fact that it is objective". Esto significa –entendemos- que los sustantivos terminados en –sis están estrechamente relacionados con el verbo del que se derivan (un verbo transitivo/operativo, que en el caso de *phýsis* es el verbo *phýo*/*phýomai*) y refieren a un objeto que se constituye como la actualización concreta de la acción contenida efectivamente en el verbo.

[3] En este sentido, Cordero (2008, 39) propone como traducciones posibles para *phýsis* los términos "realización" y "creación".

[4] Para un desarrollo mayor, cf. Collingwood (1945, 43-48).

[5] Son realmente escasos los estudios que atiendan específicamente a la noción de *phýsis* en la obra platónica e inexistentes –al menos, hasta donde hemos podido investigar- respecto del *Fedón*. Específicamente dedicados al concepto de *phýsis* en Platón podemos mencionar los trabajos de A. Benn (1896) "The idea of nature in Plato", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 9 (1), pp. 24-49, R. Muth (1949) "Zum Physisbegriff bei Platon", *Wiener Studien* 64, pp. 53-70, F. Beeretz (1963) Die Bedeutung des Wortes φύσις in den Spätdialogen Platons, Diss, Köln, D. Mannsperger (1969) *Physis bei Platon*, Berlin, de Gruyter, y más recientemente el artículo de F. Lisi (2013) "Φύσις en el libro X de las *Leyes*".

Phýsis en el *Fedón*

En esta obra, Platón utiliza 11 veces el sustantivo, en diferentes declinaciones. Si dejamos de lado las dos ocurrencias dentro del mito escatológico final que, pensamos, requerirían de un tratamiento especial, propondremos que las restantes 9 apariciones pueden ser agrupadas en tres grandes significados que denominaremos: **tradicional**, **antropológico** y **cosmológico-ontológico**, y que consideramos valioso recuperar e interpretar.

1) Uso de la Tradición

En la célebre sección conocida como su "biografía intelectual" (*Fedón* 95e8-102a9), Sócrates intenta dar respuesta a la objeción de Cebes quien sugirió –con la imagen del tejedor de mantos- que, aun cuando aceptemos que el alma es más duradera que el cuerpo, eso no garantiza su inmortalidad. Sócrates profundiza los alcances del problema y afirma que para dar una respuesta es necesario investigar la causa de la generación y la corrupción. Dice el texto:

> Cuando era joven, Cebes, sentía una asombrosa ansiedad por esa sabiduría (τῆς σοφίας) que llaman investigación de la naturaleza (περὶ φύσεως ἱστορίαν), pues me parecía que era algo sublime conocer las causas de cada cosa: por qué se genera, por qué se destruye y por qué existe cada cosa[6]. (96a5-9)

En este pasaje, Platón está remitiendo no solo a la tradición jónica de los siglos VII-VI a. C. (pensemos en Tales, Anaximandro, Anaxímenes), sino muy probablemente a Anaxágoras. ¿Qué sabiduría buscaban estos filósofos que investigaban la naturaleza? Platón entendió bien que para ellos *phýsis* no es, sin más, la realidad que los rodea ni las cosas que constituyen esa realidad, sino más bien aquello inherente a las cosas que las hace comportarse del modo en que lo hacen. Una investigación περὶ φύσεως, en este período de la literatura griega, no pretendía meramente describir o identificar objetos o hechos naturales, sino brindar una explicación científica de aquellos principios en virtud de los cuales el mundo se comporta[7]. A nuestro modo de ver, Platón entendió que el agua para Tales, lo *ápeiron* para Anaximandro o el aire para Anaxímenes constituían un mismo modo de entender la realidad, que trascendía al elemento o principio puntual postulado por cada uno e implicaba el compromiso fundamental con la creencia en que efectivamente hay una especie de razón interna al mundo de las cosas que existen y que permite explicarlas. Esto es, ellos creían que había una realidad a la que llamar *phýsis*, que era única y

[6] En todos los casos seguiremos la traducción A. Vigo (2009), salvo indicación en contrario.

[7] Cf. Collingwood (194, 43-48)

cuyo comportamiento podía explicarse en virtud de algo último. Y más allá de que pudiera haber variaciones a la hora de identificar el principio explicativo, eso no quita que hubiera acuerdo respecto de esta concepción de la *phýsis*.

Platón reconoce el compromiso de estos pensadores –que él mismo conserva- con una realidad que *debe* ser explicada porque *puede* ser explicada, algo que no sucedería si su comportamiento fuera, por ejemplo, resultado de un acto de voluntad de la divinidad omnipotente o del más impredecible azar. Creemos, pues, que este es un primer uso relevante del término *phýsis* en el *Fedón*, en el marco de una profunda crítica a Anaxágoras. Respecto de este pasaje tan ampliamente comentado por los estudiosos, solo queremos resaltar un punto: en su búsqueda de las causas, Sócrates relata sus propias experiencias que derivan en la búsqueda de una explicación satisfactoria de *cada cosa*[8] y presenta un amplio repertorio de aquello que debe ser explicado según una progresión cada vez más abstracta (recordemos: parte por preguntarse por el crecimiento y destrucción físicos, luego por los fenómenos del cielo y de la tierra, a continuación por la medida de magnitudes físicas, hasta llegar, finalmente, a interrogarse por cuestiones eminentemente matemáticas)[9]. Llama la atención que, en medio de estas reflexiones, confiesa haber creído hallar en Anaxágoras "un maestro de la causa de las cosas, según mi propio intelecto (κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ)". A nuestro modo de ver, esta expresión opera como bisagra o punto de inflexión de un cambio de perspectiva, en tanto inmediatamente, de forma abrupta y sin ofrecer ninguna explicación, reconduce todas esas cuestiones que lo inquietaban y sobre las que estaba lejos de conocer la causa, a una sola y más fundamental: su propia decisión de acatar la orden del tribunal porque le pareció que era lo mejor y lo más justo en virtud de la elección de lo mejor (98c-99b). Y esto nos lleva al segundo de los usos de *phýsis* en el *Fedón*, que hemos denominado sentido antropológico.

---

[8] "Conocer las causas de cada cosa: por qué se genera, por qué se destruye y por qué existe cada cosa" (εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι, 96a8-9).

[9] Parte de preguntarse por el crecimiento y destrucción físicos ("si es acaso cuando lo caliente y lo frío llegan a cierto punto de putrefacción, como dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos; o si es la sangre aquello con lo que pensamos o bien el aire o el fuego (…). Y examinaba, a su vez, también el modo en que estas cosas se corrompen"); se pregunta luego por los fenómenos del cielo y de la tierra, a continuación por la medida de magnitudes físicas ("Creía tener una opinión adecuada, cuando me parecía que un hombre alto parado junto a uno pequeño era más grande <que el otro> precisamente por una cabeza, o bien un caballo <más grande> que otro caballo") hasta llegar, finalmente, a interrogarse por cuestiones eminentemente matemáticas ("Diez me parecía ser mayor que ocho por el añadido del dos, y una extensión de dos codos mayor que una de un codo en virtud de sobrepasarla por la mitad de ella misma.") *Fedón* 96b-97b.

2) Sentido antropológico

Si bien el primer argumento en favor de la inmortalidad del alma tenía un alcance universal y era aplicable "a todo aquello que admite generación" (70d7-9), ya en el siguiente -el de la reminiscencia- Sócrates redirecciona la investigación y limita su alcance al hombre: sería imposible que tengamos reminiscencia "si nuestra alma (ἡμῖν ἡ ψυχὴ) no hubiera estado en alguna parte antes de nacer bajo su actual forma humana" (73a1-2). En estos mismos términos se presenta el tercer argumento a partir de la afinidad del alma con las Ideas: "de nosotros mismos (ἡμῶν) –dice Sócrates- una parte es cuerpo, y la otra, alma" (79b1-2) y a la hora de determinar a qué tipo de cosas está más emparentado (συγγενέστερον, 79b5) el cuerpo y también el alma, aparece el término que nos ocupa: "-Nos estábamos refiriendo a las cosas que son visibles o no para la naturaleza humana (τῶν ἀνθρώπων φύσει). ¿O crees que <se trataba de> alguna otra? –De la de los seres humanos (τῇ τῶν ἀνθρώπων)" (79b9-11), responde su interlocutor. Esta aclaración no deja lugar a dudas: se está dando cuenta de la naturaleza en tanto lo más inherente al ser humano y que lo lleva a comportarse del modo en que lo hace.

Este valor antropológico de la *phýsis* se verifica en tres pasajes más del *Fedón*.

En 67a5, al explicar la vida filosófica como una preparación para la muerte definida en términos de una separación alma-cuerpo, dice Sócrates:

> Mientras estemos vivos, el modo de acercarnos lo más posible al conocimiento consistirá, según parece, en evitar lo más posible todo tipo de intercambio y comunidad con el cuerpo, cuando no sea absoluta necesidad, y en no contaminarnos con su naturaleza (φύσεως), sino mantenernos purificados de él, hasta que el dios mismo nos libere. (67a2-6)

Acá *phýsis* hace referencia a la constitución propia del cuerpo, que el alma debe rehuir para poder alcanzar la purificación. Algo que se repite en boca de Cebes en su objeción del tejedor de mantos: podríamos pensar que el alma es más duradera que el cuerpo pero no indestructible, como el tejedor que sobrevive a todos sus mantos menos al último. Y dice:

> Sería forzoso que, cuando el alma perece, ella misma tenga puesto justamente el último tejido, y <así> este será el único respecto del cual ella perece antes. Pero, una vez destruida el alma, el cuerpo pondrá enseguida de manifiesto su natural (φύσιν) fragilidad y, echándose a perder rápidamente, se disolverá. (87e1-5)

Y agrega pocas líneas después, rescatando el argumento socrático de la reminiscencia aunque sin dejar de objetar su conclusividad: se podría aceptar que las almas se separan del

cuerpo en lo que llamamos muerte, van al Hades y retornan para encarnar en un nuevo cuerpo para morir nuevamente. "En efecto, el alma es por naturaleza (φύσει) algo tan fuerte como para poder resistir, aun naciendo muchas veces" (88a6-8).

En estos pasajes encontramos, pues, un interés por centrar la investigación en el ser humano en tanto compuesto de cuerpo y alma, que se separarán en el momento en que ocurra eso que llamamos muerte (64c) para permanecer cada uno en sí y por sí (χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ᾽ αὑτὴν εἶναι, 64c5-8) exhibiendo las características propias de su naturaleza. Esta tensión entre naturalezas, que se plantea en el *Fedón* en términos cuasi dicotómicos en función de la oposición cuerpo-alma, en el planteo de *República* se interioriza y los conflictos se entablan entre distintas partes o funciones dentro del alma humana (*República* IV). Pero incluso en el libro II, a la hora de comenzar a desandar el camino que permita dar con la justicia en el individuo y en la *pólis*, se advierte que "cada uno no tiene las mismas dotes naturales (φύεται) que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural (διαφέρων τὴν φύσιν)" (370b1-2). Incluso para "decidir qué naturalezas (φύσεις) y de qué índole son las apropiadas para ser guardián del Estado" (374e7-9) se traza una analogía con la naturaleza de los cachorros de raza que, desde una perspectiva psíquica, deberán ser fogosos y feroces, pero a la vez mansos. Esta oposición entre naturalezas[10] se da en el interior del alma del sujeto y ya no, como en el *Fedón*, entre el cuerpo y el alma como dos naturalezas enfrentadas.

Ahora bien, más allá de esta diferencia, ambos planteos dejan claro que hay alguien que debe gobernar y otro que debe ser gobernado: en el *Fedón*, el alma se impondrá a las demandas del cuerpo y de ello depende incluso su acceso al Hades; en la *República*, es la parte racional, que aliada a la timética, dominará a la apetitiva (tanto a nivel del individuo como en las clases del estado). Pero este principio de dominio de lo superior respecto de lo inferior es algo que para Platón debe ser justificado, y es en este marco donde emerge el tercero –y último- de los sentidos de *phýsis* que encontramos en el diálogo.

3) Sentido cosmológico-ontológico

Este tercer uso de corte onto-cosmológico aparece en 4 pasajes del *Fedón*:

- Al final del argumento a partir del carácter cíclico se advierte que si no admitiéramos el cambio recurrente entre opuestos y rechazáramos –algo, por cierto, no evidente- que las almas de

[10] "Porque sin duda una naturaleza fogosa (θυμοειδεῖ φύσις) es opuesta a otra mansa", *Rep*. 375c7-8.

los vivos solo pueden provenir de las de los muertos, estaríamos invalidando el proceso de generación en su conjunto y todo terminaría adquiriendo el mismo carácter (τὸ αὐτὸ σχῆμα). Dice el texto: "¿Qué haremos entonces? –dijo-. ¿No postularemos en compensación el proceso de generación contrario o dejaremos a la naturaleza (φύσις) coja de ese lado?" (71e8-9)

En este marco, la naturaleza aparece como una suerte de equilibrio o regularidad que posee un carácter fundante respecto de los momentos del ciclo de la realidad que nos son accesibles; esta naturaleza es el orden o legalidad que trasciende los momentos opuestos de un proceso y no puede ser alterada.

- En el mismo sentido aparece el término unas pocas páginas después, en el argumento de la afinidad, que comienza con un planteo razonable: para saber si el alma puede dispersarse o no, habrá que considerar si su naturaleza corresponde a aquello que puede experimentar dicha afección. Leemos:

> Ahora bien, ¿acaso a aquello que ha sido sometido a composición y es compuesto no le corresponde por naturaleza (φύσει) el estar sujeto a división en el mismo modo en que ha sido compuesto? (78c1-3)

Vuelve a aparecer la *phýsis* como el orden que rige las relaciones entre lo constitutivamente compuesto o simple, y la posibilidad de padecer la afección de la dispersión (τὸ πάθος πάσχειν, τὸ διασκεδάννυσθαι, 78b5-6)[11]. Este uso de *phýsis* como legalidad, orden o equilibrio que domina los procesos de cambio, reaparece pocas líneas después:

> Cuando en la misma cosa están presentes alma y cuerpo, la naturaleza (ἡ φύσις) ordena a este servir y ser gobernado, y a aquella mantener el gobierno y el señorío. (79e9-80a2)

Esto es, la naturaleza da órdenes al cuerpo y al alma, y esto pone en evidencia un uso que personifica a la naturaleza y aporta un matiz normativo[12] que lo distingue de lo señalado respecto del sentido antropológico: lo que la naturaleza ordena (80a1) es lo que *debe* pasar, aunque la naturaleza propia del cuerpo y del alma humanos usualmente se comportan de otro modo, y eso

[11] Optamos por la interpretación de M. Dixsaut de este pasaje –por cierto, bastante complejo y poco trabajado por los comentadores-, quien señala que en estas líneas Platón está vinculando la descomposición con los dos procesos mencionados de composición (lo que es compuesto y lo que ha sido compuesto), y no se está afirmando una descomposición en términos de los mismos elementos constitutivos de la composición. Cf. M. Dixsaut (1991: nota *ad loc*).

[12] Cf. Gallop (1975, nota *ad loc.*)

da pie al énfasis que pone Sócrates en el cultivo de un modo de vida filosófico que, en pocas palabras, consiste en hacer coincidir la naturaleza antropológica con la naturaleza cosmológica[13].

Finalmente, encontramos este sentido onto-cosmológico de *phýsis* en un pasaje extremadamente complejo inserto en el argumento final del *Fedón* donde Platón distingue entre "la grandeza misma" (αὐτὸ τὸ μέγεθος, 102d6) y "la grandeza que está presente en nosotros" (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος,102d7-8); y a continuación –luego de haber denominado "contrarios" a casos tales como grandeza y pequeñez- repite la misma distinción en los siguientes términos:

> Antes se decía que es a partir de una *cosa* contraria como se genera la *cosa* contraria <a ella>, y ahora, en cambio, que el contrario mismo (αὐτὸ τὲ ὀναντίον) no podría llegar nunca a ser contrario de sí mismo, ni el que está en nosotros, ni aquel que existe en la naturaleza (ἐν τῇ φύσει). (103b2-5)

Si bien es muy discutible si en este pasaje Platón está distinguiendo ciertos caracteres inmanentes presentes en las cosas como una tercera instancia ontológica, no hay dudas de que el contrario mismo (αὐτὸ τὲ ὀναντίον) que existe en la naturaleza es la Forma, es decir, lo contrario en sí[14]. Creemos que con este sentido que hemos denominado onto-cosmológico, Platón de algún modo retoma el significado de *phýsis* de la tradición en tanto *esencia*, pero lo modifica: acuerda con que la naturaleza es esencia en tanto lo más real, pero para él las cosas que conforman la realidad sensible cambian y eso es prueba de su irrealidad. De modo que la realidad en sentido pleno, la naturaleza en sí, solo puede estar constituida por Formas eternas, inteligibles e inmutables, que dan cuenta causalmente de las propiedades –cambiantes- del mundo fenoménico que nos rodea.

Conclusión

Si nuestro análisis de sus apariciones es correcto, es posible reconocer tres grandes alcances del término *phýsis* en el *Fedón*. Por un lado, Platón toma el uso de la tradición y *phýsis* es la realidad, pero también aquel principio elemental inherente a las cosas, que preexiste, explica y se

---

[13] ¿Con qué identificar esta naturaleza? Como señala Gallop (1975, nota *ad loc.*), si bien en tanto "ordena" sería más apropiado identificarla con los dioses que con las Formas, no puede perderse de vista que solo unas líneas después (en 81a4-11) se equipara el ámbito divino con "aquello invisible que es semejante <al alma>", en clara referencia al ámbito eidético.

[14] Mismo uso que aparece por ejemplo en 74c –un pasaje bastante paralelo- respecto de la Idea de igualdad (αὐτὸ τὸ ἴσον). También en el ejemplo de las tres camas de *República* X (597b-598a) las Formas constituyen la naturaleza en tanto que son las Formas en las cosas lo que las hace ser lo que son.

despliega en todo lo que es. Pero el filósofo se apropia de este uso y lo resignifica: la *phýsis* será lo que explique las cosas que nos rodean a partir de aquellas entidades ajenas al cambio; en ese sentido es fundamento ontológico, en tanto forma y norma que opera como modelo ético-metafísico del ámbito sensible. Esta novedad ontológica – que alcanza a todo el universo- fundamenta también la distinción antropológica cuerpo-alma: si bien el cuerpo y el alma poseen cada uno su naturaleza propia, cierta "afinidad" permite que la naturaleza humana pueda acercarse a la naturaleza en sí, que es la que fija normativamente las condiciones de cómo deben ser las cosas. Más allá de cómo cada uno modele su existencia, el ciclo cósmico continuará, de acuerdo a la necesidad, de un modo inmutable e invariable.

En el caso del hombre, el éxito de este acercamiento depende, en última instancia y en el caso del *Fedón*, de la *voluntad* del alma humana, tal como leemos en un hermoso pasaje con el que queremos finalizar el trabajo:

> Si <el alma> se libera en estado de pureza, sin arrastrar consigo nada proveniente del cuerpo, por no haber accedido *voluntariamente* (ἑκοῦσα) a mantener comunidad con este a lo largo de la vida, rehuyéndolo y recogiéndose sobre sí misma, dado que siempre se ha ocupado de eso <mismo> …, que no es otra cosa que cultivar rectamente la filosofía y, en realidad, cultivar la docilidad para estar muerto. (80e2-81a1)

Referencias bibliográficas

Benveniste, E. (1948) *Noms d'agents et noms d'action en indo-europeens*, Paris, Klincksieck

Collingwood, R. G. (1945) *The Idea of Nature*, Oxford, University Press

Cordero, N. (2008) *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Biblos.

Dixsaut, M. (1991) PLATON, *Phédon*, trad., intr. et notes par—. Flammarion.

Eggers Lan, C. (1988) PLATÓN. *República*, intr., trad. y notas por—. Gredos.

Gallop, D. (1975) PLATO. *Phaedo*, transl. with notes by—. Clarendon Press.

Hadot, P. (2004) *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Gallimarde.

Lisi, F. "Φύσις en el libro X de las *Leyes*", Referencia electrónica: Études platoniciennes [En ligne], 13 | 2017, mis enligne le 01 septembre 2017, consulté le 02 octobre 2017.URL:http://etudesplatoniciennes.revues.org/1212;DOI: 10.4000/etudesplatoniciennes.1212

Naddaf, G. (2006) *The Greek Concept of Nature*. New York University Press.

Vigo, A. (2009) PLATÓN. *Fedón*, trad., notas e intr.—. Colihue.

Sobre la noción de naturaleza en Aristóteles

Silvana Gabriela Di Camillo (UBA-UNLP)

Resumen: Al inicio del libro II de la Física, en 192b 21-23, Aristóteles define la noción de naturaleza como "un cierto principio y causa del moverse y del permanecer en reposo en aquello a lo cual pertenece primariamente, por sí mismo y no por accidente". Su objetivo inmediato es caracterizar la naturaleza en oposición a otro tipo de principio de cambio, que es la causalidad técnica. Ambas, naturaleza y técnica, serían principios de cambio, pero la naturaleza sería un principio interno a la cosa que sufre el cambio, en contraste con la técnica, que es un principio externo.
Sin embargo, el caso de un médico que se cura a sí mismo presentaría una clara objeción a esa definición de naturaleza. Un hombre que ha sido curado es una producción del arte de la medicina. Existe una relación intrínseca entre el médico y el arte de la medicina, pero el médico es externo al enfermo que ha sido curado. No obstante, en el ejemplo de Aristóteles el principio de la producción parece interno, puesto que es el enfermo mismo el que procura su salud.
Si la definición de naturaleza concluyera en la necesidad de que el principio de cambio sea interno, Aristóteles no podría evitar la consecuencia de que la medicina fuera naturaleza, ni que el médico, en su procedimiento de cura, procediera de acuerdo con una causalidad natural. El ejemplo es importante porque revela otro requisito expresado en la definición de naturaleza, no suficientemente subrayado. La diferencia que existe entre naturaleza y técnica es identificada ahora mediante el agregado "por sí y no por accidente". Aristóteles señala que el arte médico presente en el médico que se cura a sí mismo y la naturaleza de los entes naturales tienen un elemento común, porque son ambos principios internos, y una diferencia, porque el primero es un principio interno por accidente y la segunda un principio interno por sí (192b30-32). En el caso del médico que se cura a sí mismo, el arte médico se encuentra en aquel que es curado, solo porque aquel que cura es por accidente también aquel que es curado. En general, en los entes artificiales el principio de su producción es externo y, si es interno, lo es solo por accidente y no pertenece esencialmente a la cosa. En los entes naturales, en cambio, el principio de cambio es inherente de modo primario, es decir, por ser lo que son, por ser tales entidades. De esto es posible inferir que la definición de naturaleza pone de relieve qué tipos de cambio experimentan las entidades naturales por ser tales, es decir, por sí mismas y no por acción de algo externo ni por referencia a algo diferente.

La noción de *phýsis* en Aristóteles es tan relevante que casi la mitad del *corpus* conservado está abocado a la ciencia de la naturaleza.

Es preciso subrayar, desde el inicio, que *phýsis* en Aristóteles es siempre la *phýsis de* algo, es decir que la naturaleza no es una entidad, sino un principio o causa que explica la manera en que una entidad natural es o se comporta, en muchos casos en virtud de su origen.

También para Platón, en el *Fedón* (96a 8- b 1 y 100c 3-7), la indagación sobre la *phýsis* implica investigar las causas del ser, del llegar a ser y del dejar de ser de las cosas sensibles y, como es bien sabido, propone a las Formas como causas.

Que la forma es naturaleza es una tesis que Aristóteles toma de Platón, pero para él, como se subrayó ya, la *phýsis* es siempre *de algo* y es ella la que permite explicar el comportamiento de las entidades naturales. Del análisis de sus críticas a Platón en *Metafísica* A 9 es posible inferir que, a los ojos de Aristóteles, la dificultad fundamental de la concepción platónica de la causalidad de las Formas consiste en su separación respecto de las cosas sensibles. Contra Platón, Aristóteles insiste en que las formas deberían estar presentes en, encontrarse en (*en … eînai*) las cosas sensibles o pertenecer (e*nypárkhein*) a ellas. Un pasaje clave para advertir la relevancia del inmanentismo aristotélico puede hallarse en el comienzo del libro II de la *Física*, en el que Aristóteles corrige la posición platónica al definir la noción de naturaleza (*phýsis*) como un principio interno de movimiento y de reposo (192b13-14), que constituye a la vez su *ousía*, es decir, la causa que hace que ellos sean lo que son y que estén sometidos a ciertos procesos de cambio. Si bien señala dos sentidos fundamentales de *phýsis* -como materia y como forma-, ciertamente establece la prioridad de la forma como causa del ser del ente natural y, lo que es más importante, subraya que ella no es separable más que conceptualmente (193b3-5), con clara alusión a Platón.[1]

En este libro de la *Física*, Aristóteles comienza diferenciando los artefactos de los entes naturales. Lo propio de los entes naturales es poseer en sí mismos (*en heautô*) un principio de movimiento y de reposo y especifica los tres modos en que puede haber movimiento o cambio, esto es según el lugar como traslación, según la cantidad como crecimiento y disminución y según la cualidad como alteración. Los objetos producidos por la técnica, como por ejemplo una cama o un vestido, no tienen esta tendencia natural al cambio, pero en la medida en que tales objetos están hechos de piedra o de tierra padecerán las tendencias propias de esos componentes naturales, no por sí, sino porque accidentalmente están hechos de un elemento natural que sí tiene esa tendencia al cambio. Esa tendencia, de hecho, no es otra cosa que la presencia inmanente del principio natural en el ente. Es en este punto, en 192b 21-23, donde Aristóteles define la noción de naturaleza como "un cierto principio y causa del moverse y del permanecer en reposo de aquello a lo cual pertenece primariamente, por sí mismo y no por accidente". La definición no es transparente y conviene detenerse en cada término. El objetivo inmediato de Aristóteles es caracterizar la naturaleza en oposición a otro tipo de principio de cambio, que es la causalidad técnica. Ambas, naturaleza y técnica, serían principios de movimiento, pero la naturaleza sería un principio interno a la cosa que sufre el movimiento, en contraste con la técnica, que es un principio externo.

[1] A lo largo del trabajo entiendo el término *eîdos* en este sentido, como la causa formal de una sustancia sensible, el principio que explica el aspecto esencial haciendo abstracción de su materia.

Se suele indicar que la definición comprende dos requisitos fundamentales:

1) la naturaleza es cierto principio o causa de cambio; [2]

2) la naturaleza es un principio o causa de cambio que pertenece intrínsecamente a la cosa que sufre el cambio.

El primer requisito no es suficiente porque lo comparte con la técnica. El segundo, en cambio, marca la especificidad de la naturaleza con respecto a la técnica, pues el principio de la técnica proviene de "afuera", mientras que la naturaleza no es algo exterior sino algo inmanente al correspondiente objeto, algo que lo constituye como tal.[3]

Sin embargo, Aristóteles presenta el caso de un médico que se cura a sí mismo como una clara objeción a esa definición de naturaleza. Un hombre que ha sido curado es una producción del arte de la medicina. Existe una relación intrínseca entre el médico y el arte de la medicina, pero el médico es externo al enfermo que ha sido curado. No obstante, en el ejemplo de Aristóteles el principio de la producción parece interno, puesto que es el enfermo mismo el que procura su salud.

El ejemplo es importante porque revela otro requisito expresado en la definición de naturaleza, no suficientemente subrayado. La diferencia que existe entre naturaleza y técnica es identificada ahora mediante el agregado "por sí y no por accidente". Aristóteles señala que el arte médico presente en el médico que se cura a sí mismo y la naturaleza de los entes naturales tienen un elemento común, porque son ambos principios internos, y una diferencia, porque el primero es un principio interno por accidente y la segunda un principio interno por sí (192b30-32). Si la definición de naturaleza concluyera en la necesidad de que el principio de cambio sea interno, Aristóteles no podría evitar la consecuencia de que la medicina fuera naturaleza, ni que el médico, en su procedimiento de cura, procediera de acuerdo con una causalidad natural.

¿Qué significa entonces tener un principio interno? Pues la objeción del médico que se cura a sí mismo muestra que no significa simplemente que se encuentra físicamente en su interior. Aristóteles precisa que algo es un principio interno si pertenece *primariamente* a aquello de lo que es principio y si es interno a él *por sí* y no por accidente.

El "pertenecer primariamente" y el "por sí" constituyen entonces los dos rasgos definitorios del concepto de principio interno de movimiento y de reposo. El significado de pertenecer

---

[2] Hay un amplio debate acerca de si entender este principio de cambio como un principio activo, como un principio pasivo o como el género de estas dos clases de principio. Para una discusión de las distintas posiciones, véanse Besnier, 1997; Fritsche, 2010 y 2018 y Kelsey, 2003.

[3] Véanse Vigo, 2007, p. 69 y Angioni, 2010, p. 522.

primariamente ya fue ilustrado en negativo, a través de una referencia a una causa que no pertenece primariamente a aquello de lo que es principio: la materia de los artefactos. Como vimos, un artefacto tiene un principio interno solo porque aquello de lo que está constituido tiene un principio interno, o sea, solo porque su materia es un ente natural que, en cuanto tal, tiene un principio interno. Los artefactos, por tanto, tienen un principio interno de manera derivada y no por sí. El principio interno les pertenece accidentalmente, por estar hechos de un componente natural que sí tiene un principio interno.

A diferencia de los artefactos, los entes naturales tienen este principio - la naturaleza- de modo no accidental sino por sí, es decir de modo esencial y no por estar compuesto accidentalmente de un ente natural. En otras palabras, el principio de movimiento de los entes naturales es un principio interno, no simplemente porque se encuentra físicamente en su interior, sino porque es causa de los movimientos contenidos en la definición de la entidad natural (Quarantotto, 2005, pp. 125-6).

Este principio es interno al ente natural por sí y no por accidente. Como ya señalé, Aristóteles se preocupa por clarificar la expresión "no por accidente" a través del ejemplo del médico que se cura a sí mismo; un hombre que ha sido curado, en tanto ha sido curado, es una producción del arte de la medicina. Pero en el ejemplo de Aristóteles el principio de la producción parece interno, puesto que es el enfermo mismo el que procura su salud. Ahora bien, el enfermo no se cura a sí mismo en cuanto enfermo, sino en cuanto médico, es decir en cuanto tiene la forma de la salud en su mente y puede provocar salud en su cuerpo. Pero esto, que el enfermo coincida con el médico, es accidental, porque lo normal es que, en el caso de los artefactos, el que tiene el principio de movimiento es externo al artefacto. En suma, los artefactos tienen su principio de movimiento fuera y, si lo tuvieran dentro, sería puramente accidental, como el caso del médico que se cura a sí mismo.

De esto parece posible inferir que la definición de naturaleza pone de relieve qué tipos de cambio experimentan las entidades naturales por ser tales, es decir, por sí mismas y no por acción de algo externo ni por referencia a algo diferente (Vigo, 2007, p. 69).

Ahora bien, Aristóteles ya había establecido en *Física* I 7 que la materia y la forma eran los principios a partir de los cuales las entidades naturales "son y llegan a ser primariamente y no por accidente, sino cada cosa lo que se dice que es según la entidad" (190b18-19). Así, tanto la materia como la forma cumplen con el requisito señalado en la definición de *phýsis*, por lo que la discusión siguiente atiende, no a decidirse por una con exclusión de la otra, sino más bien a jerarquizar esos principios dando a la forma la primacía.

Sorprendentemente, la discusión que sigue sobre materia y forma no atiende al requisito básico de ser principio de movimiento y reposo, sino que es sustituido por otro requisito que es el test de heredabilidad tomado del argumento de Antifonte.[4] Dicho argumento sostiene que si una cama de madera fuera enterrada, el producto que surgiría sería madera, no una cama, por lo que se concluye que el estar constituida de madera es la *phýsis* de la cama, mientras que las disposiciones de esos elementos, su estructura, serían accidentales (193a9-17). Este es el punto de vista de los antiguos físicos, quienes explicaron la realidad a partir de la causa material exclusivamente. Según Aristóteles, si este fuera el único modo de entender la *phýsis*, esto equivaldría a decir que la materia elemental mediante sus propiedades sería responsable de todos los movimientos a los que estos entes están sujetos, incluso de su generación (véase Rossi, 2011, p. 53). Aristóteles admite que la naturaleza es materia, pero entendida como un sustrato (193a28-30). Según esto, lo que permanece inalterable mientras la cosa sufre modificaciones es la naturaleza entendida como sustrato. Pero considerar la naturaleza como pura materia es insuficiente, es un modo derivado de considerarla, ya que la forma posee anterioridad ontológica respecto de la materia. Por eso, Aristóteles va a ofrecer una serie de argumentos para mostrar que la forma de una entidad física también merece, y con mayor derecho, el título de naturaleza. En el segundo de ellos, Aristóteles utiliza este mismo test de heredabilidad, pero aplicándolo ahora a la forma: las formas de las entidades naturales son heredables. Su típica afirmación según la cual de un hombre surge otro hombre es un caso análogo al argumento de Antifonte según el cual de madera surge madera. Aristóteles sostiene que si la naturaleza de una cosa es un principio inmanente que es como aquello que genera, entonces la naturaleza de un hombre debe ser su forma, en tanto "un hombre genera un hombre" (193b8-12). No es la materia lo que surge de un ser vivo, sino otro ser vivo, idéntico específicamente con su padre, de manera que las formas de las entidades naturales son heredables.

La introducción de este requisito de heredabilidad no debería sorprender porque es una nueva respuesta al problema de la separación platónica de las Ideas. En efecto, Platón concibe la eternidad de las Ideas en términos de separación de las Ideas respecto de los individuos generables y corruptibles de los que son causas. Ahora bien, si la forma es para Aristóteles un principio interno de movimiento y si, además, es inseparable de la materia y del movimiento propios de las entidades naturales, surge inmediatamente una pregunta: ¿cómo logra garantizar la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la forma a pesar de la inmanencia?

Particularmente interesantes, para este propósito, son *Metafísica* VII 8 y XII 3 en donde Aristóteles subraya muchas veces que no se genera la forma sino el compuesto de materia y

[4] Heinemann (pp. 20-22) subraya que la *phýsis* es heredable y llama a este requisito "test de heredabilidad".

forma.[5] En ambos capítulos, Aristóteles aborda la ingenerabilidad e incorruptibilidad de las formas, critica a Platón por haberlas justificado recurriendo a la separación, y hace referencia a la generación natural, ilustrada mediante el ejemplo del hombre que genera un hombre, para mostrar cómo es posible dar cuenta del carácter inengendrado e incorruptible de la forma, sin necesidad de caracterizarla como una entidad separada de la materia y del movimiento.

Para explicar de manera inteligible la generación de nuevos individuos de la misma especie, basta suponer que la forma funcione como causa eficiente que gobierne la determinación de la materia en dirección a la constitución de un nuevo individuo de la misma especie. Así, algo llega a ser hombre, no por participar del hombre en sí, sino por llegar a tener la forma característica de los hombres. Sin embargo, la forma misma no se genera sino que preexiste al proceso de generación. La pregunta que surge inmediatamente es dónde preexiste la forma antes de la generación. La respuesta es que preexiste en el generante y se comunica a través de la reproducción biológica.[6] Padre e hijo serán así individuos numéricamente diferentes, pero unos en forma. Particularmente ilustrativo resulta un pasaje de *De anima* (415a 22-b8) en el que Aristóteles sostiene que producir un ejemplar similar a sí mismo es la función orgánica más natural: permite al padre participar de lo eterno y divino tanto como es posible, pues mientras que el reproductor no persiste, lo que es semejante a él sí. Y aquí también subraya Aristóteles que lo que persiste no es uno en número pero es uno en forma (415b7).[7] Todo acto de reproducción implica la preservación de la forma que el padre transmite a su descendencia. Si suponemos que el ente generado también se reproduce, y así sucesivamente, la forma característica de la especie debería persistir indefinidamente.

Así, forma y materia son para Aristóteles principios previamente dados al proceso de generación y el nacimiento de un nuevo individuo no implica que los principios mismos estén sometidos al proceso de devenir (Angioni, 2008, p. 227). La forma es responsable por lo que se genera sin que sea necesario separarla ni concebirla como modelo. La elíptica pero repetida frase de Aristóteles "un hombre engendra a un hombre" adquiere así un claro contenido, pues muestra que, en la reproducción de los entes naturales, lo que se genera tiene la misma forma que el generante. Aristóteles insiste en que cada caso de generación de un ente natural requiere la preexistencia de un ente de esa clase como su fuente de generación.[8] El proceso de reproducción debe verse como un ciclo en una preservación continua y eterna de la forma de una especie.

---

[5] Véanse también *Metaph.* VII 15, 1039b26-7; VIII 5, 1044b21-22 y, sobre todo, XII 3, 1069b35; 1070a27-29.

[6] Véanse *GA* II 2, 735b32-5; 3, 736b33-737a10; 738b3-4; 20-27; 740b21-25 y Lennox, 1985.

[7] Para la interpretación de este argumento, véase Boeri, 2012, pp. 201-202.

[8] Véanse *Metaph.* VII 7, 1032b30-32; 9, 1034b13-19; *GA* I 1, 715b8-16.

Por último, en esa misma elíptica frase está la respuesta de Aristóteles a Platón en lo que toca a un arte divino responsable de la generación de los entes naturales y de la preservación del orden natural. A su juicio, Platón ignora la clara distinción entre naturaleza y técnica y aplica la causalidad técnica al ámbito natural. Dada la neta distinción que Aristóteles estableció en la *Física* entre entes naturales y artificiales, basada en la presencia de un principio interno de movimiento en los naturales y la necesidad de un principio externo en los artificiales, se comprende que la figura del demiurgo introducida en el *Timeo* es a sus ojos una ilegítima transposición al ámbito natural de la necesidad de un principio externo y de la relación modelo - copia propias del ámbito artístico y, por lo tanto, está injustificada.

Al comentar la crítica de Aristóteles al paradigmatismo platónico en *Metafísica* 991a 20-23, Alejandro de Afrodisia sostiene, con razón, que en la generación natural no cumple ningún papel la contemplación de un modelo. En efecto, un hombre particular es generado por otro hombre particular y un caballo por otro, pero ninguno de estos agentes –afirma Alejandro- produce contemplando modelo alguno, sino que tanto la generación cuanto la función de cada agente es algo natural.[9]

En suma, la concepción de la naturaleza como un principio interno es un criterio demarcatorio para distinguir lo natural de lo artificial, así como una clara alternativa a la separación de las Formas, cuya ingenerabilidad e incorruptibilidad pueden explicarse como el resultado de los mismos procesos de generación en que los entes naturales están inmersos. La eternidad se da en la repetición de la forma en un individuo nuevo.[10] De ahí que un hombre genera un hombre, el cual puede generar a su vez otro hombre y así sucesivamente, con lo que Aristóteles asegura el contacto entre el generante y el generado y da cuenta del carácter inengendrado e incorruptible, pero a la vez interno, de la forma, sin incurrir en los problemas que comporta la doctrina platónica.

Referencias

Angioni, L. (2008). *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência.* Editora Unicamp.

Angioni, L. (2010). Sobre a definição de natureza. *Kriterion*, *122*, 521-542.

Besnier, B. (1997). La définition aristotélicienne du changement (*Physique*, III, Ch. 1-3) en P-M. Morel (ed.). *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (pp. 15-34). Bordeaux, Presses Universitaires.

Boeri, M. (1986). Naturaleza y causalidad en Aristóteles: *Física* II 1. *Revista de Filosofía 1* (1-2), 41-58.

[9] Véase Alex. *In Metaph.* 101. 26-30.

[10] Véanse, además del pasaje de *De Anima* analizado, *GC* II 11, 338a2-17 y *GA* II 1, 731b24-732a1.

Boeri, M. (1993). Aristóteles, *Física, Libros I-II*, introducción, traducción y notas. Biblos.

Boeri, M. (2010). Aristóteles, *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas. Colihue Clásica.

Boeri, M. (2012). Forma, función y realidad. Observaciones sobre la noción platónica y aristotélica de forma. *Estudios Públicos 128*, 187-210.

Calvo Martínez, T. (1994). Aristóteles, *Metafisica,* introducción, traducción y notas. Gredos.

Di Camillo, S. (2012). *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas.* Editorial FFyL.

Fritsche, J. (2010). Aristotle's usage of *arkhé kinéseos* (principle of motion) and the two definitions of nature en *Physics* II 1. *Archiv für Begriffsgeschichte 52*, 7-31.

Fritsche, J. (2018). Meaning and function of Aristotle's two definitions of nature (*Physics* B, 192b8-193a9), *Physics* B, and his biology. *Revue de Philosophie Ancienne 36* (2), 215-287.

Hayduck, M. (ed.) (1891). Alexandri Aphrodisiensis *in Aristotelis Metaphysica Commentaria* en *Commentaria in Aristotelem Graeca* (vol. I). Reimer.

Heinemann, G. (10 de noviembre de 2019). Phusis, Physics, and Physicists in Aristotle (draft). *Academia.edu.* https://www.academia.edu/32446489/Phusis_Physics_and_Physicists_in_Aristotle

Kelsey, S. (2003). Aristotle's definition of nature. *Oxford Studies in Ancient Philosophy 25*, 59-87.

La Croce, E. (1987). *Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción.* Gredos.

Lennox, J. (1985). Are Aristotelian Species Eternal? en A. Gotthelf (ed.) *Aristotle on Nature and Living Things* (pp. 67-94). Mathesis Publications.

Quarantotto, D. (2005). *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos.* Bibliopolis.

Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles.* Academia Verlag.

Sánchez, E. (1994). *Aristóteles, Reproducción de los animales*, introducción, traducción y notas. Gredos.

Vigo, A. (2007). *Aristóteles. Una introducción.* Instituto de Estudios de la Sociedad.

Pensar la *phýsis*: hacia un análisis de la naturaleza en *Sobre la filosofía* y sus proyecciones en *Los problemas* de Aristóteles

Claudia Seggiaro (UBA-CONICET)

Resumen: La noción de *phýsis* es central para comprender el pensamiento metafísico del Estagirita. A diferencia de Platón, para quien las entidades sensibles, al estar sujetas a generación y corrupción, poseen una realidad intermedia entre el ser y el no ser, para Aristóteles, dichas entidades son en sentido pleno. Por tal motivo, en contraposición con Platón, sostiene que el discurso que versa sobre ellas no es un *lógos eikós*, sino *epistéme*. Dicho discurso está fundado en ciertos principios y causas (*Física* I 1, 184a10-16), por medio de los cuales no solo podemos tener una aproximación plausible de dichas entidades, sino una explicación verdadera. La *phýsis* es uno de esos principios, por no decir uno de los más relevantes.

El desafío de Aristóteles es establecer cómo, pese a estar a travesado por la noción de movimiento, el discurso físico puede ser ciencia. Creemos que en su respuesta a esta cuestión es central la equiparación entre la *phýsis* y la esencia o forma. si bien esta equiparación es formulada explícitamente en la *Física*, aparece también en otras obras menos trabajadas. Una de ellas es *Los problemas*. Allí, Aristóteles define *phýsis* como la esencia, como aquello que permanece inalterable y permite establecer qué es la cosa.

En el presente trabajo, nos interesa examinar esta cuestión a partir de lectura de *Sobre la filosofía* y *Los problemas*. Sobre la base de estas dos obras, intentaremos establecer 1) cómo Aristóteles formula la problemática en torno a la naturaleza detallado más arriba y 2) cómo su concepción de *phýsis* permiten dar respuesta a este problema.

Palabras clave: naturaleza, primeros principios, *epistéme*.

1. Introducción

El fragmento 9 de *Sobre la filosofía* es un testimonio relativamente sólido de que en esta obra Aristóteles habría intentado defender su noción de naturaleza, presentando las problemáticas que su negación representan. Para ello, Aristóteles habría tomado como punto de partida la postura de aquellos que niegan el movimiento. Debido a que la naturaleza es principio de movimiento, quien rechaza la existencia del movimiento, necesariamente niega la naturaleza.

Creemos que este abordaje es un indicio relativamente claro del modo de proceder dialéctico del cual Aristóteles se habría valido para argumentar en torno a una noción, que, puesto que encarna un principio de la generación y destrucción de las entidades sensibles, no puede ser demostrado. En este trabajo nos interesa analizar esta cuestión a la luz de la definición de *phýsis* desarrollada en *Física* II y en *Los problemas*. Para llevar a cabo nuestro análisis dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera nos centraremos en la reconstrucción del fragmento 9 a los fines de establecer en qué medida en este fragmento se reproduce un problema

dialéctico. En la segunda parte, nos enfocaremos en cómo Aristóteles "resuelve" este problema dialéctico sobre la base de la identificación de la naturaleza la forma y la materia, esto es, mediante la identificación con dos de los principios de la generación, que se caracterizan por ser causas del movimiento, siendo a su vez eternos y imperecederos.

2. la *phýsis* como problema en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*

A diferencia de *Física* I y II, en donde Aristóteles no considera admisible discutir la existencia del movimiento (I 2, 185a12-13), en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*, introduce su concepción de *phýsis*, en el contexto de una problematizando de la tesis eleáta, cuya consecuencia es la negación de la existencia tanto del movimiento como de la naturaleza. El pasaje en el cual aparece la cita de Aristóteles dice lo siguiente:

> Unos, efectivamente, afirman que existe movimiento, otros que no existe, y otros, en fin, que lo mismo existe que no existe. Afirman que existe tanto la gente corriente, que se fía de las apariencias, como la mayoría de los filósofos físicos, por ejemplo, los seguidores de Pitágoras, Empédocles y Anaxágoras, así como los de Demócrito y Epicuro, y también suscribieron esta opinión los peripatéticos e igualmente los estoicos y muchísimos otros. **Que no existe, en cambio, lo sostienen los seguidores de Parménides y Meliso, a quienes Aristóteles ha llamado "inmovilistas de la naturaleza" y "antifísicos": "inmovilistas" por la inmovilidad que sostienen,** (στασιώτας μὲν ἀπὸ τῆς στάσεως) **y «antifísicos» porque la naturaleza (φύσις) es principio de movimiento** (ἀφυσίκους ὅτι ἀρχὴ κινήσεώς ἐστιν ἡ φύσις), **y ellos la suprimieron al afirmar que nada se mueve** ((ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι).[1]

Al analizar el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*, debemos resaltar dos cuestiones. La primera está relacionada con el contexto en el cual aparece citado y la fuente por la cual nos ha llegado. La segunda cuestión son las tesis que allí aparecen esbozadas, el rol que estas podrían haber tenido en el texto y las estrategias argumentativas que Aristóteles habría implementado para desarrollarlas.[2]

---

[1] El uso de la negrita es nuestro. Con ello, queremos resaltar la parte del texto que constituye una real mención de lo que podría haber sido el texto Aristotélico. Con esto, queremos diferenciar la voz de Sexto de la de Aristóteles.

[2] Tal como queda atestiguado en su pasaje, Sexto menciona tres concepciones: la de aquellos que afirman el movimiento, la de los que lo niegan y la de quienes no parecen pronunciarse al respecto, pues le da lo mismo que exista o no. Al transcribir la cita de Aristóteles, los editores y/ traductores de *Sobre la filosofía* acortan el texto, dando cuenta de las dos tesis que claramente son antitéticas: la tesis movilista y la inmovilista. La primera por ser la que Aristóteles adopta, la segunda, por ser la que le genera dificultades en relación con su noción de movimiento.

Lo que nos ha llegado como fragmento 9 de *Sobre la filosofía* es un pasaje de *Contra los profesores* X45-46 (*Contra los físicos* II 45-46) en el cual Sexto Empírico parafrasea o cita un extracto de un texto de Aristóteles que los estudiosos presumen es de la obra arriba mencionada. El contexto en el cual está inserto el fragmento es la discusión acerca de la existencia del movimiento. Para ello, Sexto hace una síntesis de las opiniones de los pensadores anteriores, comenzando por quienes defienden la existencia del movimiento y tomando como punto de partida la clasificación realizada por Aristóteles. Tras hacer esto y formular las tres grandes posturas existentes en torno al tema, cita a Aristóteles con el objeto de introducir la tesis de quienes niegan la existencia del movimiento. Según Sexto, Aristóteles llama a estos pensadores: inmovilistas y antifísicos. Ambas características se hallan relacionadas por la noción de movimiento y son consecuencia una de la otra. Puesto que todo principio debe ser principio de algo, si se niega su efecto, necesariamente se debe negar la existencia del principio que lo produce. Como consecuencia de esto, si la naturaleza es principio de movimiento, quien niega el movimiento, niega también la naturaleza. Ahora bien, por *Física* II 1,193a1-9 sabemos que probar la existencia de la *phýsis* es querer mostrar lo más evidente y manifiesto en sí a partir de lo menos evidente u oscuro, lo cual, desde la perspectiva aristotélica, es absurdo. Al ser un principio, la *phýsis* es aquello por lo cual las cosas se vuelven inteligibles, no porque sea lo más evidente para nosotros, sino porque es el fundamento ontológico y epistemológico de las cosas. Para dar cuenta de las entidades sensibles o lo que es por naturaleza debemos partir del conocimiento de ese principio. Proceder del modo inverso, sería quebrantar el principio epistemológico defendido por Aristóteles en buena parte de sus escritos.[3]

Ahora bien, si tal como lo indica Aristóteles no tiene sentido discutir sobre la existencia de la naturaleza ¿por qué en *sobre la filosofía* trae a colación la concepción eleáta que niega el movimiento, poniendo en tela de juicio la existencia de la *phýsis*?

Creemos que el motivo de esto último radica en que en esta obra, al igual que en *Física* I en relación con los primeros principios, para indagar en torno a la noción de naturaleza, Aristóteles procede dialécticamente. La lectura del pasaje comentado de la *Física* (II 1, 193a1-9) y de otros pasajes de este mismo texto, como, por ejemplo, I2, 185a13-17[4] son un indicio relativamente

---

[3] En *Analíticos posteriores* I 2, 71b10-15: Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. Está claro, pues, que el saber es algo de este tipo: y en efecto, < por lo que se refiere a> los que no saben y los que saben, aquéllos creen que actúan de ese modo, y los que saben actúan < así realmente>, de modo que aquello de lo que hay IS ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera.

[4] En I 2, 185a13-17 señala "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 o estamos obligados a refutar toda doctrina adversa, sino sólo cuantas concluyen falsamente de los principios de una demostración; en caso contrario, no"

claro que, al problematizar en torno a la existencia del movimiento y la naturaleza, Aristóteles no cree que estar planteando un conflicto real. Formular las problemáticas que sus antecesores vieron en relación con esto, le permite dar cuenta de otras cuestiones que de otro modo no podrían ser demostradas: la postulación de la naturaleza como principio intrínseco de las entidades sensibles (*Tópicos* I 11, 104b1 ss).

Se debe tener en cuenta que, tal como lo destaca Brunschwig (1997), un problema dialectico puede estar suscitado por un desacuerdo real o puede ser formulado con fines instrumentales a los efectos de abordar otra cuestión respecto de la cual hay un conflicto real (*Tópicos* I04bI -s), en este caso, cuáles son los principios de la naturaleza (p. XXVI). Por este motivo, Brunschwig, apelando a la etimología de la palabra, sostiene que un problema dialéctico "puede definirse como lo que debe arrojarse al campo de la confrontación dialéctica para constituir el tema y el problema" de una discusión.

La lectura cruzada del fragmento 9 de *Sobre la filosofía* y otros textos, como, por ejemplo, *Tópicos* I XI o VIII 5 nos pueden ayudar a comprender el *modus operandi* implementado por Aristóteles en su obra perdida. En *Tópicos* Aristóteles sostiene que:

1. debe haber alguien pregunta y otro responde. En efecto, en el segundo capítulo de las *Refutaciones Sofisticas*, Aristóteles recuerda brevemente las reglas de la pregunta y la respuesta en los diálogos dialécticos y erísticos, mientras que el análisis de las funciones del que pregunta y el que responde en la dialéctica es el objeto del libro VIII de los *Tópicos*.[5]
2. debido a su naturaleza, los primeros principios y lo que es próximo a ellos son difíciles de atacar, razón por la cual, en este caso, en que el adversario tendrá una tarea más difícil, se podrá partir de tesis menos convincentes (*Tópicos* VIII 4, 159ª3-15).
3. es necesario que el que responde parta de un *ádoxon*, un *éndoxon* o de una tesis que no sea ni lo uno ni lo otro (*Tópicos* VIII 4, 158b 37-39). En el primer caso, la conclusión deberá ser un éndoxon, en el segundo un *ádoxon*, en el tercero ni lo uno ni lo otro. (*Tópicos* VIII 4, 159a4 ss.).

En cuanto al primer ítem: la necesidad de alguien que pregunte y responda, debemos tener presente que hay una creencia relativamente unánime de que *Sobre la filosofía* habría sido una obra escrita en forma de diálogo, en el cual se presume que uno de los protagonistas habría sido Aristóteles. Si tomamos como punto de partida la estructura dialógica de la obra, se podría

[5] Para esta cuestión véase Gourinat (2002).

pensar que cada uno de sus interlocutores presentaba su tesis,[6] y al menos, algunos de los otros personajes, presentaba las objeciones. Esto se desprende del hecho de que algunos de los fragmentos conservados, el 9 entre ellos, presenta las tesis de sus antecesores y sus consecuencias. En la serie de fragmento 13 y 14, por ejemplo, Aristóteles habría dado cuenta de cómo, quienes pensaron sobre el tema antes que él, habrían postulado la necesidad de una divinidad. El contenido de estos fragmentos nos hace pensar que el interlocutor del Estagirita en esta instancia es Platón, más específicamente Timeo, el personaje creado por este pensador en su obra homónima. En la serie de fragmentos 11 y 12, en cambio, solo aparecen las objeciones a algunas de estas teorías, principalmente a la teoría de las Ideas. En la serie de fragmentos 8 y en los fragmentos 16 en adelante, aparecen esbozadas concepciones de corte aristotélicas, las cuales podrían ser interpretadas como las respuestas a los diferentes problemas abiertos en la obra.

Teniendo esto como telón de fondo, se puede ensayar la idea de que, emulando los diálogos de corte platónico y recuperando la tradición socrático- megárica, en este diálogo Aristóteles habría procedido dialécticamente. Si bien no tenemos elementos para sostener que en *Sobre la filosofía* haya usado la dinámica de preguntas y respuestas, los fragmentos conservados nos permiten aseverar que en esta obra Aristóteles ha presentado algunas teorías, las problemáticas a esas teorías, y sus posibles respuestas, emulando el *modus operandi* de la dialéctica descripto en *Tópicos* VIII 5.

En el segundo ítems, establecimos que para Aristóteles un problema dialéctico puede comenzar con una opinión no plausible, cuando lo que se pretende discutir son los primeros principios. La característica fundamental de una opinión plausible, un *éndoxon*, es el consenso del cual dispone. Para Aristóteles, un *éndoxon* es una opinión aceptada por la mayoría o por los sabios (*Tópicos* I 1, 100b22-23).[7] En contraposición, una *ádoxon* es una creencia paradojal. Una opinión de este tipo es una tesis sostenida solo por un individuo, que, por lo general, no solo se contrapone a lo que dice la mayoría,[8] sean estos sabios o no, sino que además contradice los fenómenos.

Las opiniones de los eléatas mencionadas en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* son las consecuencias inmediatas de aceptar un único ser y de negar el no ser en sentido absoluto. Esto

---

[6] Estos personajes personificaciones de pensadores que precedieron a Aristóteles o eran contemporáneos. Piense que se considera que Sobre la filosofía es un dialogo escrito de forma temprana, anterior a la *Física*, texto que algunos autores, entre ellos Düring (1990), consideran que es del período académico. Si esto es correcto, los llamados platónicos, Platón incluido, eran en ese momento contemporáneos suyos.

[7] Para esta cuestión véase Chichi, G. (1997); Mié, F. (2013); Owen, G. E. L (1961); Renon, L. V. (1998).

[8] Son opiniones de este tipo "aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales" (*Tópicos* I 11, 104b24), aunque puede ser el origen de un problema dialéctico.

es, se desprende de una de las tesis que, por ejemplo, en *Tópicos* I 11 Aristóteles califica *ádoxon*. De hecho, en *Física* II 2, 185a5-13, Aristóteles caracteriza la postura eleáta como erística, pues partiendo de premisas falsas, llega a conclusiones igualmente falsas. Pese a esto, considera que puede ser el comienzo de un problema dialéctico y el punto de partida de una indagación filosóficamente relevante. Tal como lo indicamos más arriba, Al ser sostenida por un filósofo que ha tenido gran reputación, queda compensada su bajo grado de credibilidad.

Según Aristóteles- tercera ítems-, al formular un problema dialéctico cuyo objetivo es dirimir sobre un tema con fines epistémicos, si se parte de un *éndoxon*, se concluirá un *ádoxon*, pero si se parte de un *ádoxon*, se arribará a un *éndoxon*. Por supuesto que aquí Aristóteles supone la dinámica interrogador/ interrogado: si el interrogado parte de una opinión que cumple con cualquiera de estas características, ser un *éndoxon* o una *ádoxon*, el interrogador lo conducirá a concluir su opuesta. Sobre la base de los argumentado en *Tópicos*, es esperable que en *Sobre la filosofía* la tesis inmovilista y antifísica haya sido usada como punto de partida. Para poder discurrir en torno a los principios, Aristóteles parte de las tesis cuya consecuencia inevitable es la negación de esos principios. Algunos de los fragmentos de *Sobre la filosofía*, como, por ejemplo, 8c, 19a-b, 22e, 27e a través de los cuales nos han llegado algunos esbozos de su concepción de la naturaleza,[9] nos permite inferir que en esta obra Aristóteles ha presentado argumentos que se contraponen a estas tesis y que, desde su perspectiva, eran más plausibles que estas últimas.

3. La *phýsis* como forma y materia en *Sobre la filosofía* y *Los problemas*

Llegados a este punto cabe preguntarse, por qué Aristóteles se habría sentido en la obligación de problematizar en torno a los primeros principios en *Sobre la filosofía*. Entre los testimonios de las obras perdidas de Aristóteles, Vallejo Campos trasmite el siguiente fragmento de Diógenes de Enoanda:

---

9 en la serie de fragmentos 27 a-d, se relaciona "elemento constitutivo" con "*phýsis*", razón por la cual se podría decir que ambas nociones tienden a ser equiparadas. "*Phýsis*" también aparece en dos oportunidades en el fragmento 22eEn la primera, el término *phýsis* parece tener el sentido de elemento constitutivo. En la segunda, el significado de *phýsis* parece haber sufrido un desplazamiento. Allí, la naturaleza no es un elemento constitutivo, sino el principio teleológico que determina como está constituido lo real. Por tal motivo, aunque no podamos afirmarlo categóricamente, esto podría ser visto como un esbozo de la concepción teleológica de la naturaleza presentada por Aristóteles en la *Física*. En *Sobre la naturaleza de los dioses* II 16, 44 (fragmento 21b), Cicerón señala que para Aristóteles "todo lo que se mueve, se mueve por naturaleza, por una fuerza o voluntariamente". Este pasaje tiene reminiscencias de la serie de fragmentos 11-16 del *Protréptico* en donde Aristóteles, partiendo de esta misma distinción, sostiene que, si lo que es construido por medio de una técnica tiene una finalidad y un para qué, con más razón lo que es por naturaleza, pues la técnica imita a la naturaleza y la completa. En el fragmento 27b, Cicerón le atribuye a Aristóteles la creencia de que junto a los cuatro géneros de principios Aristóteles postula una quinta naturaleza. El hecho de que la califique de "quinta", indica que esta naturaleza es otro principio junto con los cuatro géneros mencionados, razón por la cual marca la equiparación entra ambos términos: *genera principiorum* y *natura*.

> Cuando afirman, efectivamente, que las cosas son inaprehensibles, ¿qué otra cosa quieren decir sino que no debemos estudiar la naturaleza?; ¿pues quién elegiría investigar lo que nunca puede hallarse? Así pues, Aristóteles y sus seguidores del Perípato afirman que nada es cognoscible; pues las cosas fluyen continuamente y debido a la rapidez del flujo escapan a nuestra aprehensión.

Las palabras de Diógenes de Enoanda aplicada a Aristóteles son desconcertantes. Esto se debe a que, contrariamente a lo que sostiene Diógenes, Aristóteles pretende darle a la física el *status* de ciencia. Para el Estagirita, la física tiene como objeto el estudio las entidades sensibles (*Metafísica* IV 1, 1025b18-1026a5), pero, a diferencia de Parménides (DK, fragmento 28) y Platón (*Timeo* 28a y ss), no pretende dar de ellas es simplemente un *lógos* verosímil. Desde su perspectiva, la física es una de las ciencias teóricas (*Metafísica* VI 1, 1026a6). De hecho, si no hubiese entidades que son inmóviles y divinas, la física sería filosofía primera (*Metafísica* IV 1,1026a27-32). Por este motivo, algunos Autores, como por ejemplo Bignone (*perduto,* vol. 1, pág. 32), quien considera que Aristóteles habría pasado por una etapa platónica, sostienen que el testimonio de Diógenes refleja este particular período del desarrollo intelectual del Estagirita. Zanatta (2011), por su parte, cree que este pasaje debe leerse a la luz de la crítica Aristotélica a la teoría de las Ideas (p. 56). Lo que estaría indicando Diógenes es que la crítica que Aristóteles realiza a los platónicos termina recayéndole, siendo la causa de que este deba negar también el conocimiento de las entidades sensibles y, por ello, de la naturaleza. Esto se debe a que, tal como lo indica Diógenes, si las cosas individuales están sujetas a cambios constantes, no puede haber un conocimiento de ellas. De esto se desprendería, según Zanatta, que la naturaleza, para Aristóteles y aquellos que comparten sus posiciones es incognoscible.

Nos detendremos en el análisis en este argumento. El fragmento de Diógenes supone como principio implícito, aquella tesis enunciada por Parménides (DK fragmento 3), supuesta en algunos tratados de la antigüedad, como, por ejemplo, los tratados hipocráticos (*Acera de la ciencia médica* 2), y sostenida explícitamente por Platón (*República* V-VII, *Timeo* 28 a), a saber: solo hay ciencia de lo que es. Las obras que integran el *corpus* aristotélico nos brindan suficiente evidencia de que Aristóteles adhería a este supuesto epistemológico.[10] Es evidente que, si el objeto de la física son las entidades sensibles, en cuanto estas están sujetas al movimiento y, por lo tanto, al ser y no ser, no puede haber ciencia de ellas consideradas en sí mismas. Ahora bien, esto no implica que no pueda haber ciencia de ellas de ningún modo, pues estas entidades tienen ciertos principios: la materia y forma que si cumplen con el requisito enunciado más arriba: materia y forma. Ahora bien, tal como lo indica Mié (2006) la materia es un principio constitutivo no

[10] Véase por ejemplo *Metafísica* I y VII.

accidental (*Física* 191a11, a9-11) en la medida en que guarda relación con la forma (p. 79 ss). En cuanto a la forma, desde la perspectiva aristotélica, tiene la particularidad de:

1) ser eterna, razón por la cual no está sujeta a generación y corrupción;[11]

2) ser la esencia o configuración de las entidades sensibles, motivo por el cual es su principio de determinación.

Y asociado con esto: la forma es calificada también:

3) como aquello que es naturaleza en sentido estricto y, por lo tanto, origen de movimiento, en tanto, que la generación es el proceso de determinación de una materia informe.

Analizaremos muy suciamente estas tres características, teniendo en cuenta de que, en función de que los ítems 2 y 3 están asociados, serán trabajados en forma conjunta:

2.1. Ser eterna

Un modo interesante de analizar esta característica es hacerlo a la luz de la sistematización de la aporía octava (*Metafísica* III 4). Al formular esta aporía, Aristóteles cuestiona si existe algo además de las cosas sensibles, ya que la negación de esta hipótesis implica admitir dos consecuencias inaceptables: la primera es que no sería posible la ciencia, salvo que se identifique el conocimiento con la sensación. La segunda consecuencia es que no habría generación y, por lo tanto, tampoco existiría lo sensible.

Según Aristóteles, lo sensible se genera y corrompe, razón por la cual debe haber algo ingenerado, a través de lo cual la génesis sea posible. [12] Esto último se identifica con la forma y la materia, esto es, con la configuración conceptual y el substrato de la cosa. Dado que la existencia de lo sensible es una evidencia, debemos presuponer la existencia de estos dos principios causales- el formal y el material- para no caer en una contradicción con las premisas anteriormente expuestas, que conduce a la negación de lo sensible mismo.[13] Estos dos principios deben ser eternos, pues caso contrario, requerirían de algo más para ser, razón por la cual no podrían ser verdaderos principios. La particularidad es que es que ambos principios, pero

[11] La materia en tanto principio también debe ser eterna, pues en toda generación debe haber algo que subyazca (*Física* I 7), no obstante, es dependiente ontológicamente de la forma, razón por la cual, como lo indica Mie (2006), es principio en sentido derivado.

[12] *Física* I 7, 190b 16-20. En *Física* I 8 191a 30- 31: "por cierto, lo que es no se genera – pues ya era- y a partir de lo que no es tampoco podría generarse nada, ya que es necesario que haya un sustrato".

[13] Véase *Metafísica* VII 8.

prioritariamente la forma, son naturaleza, razón por la cual su postulación hace posible el estudio de la *phýsis*.

2.2. ser principio de terminación y naturaleza en sentido estricto

Si bien es una obra escasamente trabajada, especialmente porque se ha dudado de su procedencia, en *Los problemas*, al referirse a la esencia o principio que determina el comportamiento de algo, Aristóteles suele utilizar el término *Phýsis*. En esta obra, Aristóteles se cuestiona:

> ¿Por qué, si de nuestro esperma nace un ser vivo, este es nuestro descendiente, pero si se forma de cualquier otra cosa, parte o secreción, no es nuestro? Pues nacen muchos seres de las sustancias putrefactas, igual que del esperma. Entonces, ¿por qué, si ese ser es igual que nosotros, es nuestro, pero si es diferente, no? (*Los problemas* IV 13 878a1-6)

La respuesta a esto aparece unas líneas más abajo:

> Pues no es lo mismo ser una parte de algo que ser ajeno a eso, o ser otra cosa diferente o ser dañino. Las secreciones y las putrefacciones no son nuestras, sino que son otra cosa diferente y ajena a nuestra naturaleza. Pues no todo lo que se forma en el cuerpo hay que considerarlo del cuerpo, ya que también se forman tumores, que se eliminan y expulsan. Y en general, todo lo que es contra la naturaleza, es ajeno; pero muchas cosas, incluso de las que se originan en nosotros, son contra la naturaleza.

La cuestión que atraviesa este pasaje es el de la generación de la descendencia de un ser humano a partir de otro y su contraposición con la generación espontánea. En el segundo pasaje citado, el término aparece usado dos veces: la primera para referirse a algo intrínsecamente nuestro y la segunda para marcar lo opuesto. Allí intenta establecer que el cuerpo "genera" determinados fluidos o incluso tumores, que no pueden considerarse como "propios", en virtud de que no tienen ninguna relación con lo que somos esencialmente, sino que incluso atenta contra si integridad (tal es el caso de los fenómenos infecciosos, que Aristóteles llama putrefacción, o los tumores). El esperma es una secreción que a traviesa un proceso de cocción y que tiene la particularidad de que "proporciona la forma (εἶδος) y el principio del movimiento" (τὰ ἠρχὴ τῆς κινήσεως), en el proceso de generación de un nuevo ser vivo (*Reproducción de los animales* I, 729a10). En *Los problemas* IV 13 878a30, Aristóteles dirá que no es todavía la *phýsis* de la cosa, sino solo una parte suya, aquella que "está en condiciones de formar a partir de sí un ser parecido a nosotros". El esperma es aquello que trasmite la configuración conceptual o esencia

de la entidad sensible, esto es, su principio de determinación. En función de esto, el término *phýsis* parece ser empleado para referir al principio de determinación de la entidad: la forma.

En la cuestión 12 de la misma sección de *los problemas*, Aristóteles se cuestiona por qué la sudoración de los individuos varia, cuando comienza el período reproductivo de un individuo, respecto de su niñez.[14] En este pasaje, nuevamente el término "naturaleza" es usado para aludir a aquello que determina esencialmente una entidad o fenómeno, a la vez que, permite dar una explicación satisfactoria de él. Por tal motivo, El sentido del término parece ser el de esencia. Con él, Aristóteles estaría indicando que, si la esencia del sudor es de tal modo, es natural que en un determinado momento de la vida de un individuo se manifieste de una determinada manera y no de otra.

Según Naddaf (2005), un análisis preliminar del empleo de este término phýsis en la antigüedad sugiere que en la *Odisea* (V 212-213), *phýsis* aparece como sinónimo de *eidós* y *morphé* (p. 23). Citando a Benveniste, Naddaf (2005) conjetura que en Homero "*phýsis* se puede definir como 'la realización (completa) del devenir' y, por lo tanto, como 'la naturaleza [de la cosa] tal como se realiza, con todas sus propiedades'" (pp. 23-24). Desde esta perspectiva, mientras *eîdos* y *morphé* \ y *phue* \ designan la forma o la constitución física de una cosa, *phýsis* da cuenta del proceso por el cual el objeto se convierte en lo que es.

Aristóteles claramente retoma este sentido del término. Para Aristóteles, "la naturaleza primera y dicha en sentido propio es la sustancia de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas. En efecto, la materia se dice que es naturaleza porque es capaz de recibir aquella, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella" (*Metafísica* V 5, 1015a 13-17. trad. Calvo Martínez modificada).

De lo presentado hasta aquí se puede inferir que, para Aristóteles, si se quiere tener una auténtica comprensión de las entidades sensibles no hay que estudiarlas a partir de aquellos rasgos particulares, que están sujetas al devenir, esto es, no hay que estudiarlas en su particular contingencia, sino a partir de sus principios. Ahora bien, la naturaleza de los principios propuestos por Aristóteles y analizada más arriba, hace posible calificar al discurso físico como *epistéme*, sin por ello negar la tesis de que el conocimiento es de lo que es. Si volvemos al fragmento de Diógenes de Enoanda, podemos decir que lo que Aristóteles niega es que pueda haber ciencia de la *phýsis*, si, parodiando la octava aporía enunciada en *Metafísica* III 4, se niega que pueda existir algo más además de las entidades sensibles. Ahora bien, la física, en tanto

[14] De modo que, los jugos se cuecen menos, al estar los poros dilatados por causa de la secreción. Así que, los sudores son más salados que los de los niños y huelen peor por la falta de cocción. Y si la naturaleza es de tal modo que el sedimento del sudor tiene un olor desagradable, es más manifiesto en esos casos y sobre todo en esos lugares, como la axila, en donde hay más sudor, y también en otros.

ciencia, no versa sobre los aspectos contingentes de las entidades que estudia, sino sobre sus principios. Quizás esta es la razón por la cual Aristóteles comienza el primer libro de la *Física* declarando que la *epistéme* es el conocimiento de los primeros principios, causas y elementos.

Referencias bibliográficas

Bignone, E. (1973). *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*. La Nuova Italia, 2 vol.

Calvo Martínez, T. (2007). Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas. Gredos.

Candel Sanmartín, M. (1995). Aristóteles*, Tratados de lógica (Órganon)*, tomo II introducción, traducción y notas. Gredos.

Candel Sanmartín, M., (1988) Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, tomo I introducción, traducción y notas. Gredos.

Chichi, G. (1997). Opinión mayoritaria '*éndoxon*' y verdad en el diálogo aristotélico. *Revista de Filosofía y Teoría Política,* no. 31-32, p. 64-75.

Echandía, G. (1995). Aristóteles*, Física*. Introducción, traducción y notas. Gredos.

Gourinat, J. B. (2002). Diálogo y Dialéctica en los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. *Anuario Filosófico*, n° 35, pp. 463-495.

Mié, F. (2006). Persistencia y continuidad del sustrato material en la *Física* de Aristóteles. *Tópicos*, N° 30 bis, pp. 69-100.

Mié, F. (2013). Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de los *éndoxa* en la ciencia natural, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46, pp. 211-234.

Nadaff, G. (1992). *L'origine Et l'Évolution du Concept Grec de Phýsis.* The Edwin Mellen Press.

Owen, G. E. L (1961). Tithénai tà phainómena. En Mansion, S. (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*. Éditeur Béatrice Nauwelaerts, pp. 83-103.

Pizarro Herrmann A., (2012). *Εἶδος* e *ἰδέα* en el Corpus Hippocraticum y sus antecedentes históricos. *Aporía Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* Nº 4 (2012), pp. 79-100.

Renon, L. V. (1998). Aristotle's *Endoxa* and Plausible Argumentation. *Argumentation* 1, pp. 95–113.

Rose, V. (1966) [1886]. *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Teubner.

Ross, W. D. (1964). *Aristotelis Dialogorum Fragmenta.* Clarendon Press.

Sánchez-Escariche, E. J. (2000). Aristóteles*, Partes de los animales*. Introducción, traducción y notas. Gredos.

Sánchez Millan, E. (2004). Aristóteles*, Los problemas*. Introducción, traducción y notas. Gredos.

Seggiaro, C. (2016). El uso de las opiniones de los predecesores en *Sobre la Filosofía Revista de Filosofía y Teoría política*, pp.1-24.

Untersteiner M. (1963). Aristotele, *Della filosofia*, Introduccione traduzione e commento esegetico. Edizioni di Storia e Letteratura.

Vallejo Campos, A. (2005). Aristóteles, *Fragmentos*. Introducción. Traducción y notas. Gredos.

Zanatta, M. (2008). Aristotele, *I Dialoghi*. introduzione, traduzione e commento. Biblioteca Universitaria Rizzoli.

Necesidad y azar en *Di 9*: los compromisos ontológicos de la teoría aristotélica de la verdad

Diego Tabakian (UBA-USal)

Resumen: El capítulo 9 de *Sobre la Interpretación* de Aristóteles ha sido objeto de múltiples discusiones interpretativas: en efecto, otros filósofos, comentadores y especialistas han discutido desde los principios lógicos involucrados en la argumentación hasta la concepción aristotélica del tiempo y la necesidad. En la presente comunicación, nos proponemos dilucidar los compromisos físico-ontológicos de la teoría aristotélica de verdad a partir del análisis del problema del valor de verdad de los enunciados sobre futuros contingentes. Abordaremos *DI* 9 a partir de las nociones de "causa", "naturaleza" y "azar" tal como son conceptualizadas en *Phys* II. 1, 8, 9 y *Metaph.* V. 5 y VI. 3. Entendemos que la dificultosa reconstrucción de los argumentos allí formulados se debe a que Aristóteles no es explícito acerca de la concepción determinista contra la que discute. Debemos remitirnos a dichos tratados para entender la argumentación determinista y la crítica aristotélica a esta posición.
Palabras Clave: determinismo, fatalismo, verdad, Aristóteles.

En *DI* 9 (18ª26-34) el Estagirita se pregunta si los enunciados que refieren a hechos particulares en el futuro son verdaderos o falsos (o escapan a esta alternativa, como sostienen algunos intérpretes en diferentes variantes[1]). Aristóteles contrasta las predicciones con los enunciados sobre el pasado y el presente, que necesariamente cumplen con el Principio de Bivalencia (PB): todo enunciado es o bien verdadero, o bien falso. Siguiendo a Whitaker (1996), podemos afirmar que el filósofo plantea el problema sobre los enunciados futuros a partir de la

[1] Entre los intérpretes y comentadores se suele denominar "interpretación tradicional" a un conjunto variado de lecturas que comparten la reconstrucción de la argumentación fatalista o la refutación aristotélica de dicha posición. En *DI* 9, el fatalismo argumenta el pasaje de la verdad a la necesidad partiendo del Principio de Bivalencia (PB) y, según la interpretación tradicional, Aristóteles habría considerado que se trata de una argumentación válida pero débil. Si consideramos que las predicciones cumplen con PB, entonces la verdad de un enunciado sobre el futuro implica la necesidad de que tenga lugar el hecho predicho. De acuerdo con la interpretación tradicional, el Estagirita refutar el fatalismo al rechazar la vigencia del PB respecto de las predicciones. En otras palabras, para refutar la necesidad de los eventos futuros, debe negarse que las predicciones sean ya verdaderas o falsas antes de que tenga lugar el evento enunciado. De acuerdo con el testimonio de Simplicio, los peripatéticos sostuvieron la interpretación tradicional y también, de acuerdo con Boecio, los estoicos (Sorabji, 1980: 92). Algunos filósofos y comentadores de Aristóteles (como Epicúreo, Nicóstrato y Alejandro de Afrodisia) sostuvieron esta lectura porque, argüían, era el único modo de evitar el determinismo, mientras que otros (como Crisipo de Solos y Cicerón) rechazaron esta posición. Entre los especialistas modernos, podemos destacar a Ackrill (1963), Sorabji (1980) y R. Gaskin (1995). *Cfr*. nota 4.

Regla de Pares Contradictorios (RPC)[2]: en un par contradictorio de enunciados (por ejemplo, mañana habrá una batalla naval o mañana no habrá una batalla naval), es necesario que uno sea verdadero y el otro falso. La teoría aristotélica de la verdad[3] implica una correlatividad: si el enunciado es verdadero, entonces necesariamente tiene lugar aquello que expresa e, inversamente, si tiene lugar lo expresado por el enunciado, este es verdadero[4]. La falsedad se da en el caso contrario. La RPC se funda en la dependencia del valor de verdad de las proposiciones respecto de sus objetos: una afirmación y su negación no pueden ser ambas verdaderas (o ambas falsas) porque no existe un objeto o un hecho en el plano ontológico que haga simultáneamente verdaderos o falsos ambos enunciados. La argumentación determinista parte precisamente de estos supuestos:

> De tal modo que se hace necesario que, o bien la afirmación, o bien la negación, sea verdadera. De lo que se sigue que nada existe ni acontece -ni existirá o no existirá-, ni por casualidad, ni de uno u otro modo al azar, sino que absolutamente todo se da por necesidad, y no de una u otra manera (pues o bien el que afirma, o bien el que niega, dice la verdad. Pues de lo contrario todo podría igualmente haber ocurrido o no haber ocurrido, ya que lo que puede darse de una u otra manera al azar no es ni será más bien de un modo o del otro." (18b4-9). (Trad. Mittelman J. (2009), Bueno Aires, Losada).

En otras palabras, la verdad de un enunciado implica la necesidad de que un evento (o un objeto compuesto) tenga lugar (o no tenga lugar) en el plano ontológico. De acuerdo con la definición principal de "necesidad" de *Metaph*. V. 5, es necesario aquello que no puede ser de otro modo que como es (1015a33-6). Por lo tanto, aquello que es necesario excluye la causalidad accidental y el azar, los cuales se caracterizan por la contingencia y la variabilidad.

Entre los especialistas se discute si la posición contra la cual Aristóteles discute se enmarca en el fatalismo (la concepción según la cual la verdad de un enunciado implica la necesidad de su

---

[2] Whitaker (1996:111-12) rechaza la interpretación tradicional al negar que el fatalismo base su argumentación en el PB. Para el autor, el adversario fatalista sostiene la validez irrestricta de la RPC, por lo que su refutación consiste en la negación de la validez de la regla respecto de las predicciones.

[3] Byrd (2010) propone una "lectura semántica" de la interpretación tradicional: la teoría aristotélica de la verdad implica la correspondencia entre enunciados y estados de cosas, en la cual lo representado (que oficia de *truthmaker*) determina las condiciones veritativas de lo enunciado. El PB es una consecuencia directa de la teoría adecuacionista de la verdad, pero Aristóteles lo rechaza porque los enunciados sobre futuros contingentes no son aún verdaderos o falsos, es decir, dependen de un *truthmaker* que aún no existe -lo cual equivale a decir que el enunciado carece de condiciones veritativas. Aristóteles acepta la inferencia fatalista porque, si existiese el evento futuro, este determinaría el valor de verdad del enunciado, es decir, su valor de verdad sería necesario.

[4] Podemos distinguir dos variantes en el rechazo al PB: considerar que las predicciones no tienen valor de verdad en absoluto (M. Kenale, 1962), o que esta indeterminación (o "neutralidad") sea considerada en sí misma un tercer valor de verdad (J. Lukasiewiccz, 1920 y 1965, y A. N. Prior 1957).

referente) o el determinismo causal (la tesis que establece que todo evento se encuentra causalmente determinado)[5]. Para encontrar una respuesta a esta disyuntiva, basta con leer estos pasajes a la luz de la crítica aristotélica a la filosofía atomista en *Phys*. II. 8. Sostendremos que la posición fatalista en *DI* 9 *supone* una concepción determinista: puesto que todos los fenómenos son producto de causas *per se*, todo ocurre por necesidad, y no puede verse modificada la cadena causal de fenómenos en ningún momento del tiempo. En suma, la argumentación determinista puede resumirse del siguiente modo: el PB y la RPC tiene validez irrestricta si los hechos futuros se encuentran determinados (son producto de causas inmodificables).

En *Phys* II. 8 el Estagirita atribuye a Demócrito la concepción que identifica al azar con una causa que carece de finalidad., es decir, la necesidad ciega que resulta de la composición atómico-material de los objetos. En otras palabras, el azar se identifica con la necesidad porque carece propósito alguno y es el resultado de una causalidad mecánica[6].

E objetivo de la crítica aristotélica es mostrar, por un lado, que lo necesario y lo azaroso se distinguen tanto real como conceptualmente y, por el otro, mostrar que rigen diferentes ámbitos. Aristóteles no objeta los conceptos de necesidad y de azar, sino que los delimita y los reinterpreta de acuerdo con su concepción teleológica de la naturaleza: en el ámbito sublunar los procesos naturales no son necesarios sino regulares (admitiendo excepciones, es decir, el azar). La razón de ello es que las entidades sensibles se encuentran compuestas de forma y materia corruptible: la forma se identifica con el fin y la materia con el medio para su realización (II.8 199a6-31, 199b16-17, II.9 200a25-36). En el proceso teleológico la materia es necesaria sólo en cuanto medio para realizar fin al que tiende dicho proceso, esto es, la forma. Se trata de la llamada "necesidad hipotética": es necesario algo sin lo cual el bien no puede realizarse (*Metaph*. 1015a2). En otras palabras, en los procesos naturales la forma actúa como causa final: su realización implica la necesidad de determinados materiales. Desde el punto de vista del fin, la materia es condición necesaria para la realización de la forma: esta existe en tanto medio e instrumento para

---

[5] Como exponentes de una línea ¨fatalista¨, dentro de la interpretación tradicional, podemos señalar a Kenale (1962), Sorabji (1980) y Byrd (2010), y en la línea no tradicional a Fine (1984) y Jones (2010). En contraposición, podemos hablar de una "interpretación causal" sostenida por algunos especialistas -Bäck (1992), Von Wright (1984) y White (1981). La argumentación determinista sostiene la inmutabilidad de los estados de cosas pasados y presentes porque estos ofician de *truthmakers* de los enunciados sobre el futuro. Si los estados de cosas pasado y futuros constituyen la causa de los eventos futuros -no pudiendo ocurrir las cosas de otro modo-, entonces estos presentan las condiciones veritativas de las predicciones.

[6] Aristóteles también atribuye a Demócrito otra visión diferente del azar, de acuerdo con la cual, este se identifica con la ausencia de una causa determinada, por lo que resulta una noción incompatible con la causalidad. Lo azaroso es inexplicable, mientras que la causalidad implica la posibilidad de remontarse a principios explicativos y a la causa de los fenómenos. *Cfr*. Rossi, 2011:98-116.

la realización de la forma-fin[7]. Sin embargo, la materia posee sus propias tendencias naturales que producen algunos procesos específicos en los compuestos sensibles, tales como el decaimiento y la corrupción[8].

A diferencia del ámbito sublunar, en el ámbito supralunar (el primer motor inmóvil y los astros) rige la necesidad absoluta porque el movimiento no se encuentra nunca impedido de alcanzar su finalidad en virtud de la ausencia de materia o la incorruptibilidad material.

En *Phys*. II 8 Aristóteles argumenta contra Empédocles que la presencia de determinadas partes en los animales y el crecimiento de las plantas no tienen por causa el azar sino cierta finalidad. En esta línea, la forma explica la regularidad en los procesos naturales, mientras que la materia daría cuenta de la excepcionalidad de ciertos fenómenos.

> son por naturaleza todas aquellas cosas que se mueven continuamente en virtud de un principio inmanente y se dirigen a un fin. Y cada uno de estos principios produce un fin diferente para cada cosa (...) Y cuando esto se produce siempre o la mayor parte de las veces no es por accidente ni por azar. En los entes naturales, en cambio, siempre es así si nada lo impide. (199b15-25).

El fenómeno del movimiento de las entidades naturales no pueden explicarse recurriendo al azar porque posee regularidad, la cual no sólo es incompatible con la causalidad accidental sino que presupone, sostiene el Estagirita, la referencia a una causa final (el término final del proceso): de no mediar interferencias, las entidades naturales experimentarán procesos de cambio que tienden a la realización de su propio bien, es decir, de su naturaleza entendida como forma.

Puesto que de hecho ocurren en la naturaleza fenómenos excepcionales (producto de causas accidentales), los procesos naturales no ocurren ni arriban siempre al mismo resultado, constituyen lo que se da en "la mayor parte de las veces".

En *Metaph*. VI. 3, Aristóteles expone la incompatibilidad del determinismo con la causalidad accidental (1027a29-32): si la generación y la corrupción tuvieran únicamente causas *per se*, todo ocurriría por necesidad. Si este fuera el caso, podríamos retroceder eslabón por eslabón en la cadena causal hasta llegar a la causa que produjo el fenómeno presente. Del mismo modo, podríamos inferir de los hechos pasados la necesidad de los hechos futuros. Sin embargo, si retrocedemos al pasado en la cadena causal, nos detendremos forzosamente en algún punto en una causa accidental, cuyos efectos son impredecibles y contingentes (Dudley, 2013:). Del mismo

---

[7] *Cfr*. Rossi: 2011:74-80.

[8] En los compuestos hylemórficos la materia es responsable de los procesos de cambio que escapan a la causalidad formal y final y, por ende, a la regularidad.

modo, no es posible hacer predicciones porque no está determinada la ocurrencia de los eventos en el futuro, puesto que sus causas son contingentes (1027a32-b14). El futuro no puede predecirse porque la cadena causal no involucra únicamente causas *per se s*ino también causas accidentales, de allí que los eventos futuros sean indeterminados. En suma, las causas accidentales introducen la contingencia en la cadena de causas necesarias al constituir el punto de partida de aquello que puede ser de un modo u otro. Recordemos que el carácter accidental de la causa implica que su efecto no se sigue necesariamente de ella, sino contingentemente, y en virtud de otras coincidencias causales.

La causalidad de los fenómenos azarosos presuponen un trasfondo teleológico: puesto que la regularidad de los procesos tiende a un fin, lo inesperado e irregular consiste en que no se arribe a dicho fin. En otras palabras, lo azaroso tiene una causa *per se* que tiende a un fin regular y esperable pero que, al sufrir la interferencia causal de causas accidentales, cambia su resultado por otro irregular e inesperado.

Regresando a *DI* 9, podemos comprobar la razón por la cual el Estagirita compara los enunciados verdaderos sobre el pasado y el presente con los enunciados verdaderos sobre el futuro: en el primer caso, la causa de la verdad del enunciado es un hecho que es necesario, es decir, inmodificable; mientras que en el segundo, el correlato del enunciado aún no ha ocurrido y es contingente. La verdad no implica necesidad en el caso de enunciados sobre hechos futuros pero sí en el caso de los enunciados sobre eventos pasados y presentes. La necesidad de un evento en virtud de sus causas sólo se cumple para el caso de lo pasado y lo presente, pero no para el futuro. No obstante, analicemos la objeción determinista en *DI* 9:

> Además, si algo es blanco ahora, era verdad decir antes que ese algo será blanco, de modo que siempre fue verdad afirmar, de cualquiera de los acontecimientos pretéritos que ocurrirá. Pero si siempre fue verdad decir que un evento es o será, éste no podía ocurrir ni dejar de ocurrir en el futuro. Es imposible que no ocurra aquello que no puede no ocurrir y es necesario que ocurra lo que es imposible que no ocurra. En consecuencia, todo lo que ha de ocurrir ocurre necesariamente; de lo que se sigue que nada acontecerá ni de uno u otro modo al azar, ni por casualidad (ya que si ocurre por azar, no ocurre por necesidad) (18b9-16).

El argumento determinista que Aristóteles expone podría resumirse del siguiente modo: si el pasado es necesario, y las predicciones hechas en ese tiempo pretérito son verdaderas, entonces el futuro no podía ocurrir de otra manera. Por lo tanto, si el enunciado era *necesariamente* verdadero ya en el pasado, el futuro se encuentre determinado.

Para comprender la función del PB y de a RPC en la argumentación del adversario determinista es importante tener en cuenta que en el pensamiento aristotélico los principios lógicos no se encuentran desprovistos de compromisos ontológicos. En *Metaph*. IV, por ejemplo, Aristóteles sostiene que el PNC tiene validez en el plano lógico-discursivo porque tiene por fundamento un plano ontológico que excluye la posibilidad de la contradicción. Del mismo modo, podríamos afirmar que la RPC y el PB se encuentran sujetos a las limitaciones que impone el plano ontológico. El adversario aplica dichos principios de forma irrestricta a las predicciones si es necesario que todo enunciado sea verdadero o sea falso (PB), y si es necesario que enunciados contradictorios tengan valores de verdad opuestos (RPC), entonces siempre fue verdadero (o falso) afirmar de los eventos futuros que ocurrían (o no ocurrirían) (18b26-32).

La contra-argumentación aristotélica consiste en señalar que dichos principios tienen plena vigencia en lo que respecta a los enunciados sobre el presente y el pasado pero no se aplican a las predicciones. Si los hechos pasados y presentes ya fueron causados, entonces son inmodificables y, por ende, el valor de verdad de los enunciados sobre ellos ya se encuentra determinado. Por el contrario, los enunciados sobre el futuro son indeterminados[9]: se encuentran abiertos[10] en sus posibilidades de causación (admiten la intervención de la causalidad accidental y, por ende, la contingencia). En consecuencia, el PB y la RPC no tienen validez respecto de los enunciados sobre el futuro. El Estagirita fundamenta la apertura o la indeterminación del futuro al negar que todas las entidades se encuentren en acto y al afirmar que existe lo potencial (19a8-16).

> En conclusión, dado que las proposiciones son verdaderas según lo sean las cosas, resulta manifiesto que en cuantas cosas sean tales que una u otra de ellas se dé al azar y ambos contrarios sean posibles, es necesario que la contradicción referida a ellas se encuentre en la misma situación. Y esto es precisamente lo que sucede en las cosas que no siempre son o no siempre no son. Pues en éstas, es necesario que una de las dos partes de la contradicción sea verdadera o falsa, pero no ésta o aquélla, sino alguna de las dos al azar y una de ellas resulta

9 Las interpretaciones antirrealistas, por el contrario, consideran que la inferencia de las premisas a la conclusión es válida y, por lo tanto, sostienen que el único modo de refutrar el fatalismo consiste en rechazar el PB como premisa, es decir, en negar que las predicciones tengan valor de verdad. Para esta interpretación, la indeterminación veritativa de los enunciados sobre el futuro se funda en la irrealidad de su objeto. Puesto que el futuro todavía no ha ocurrido, no es real: los eventos futuros llegan ser reales únicamente cuando devienen presente.

10 Para Whitaker (1996: 124-25), no es incompatible sostener que las predicciones poseen valor de verdad y afirmar, a la vez, que se encuentran indeterminadas hasta que ocurra (o no ocurra) el hecho que predicen. La apertura del futuro consiste en el fundamento ontológico que subyace a la imposibilidad de saber de antemano cuál miembro del par contradictorio es verdadero o es falso. La distribución contingente de valores de verdad entre los enunciados que componen el par contradictorio refleja la contingencia de los hechos futuros. Si no se puede asignar verdad y falsedad a los enunciados en cuestión, entonces RPC no se aplica con validez a las predicciones.

> verdadera más bien que la otra, pero no es el caso que ésta sea ya verdadera o falsa. (19a32-39)

De acuerdo con Aristóteles, el ámbito ontológico impone sobre el discurso tanto las condiciones de su valor de verdad, como las condiciones de su modalidad veritativa: si el hecho que describe el enunciado declarativo se encuentra sujeto al azar y a la contingencia, entonces cualquiera de las alternativas del par contradictorio son posibles, por lo que es imposible determinar de antemano su valor de verdad (Whitaker, 2007:135). Por el contrario, si el evento al que refiere el enunciado no se encuentra sujeto a la causalidad accidental, entonces el valor veritativo de los enunciados del par contradictorio es necesario.

En suma, consideramos que Aristóteles rechaza el PB y la RPC en lo que respecta a las predicciones: los enunciados sobre futuros contingentes no son verdaderos ni falsos hasta que su objeto sea eventualmente causado, lo cual invalida el RPC antes que los eventos tengan lugar, pero mantiene su vigencia cuando la predicción se cumple.

Referencias bibliográficas

Ackrill, J. (1963). Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, traducción y comentario. Oxford Clarendon Press.

Anscombe G. E. M. (1956). Aristotle and the Sea Battle. *Mind*, 65, 1-15.

Bäck, A. (1992). Sailing through the sea battle. *Ancient Philosophy*, 12, 133–51.

Byrd, J. (2010). The necessity of tomorrow's sea battle. *The Southern Journal of Philosophy*, 48 (2), 160-76.

Crivelli, P. (2004). *Aristotle on Truth.* Cambridge University Press.

Dudley, J. (2012). *Aristotle's Concept of Chance. Accidents, Cause, Necessity and Determinism*. State University of New York.

Fine, G. (1984). Truth and necessity in De Interpretatione 9. *History of Philosophy Quarterly* 1, 23–47.

Frede, M. (1985), The Sea-Battle Reconsidered: A Defence of the Traditional Interpretation. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 31–87.

Gaskin, R. (1995). *The sea battle and the master argument.* Walter de Gruyter.

Kneale, M. (1962). *The Development of Logic.* Oxford University Press.

Luckasiewicz, J. (1920). "Three-Valued Logic". Ruch Filozoficzny, vol. 5.

Luckasiewicz, J. (1956). *Aristotle's Sylogistic*. Oxford University Press.

McKim V. R. (1972), "Fatalism and the Future: Aristotle's Way Out". *Review of Metaphysics,* 25, 80-111.

Prior, A. N. (1965). *Time and Modality*. Oxford University Press.

Rossi, G. (2011), *El Azar Según Aristóteles. Estructuras De La Causalidad Accidental En Los Procesos Naturales Y Prácticos*, Verlag.

Sorabji, R. (1980), *Necessity, cause, and blame: Perspectives on Aristotle's theory*. Cornell University Press.

Whitaker, C. W. A. (1996), *Aristotle's de interpretatione: contradiction and dialectic*. Oxford Clarendon press.

White, M. J. (1981). *Fatalism and causal determinism*. Philosophical Quarterly 31, 231–41.

Simposio

Las dimensiones económica y cultural de la modernidad global: enfoques desde la teoría crítica

Coordinado por Gonzalo Scivoletto (UNCuyo) y Dante Ramaglia (CONICET-UNCuyo)

La teoría crítica se caracteriza por su particular énfasis en las condiciones de posibilidad de la producción de discursos que pongan en tela de juicio las estructuras de dominación y, al mismo tiempo, en reconstruir las potencialidades emancipadoras. Sin embargo, como se ha puesto en evidencia en los últimos años, la teoría crítica de origen frankfurtiano no ha sabido dar cuenta de la articulación entre modernidad, capitalismo y colonialidad. En sus enfoques "clásicos" la modernidad (europea) es un proceso que solo obedece a una lógica inmanente. Este déficit ha sido cuestionado por filósofos latinoamericanos y también por una nueva generación de teóricos de esta tradición. En efecto, desde fines de los años noventa se han venido configurando nuevas expresiones e intentos de fundamentación de la teoría crítica, inspiradas en la tradición de la Escuela de Frankfurt. Mientras que la "teoría crítica estándar" se había ocupado sobre todo de los efectos distorsivos del capitalismo sobre la cultura (Adorno, Horkheimer) o la democracia (Habermas, Honneth), lo que se plantea en la "nueva" teoría crítica (Jaeggi, Fraser, Jütten, Celikates, entre otros) es una reconfiguración de la esfera económica. Estas variaciones conceptuales constituyen una temática que se propone considerar para contrastar las diferentes versiones y el potencial crítico de acuerdo con contextos históricos singulares que atraviesan a esta tradición intelectual. Igualmente se plantea la posibilidad de una interpretación plural y diversa de la teoría crítica, que no solo supone la recepción del legado frankfurtiano sino direcciones alternativas que ha seguido la reflexión filosófica orientada por un sentido liberador, tal como se ha presentado en el pensamiento crítico latinoamericano. En este sentido, se puede reconocer una serie de propuestas de revisión de la etapa moderna: la reconstrucción teórica e histórica de la noción de sujeto (Roig), el relevamiento del carácter mítico de la razón (Hinkelammert), el cuestionamiento del eurocentrismo y la vinculación constitutiva entre modernidad, capitalismo y colonialismo (Dussel), la significación específica de la cultura moderna en América Latina a partir del concepto de ethos barroco (Echeverría), entre algunas de las principales. En estas indagaciones se encuentran convergencias con la teoría crítica -como es el caso de la denuncia de las patologías y desigualdades sociales derivadas del desarrollo del capitalismo-, pero también revisten su especificidad los problemas que se plantean en el contexto de las relaciones asimétricas entre países centrales y periféricos, que remiten a la necesidad de dar cuenta de los fenómenos de la dependencia y la descolonización.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de María Rita Moreno (CONICET-UNCuyo), Marcos Olalla (CONICET-UNCuyo), Gerardo Oviedo (UBA-UCES), Andrés Pérez (CONICET), Fernando Ramírez (UNCuyo), Dante Ramaglia (CONICET-UNCuyo) y Gonzalo Scivoletto (UNCuyo).

Reificación: alcances y límites de la reformulación de Axel Honneth

Nahuel Alzu (UBA)

Resumen: Sin lugar a duda, reificación (Verdinglichung) ha sido un concepto clave para las elaboraciones de la Teoría crítica ya desde de su utilización por parte de Adorno y Horkheimer en Dialéctica de la Ilustración. Más recientemente, la publicación en 2005 de la obra La reificación del actual director de Instituto de investigación social de Frankfurt, Axel Honneth, ha dado lugar un debate acerca de su reinterpretación de este concepto, que gira en torno al alcance y las limitaciones de éste a la hora de pensar la experiencia de los sujetos en la sociedad contemporánea. El concepto reelaborado por Honneth hace referencia a una "patología social" entendible como un "olvido del reconocimiento" que los individuos pueden presentar en la sociedad contemporánea a partir del hecho de que estos se movilizan principalmente por la búsqueda del beneficio y el cálculo de ganancia; por este motivo, muchas veces las personas terminan por tomar una postura observadora e indolente a la hora de relacionarse con sus pares, de relacionarse con el mundo y de entenderse a sí mismas. Entre las críticas que ha recibido la reformulación honnethiana, algunas de ellas (Chari, 2010; Feenberg, 2011) plantean la necesidad una recuperación del sentido original del concepto, acuñado en 1923 por Georg Lukács en su obra Historia y conciencia de clase. Allí, el filósofo húngaro, utiliza el concepto de reificación para designar al fenómeno propio de las sociedades modernas donde impera el modo de producción mercantil según el cual la comprensión inmediata, práctica y mental que el individuo consigue de la sociedad en la que vive se encuentra condicionada por la estructura de la forma mercancía. En este sentido, las críticas dirigidas a la reelaboración de Honneth mencionadas anteriormente expresan que su enfoque es incompleto por no presentar un análisis de las estructuras fundamentales del capitalismo, sin embargo, sugieren que una complementación de su pensamiento con los desarrollos originales lukácsianos podrían ofrecer una teoría crítica capaz de pensar en profundidad diversas cuestiones sociales y políticas del presente. En este contexto, el presente trabajo tiene por objetivo presentar las dificultades que podemos encontrar en la formulación honnethiana de la reificación, así como también qué tipo de complementación puede recibir de parte de la formulación original de Lukács para poder pensar diversas problemáticas de las experiencias subjetivas en la sociedad contemporánea.

1. Introducción

Sin lugar a duda, el concepto de reificación (*Verdinglichung*) ha sido clave para las elaboraciones de la Teoría Crítica ya desde de su recuperación por parte de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Más recientemente, la publicación en 2005 de la obra *La reificación* del entonces director de Instituto de investigación social de Frankfurt, Axel Honneth, ha dado lugar a un debate acerca de su reinterpretación de este concepto, que gira en torno a su alcance y a sus limitaciones a la hora de pensar la experiencia intersubjetiva en la sociedad contemporánea. Entre las críticas que ha recibido la reformulación honnethiana, algunas de ellas (Chari, 2010; Feenberg, 2011) plantean la necesidad de una recuperación de ciertos aspectos del sentido original del término "reificación", acuñado en 1923 por Georg Lukács en su obra *Historia y conciencia de clase*. Allí, el filósofo húngaro, utiliza este concepto en un sentido históricamente determinado, en referencia a un proceso propio de las sociedades regidas por el modo capitalista de producción fundado en el intercambio de mercancías. En este sentido,

las críticas dirigidas a la reelaboración de Honneth expresan que su enfoque es incompleto por no presentar un análisis de las estructuras fundamentales del capitalismo, sin embargo, sugieren que una complementación de su pensamiento con los desarrollos originales lukácsianos podrían ofrecer una teoría crítica capaz de pensar en profundidad diversas cuestiones sociales y políticas del presente. En este contexto, el presente trabajo tiene por objetivo presentar las dificultades que podemos encontrar en la formulación honnethiana de la reificación, así como también qué tipo de complementación puede recibir de parte de la formulación original de Lukács para poder pensar diversas problemáticas de las experiencias subjetivas en la sociedad contemporánea.

2. Axel Honneth y la recuperación del concepto de reificación: para una actualización de la Teoría Crítica

Para comenzar a analizar la recuperación del concepto de reificación por Axel Honneth vale la pena determinar el lugar que ocupa dentro del proyecto filosófico del pensador alemán. En líneas generales, podemos entroncar gran parte de su producción dentro de lo que el autor denomina "filosofía social". Esta área de la filosofía práctica se distingue de la filosofía política por ir más allá de la búsqueda de un criterio de legitimidad político moral de las formas de vida sociales, para ocuparse de "determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones sociales desatinadas o trastornos, es decir, como 'patologías de lo social'" (Honneth, 2009a, p. 53). Sin embargo, si bien estas patologías van más allá de la infracción de un principio de justicia (Honneth, 2009a, p.103) -y en este sentido su análisis excede el campo de la filosofía política-, la filosofía social requiere un horizonte normativo, ético, para pensar la "normalidad de una sociedad" o, en palabras del pensador alemán, "las condiciones que permiten a sus integrantes una forma no distorsionada de autorrealización" (Honneth, 2009a, p. 103). Esta idea ética de normalidad social es lo que Honneth llama "una vida atinada (*ein gelingendes Leben*)" (Honneth, 2009a, p. 104) y es la base para poder diagnosticar las patologías sociales: "aquellos procesos de evolución social que deben entenderse como un perjuicio a las posibilidades de llevar una 'vida buena' entre los integrantes de una sociedad" (Honneth, 2009a, p. 53).

En tanto Honneth se asume heredero de la *Teoría Crítica*[1], el análisis de los obstáculos estructurales de los individuos para alcanzar una vida atinada es una parte fundamental de su

[1] El análisis de la sociedad de los miembros de la denominada *Teoría crítica* se caracterizó, a juicio de Honneth, por ser principalmente un análisis de la negatividad social que superó la restricción del pensarla en términos de justicia social y supo medirla "en sentido amplio" como lesiones de las condiciones de la vida buena o lograda (Honneth, 2009b, p. 30).

empresa filosófica; en este sentido, el concepto de reificación es tomando justamente como expresión de una de las "patologías sociales"[2] de la sociedad contemporánea, fenómenos que el pensador alemán se propone analizar (Honneth, 2009a, p. 103). De esta forma, a través de la recuperación de elementos del análisis original de Lukács, Honneth plantea que en las sociedades modernas se fomenta una "postura" (*Haltung*) o "forma de conducta" (*Verhalten*) (Honneth, 2007, p. 31) por la cual los individuos tienden a relacionarse con los elementos de su entorno desde "el punto de vista del beneficio que podrían producirles para sus cálculos de ganancias egocéntricos" (Honneth, 2007, p. 24). Para ello, los individuos requieren una actitud objetiva y desapasionada, que les permita aprovechar las propiedades cuantitativas de los diversos elementos de su entorno con el fin de obtener un esperado beneficio; esta perspectiva termina por arraigarse al volverse un hábito y cristaliza así como una "segunda naturaleza" (Honneth, 2007, p.31) que penetra en el modo de vida de los sujetos y los lleva a tener una conducta contemplativa, observadora e indolente -no afectada emocionalmente- (Honneth, 2007, p. 29) a la hora de relacionarse con las cosas, las otras personas y consigo mismos. Esta actitud reificante se distingue tanto de cualquier tipo de "error cognitivo", como de cualquier conducta "errada moralmente" (Honneth, 2007, p. 31), pues a lo que hace referencia Honneth es a una "forma de praxis fallida o desfigurada" (Honneth, 2007, p. 32); por este motivo, la teoría exige como contrapartida la caracterización de una praxis humana verdadera, no afectada.

En este punto Honneth plantea que, tras la postulación idealista explícita de una práctica en la que coinciden sujeto y objeto, subyace en el texto lukácsiano otro concepto de praxis verdadera, vinculada a las cualidades de implicación e interés que son destruidas por la reificación, una idea de praxis original "en la que el hombre adopta una relación de implicación respecto de sí mismo y de su entorno" (Honneth, 2007, p. 35). Este tipo de "compromiso existencial" (Honneth, 2007, p. 38) que Honneth vincula a las ideas de "cura" (*Sorge*) heideggeriana y de "compromiso práctico" de John Dewey, trasciende la denominada "perspectiva participativa"[3] habermasiana (Honneth, 2007, p. 50) pues es presentado en un plano

[2] En este punto discrepo de interpretaciones que entienden la reformulación de Honneth del concepto de reificación -particularmente por la noción de "reconocimiento existencial" asociado a él- como parte de una empresa que busca elaborar una crítica propia de la racionalidad instrumental (Basaure, 2011) tal como lo hicieron los diversos exponentes de la Teoría Crítica. Si bien considero que en el pensamiento de Honneth existen los elementos para la elaboración de tal crítica, entiendo que el filósofo alemán emplea este concepto principalmente con el objetivo de analizar las patologías sociales que impiden la autorrealización personal de los individuos.

[3] Recordemos que la propuesta habermasiana del paradigma de la acción comunicativa designa "la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden sobre algo" (Habermas, 1986, p. 499), orientada a "un proceso recíproco de convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes a base de una *motivación por razones*" (Habermas, 1986, p. 500). De esta forma, Habermas plantea que mediante la participación de todos los individuos en este proceso se podría llegar a elaborar una voluntad común que permita guiar el proceso de reproducción de la vida social democráticamente.

previo al acuerdo intersubjetivo fundado en la comprensión de las razones que motivan la acción de los sujetos; incluso se muestra previo al conocimiento de los objetos dados intersubjetivamente (Honneth, 2007, p. 70). Así, el tipo de praxis normativa de la crítica a la reificación se funda en una forma original de relación con el mundo, de *reconocimiento*[4], que consiste en una valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia (Honneth, 2007, p. 56) y que precede a todas las demás actitudes de los sujetos para con su entorno y para consigo mismos, pues antecede a todo pensar objetivador y por ende, a todo conocimiento (Honneth, 2007, p. 51).

Ahora bien, a diferencia de lo que parece desprenderse de la obra lukácsiana, Honneth se resiste a considerar como reificación cualquier neutralización de ese reconocimiento originario; pues si esto fuera así, todo proceso social que demandara una objetivación o una conducta observadora sería una reificación (Honneth, 2007, p. 88). En este sentido, el concepto es reformulado como un "olvido del reconocimiento" según el cual el conocer o la "conducta observadora" es considerada autárquica de las condiciones no epistémicas que le subyacen, es decir, es ajena a ese reconocimiento que precede a cualquier actitud del sujeto para con su entorno o para consigo mismo (Honneth, 2007, p. 91). A la vez, esta nueva concepción de la reificación es determinada en tres planos. En el plano intersubjetivo la reificación es definida como la negación de una predisposición o implicación hacia los otros que permite estar afectados por ellos y así "entender las manifestaciones de la conducta de otras personas como requerimientos a reaccionar por parte de nosotros" (Honneth, 2007, p. 94); en el plano de la relación con la objetividad, es entendida como la incapacidad para reconocer afectivamente aspectos adicionales de sentido que un objeto puede tener para otras personas (Honneth, 2007, p. 103); y, finalmente, en el plano de la relación de los sujetos para consigo mismos, la reificación es entendida como la negación de que los propios deseos y sensaciones son dignos de ser articulados (Honneth, 2007, p. 126). En este punto, debemos resaltar que, si bien Honneth reconoce la presencia de fuentes sociales de la reificación que exceden la conducta de los individuos particulares -pues destaca la necesidad de identificar estructuras sociales y prácticas

[4] Este sentido de reconocimiento "existencial" debe ser interpretado incluso como una condición previa a los patrones de reconocimiento intersubjetivo expresados en la tripartición entre relaciones primarias -lazos afectivos de amor y amistad-, relaciones de derecho y valoración social, tal como fue presentada por el autor en *La lucha por el reconocimiento*. Cf. Honneth, 1999.

que promueven o dan lugar a este tipo de reificaciones[5] (Honneth, 2007, p. 130)- su análisis toma distancia de la tesis básica de Lukács según la cual el origen de la reificación es la presencia que tiene la estructura de la forma mercancía como "forma de objetividad" (*Gegenständlichskeitform*) de la sociedad capitalista. Precisamente, en esta toma de distancia se fundamentan algunas de las críticas que han surgido en los últimos años a la interpretación honnethiana de la reificación.

3. Una crítica lukácsiana de la actualización de Axel Honneth

En primer lugar, podemos decir que, según el análisis original lukácsiano, es la particularidad histórica de la sociedad capitalista -el hecho de que el intercambio mercantil se presente como el metabolismo social- lo que conlleva a que la forma mercancía, en vez de limitarse a enlazar los procesos orientados a la producción económica, "penetre en todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen y semejanza" (Lukács, 2013, p. 189). La reificación, se presenta para Lukács como un fenómeno históricamente determinado, a través del cual el fetichismo propio de la producción mercantil[6], analizado por Marx en el primer tomo de *El capital*, trasciende las barreras de lo económico y estructura las categorías a través de las cuales los individuos comprenden su realidad inmediata, práctica y mental: en el análisis lukácsiano las categorías económicas se presentan como formas explícitas del ser, determinaciones de existencia (Arato y Breines, 1986, p. 183). Se constituyen así las formas estructurales que mediatizan el enfrentamiento del hombre con su entorno y determinan la objetividad tanto de su vida interior como exterior (Lukács, 2013, p. 276). Los procesos y las relaciones sociales se presentan como "cosas" que establecen relaciones entre sí y constituyen sistemas cerrados con sus propias leyes que parecen funcionar con una autonomía tal que se contraponen a los hombres como poderes autónomos e invencibles (Lukács, 2013, p. 191);

[5] Honneth piensa particularmente en aquellas prácticas en las que la observación del otro se ha convertido en un fin en sí mismo tan intensivamente que toda conciencia del reconocimiento previo se extingue (Honneth, 2007, p. 137), así como en los sistemas de convicciones que pueden guiar los actos de sujetos de manera tal que impliquen una negación posterior de aquel reconocimiento (Honneth, 2007, p. 137), por ejemplo, a través de la adopción de perspectivas o ideologías que impliquen ciertas tipificaciones reificantes de grupos sociales (Honneth, 2007: 140). Sin embargo, también tiene en cuenta las prácticas sociales institucionalizadas -como los esquemas de entrevistas de empleo o la búsqueda de pareja por internet- que fomentan la reificación en el plano de la relación de los sujetos consigo mismos, de manera tal que estos se perciben a sí mismos como depositarios de objetos psíquicos a ser observados o producidos (Honneth, 2007, p. 143).

[6] Según el análisis marxiano, el hecho de que en el modo de producción mercantil los productores privados ejerzan su trabajo independientemente los unos de los otros y entren en contacto recién en el momento del intercambio de sus productos, conlleva a que sus trabajos no se les presenten como partes del trabajo social total, sino hasta el momento del intercambio. Este fenómeno, lleva a que las relaciones sociales entre los trabajos privados se manifiestan a los productores no como lo que son sino "como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*" (Marx, 2002, p. 89).

sistemas de leyes frente a los que la acción de los individuos queda reducida a la mera contemplación, el cálculo y la adaptación[7].

En este sentido, la caracterización de este fenómeno se distingue de la expuesta por Honneth en términos de "olvido del reconocimiento", principalmente porque esta última depende de una pauta normativa proporcionada por una praxis originaria entendida en términos de "reconocimiento existencial" que se funda más en una antropología filosófica -por lo demás, como bien plantea Kavoulakos (2018, p. 524), rechazada explícitamente por Lukács por ser una abstracción ahistórica- que en una determinación histórica[8]. Se pierde así una de las características fundamentales de la formulación lukácsiana: la especificidad y la concreción histórica del fenómeno de la reificación.

Precisamente en esta línea se posiciona la crítica de Anita Chari (Chari, 2010) a la interpretación de Honneth. Ella plantea que uno de los principales problemas de la reformulación del exdirector del Instituto frankfurtiano es que la eliminación del vínculo entre la crítica de la reificación y la crítica de la economía política termina por decantar en una interpretación ligada a un concepto purificado de intersubjetividad que, al obviar los aspectos socioeconómicos de la reificación, resulta inadecuada para la tarea de criticar las formas capitalistas de dominación y teorizar la práctica política de una democracia radical (Chari, 2010, p. 588). Para la autora, uno de los principales aportes del análisis lukácsiano radica en las implicancias políticas que tiene la reificación en la sociedad contemporánea: esta promueve una *orientación apolítica* hacia las formas sociales capitalistas, pues dificulta el reconocimiento de las bases prácticas de la actividad humana y, correlativamente, de la pertenencia de las estructuras de dominación al ámbito del obrar social (Chari, 2010, p. 590). En este sentido, Honneth se inserta en la tradición habermasiana que, a partir de la crítica al paradigma productivista de la tradición marxista, propone una distinción tajante entre el ámbito de la producción -en Habermas guiado por la racionalidad medios-fines– y el ámbito de la interacción intersubjetiva -guiado por el

[7] Es decir, el comportamiento del sujeto en el capitalismo queda reducido a "descubrir y calcular el decurso necesario y según leyes de determinados acontecimientos, independientes de la 'arbitrariedad' individual" (Lukács, 2013, p. 205) para, en base a eso, estimar posibilidades y evitar "casualidades" perturbadoras de esas leyes, "sin emprender siquiera el intento de intervenir en su acción" (Lukács, 2013, p. 205).

[8] En este punto cabe destacar que, si bien en esta obra Honneth adjudica a Lukács una antropología filosófica u ontología social (Honneth, 2007, p. 20) como el fundamento de las condiciones no epistémicas que determinan la normatividad para establecer el diagnóstico de la sociedad, en obras anteriores plantea que el diagnóstico lukácsiano se funda en una filosofía de la historia que traslada la pauta de la crítica a un futuro que no es susceptible de falsificación: la perspectiva atribuible a la clase trabajadora para el momento en que se habrá percatado a sí misma como sujeto de todo el proceso histórico (Honneth, 2009a, p. 87). Particularmente, considero que esta última lectura es más fiel a la intención lukácsiana.

paradigma de la razón comunicativa[9]- y, de esta manera, termina por desvincular su concepto de intersubjetividad de sus condiciones materiales de existencia (Chari, 2010, p. 595). La propuesta de la pensadora es una concepción de la reificación que se enriquezca de los aportes de ambas lecturas, de manera que la interpretación honnethiana sea capaz de dar cuenta de las luchas de los movimientos políticos que buscan modificar la estructura existente de relaciones socioeconómicas, a la vez que, su caracterización pluralizada de las diversas experiencias reificantes permita expandir el concepto original de Lukács para poder comprender la reificación en otras formas de relaciones intersubjetivas no institucionalizadas (Chari, 2010, p. 602).

Como último punto, cabe mencionar otra lectura crítica de la apropiación honnethiana del concepto de reificación que puede aportarnos más elementos para pensar una práctica desreificante que favorezca una mayor democratización de las instituciones sociales. Andrew Feenberg plantea que al texto lukácsiano subyace una lectura de la superación de la reificación como un lento proceso gradual, que implica la constante revisión, modificación y superación de las estructuras reificadas (Feenberg, 2011, p. 110). Esta interpretación ofrece las bases para establecer una práctica política desreificante respecto a los objetos que no está mediada necesariamente por la intersubjetividad, tal como ocurre en la interpretación de Honneth (Feenberg, 2011, p. 115). Particularmente, Feenberg muestra el potencial que esta concepción tiene para pensar una práctica capaz de desreificar nuestra relación con el sistema tecnológico de racionalidad que se ha ido conformando en nuestra sociedad (Feenberg, 2011, p. 112), de manera que podamos participar de la organización de este desarrollo y llevarlo hacia nuevas direcciones (Feenberg, 2011, p. 113). De esta manera, se revela que la racionalidad "propia" de la tecnología está determinada por los requerimientos específicos de la economía capitalista y, en este sentido, siempre se ofrece un posible uso de las tecnologías determinado por la objetividad cuasi natural de los objetos, que responde a leyes "tecnológicas" reguladas en última instancia por el intercambio mercantil (Feenberg, 2015, p. 495). Sin embargo, siempre queda abierta la posibilidad de pensar y articular un segundo uso ligado a un tipo de práctica transformadora, desreificante, a partir de lo que para Lukács era el primer paso en la toma de conciencia que podía tener el proletariado: su autoconciencia como "base viviente" de un sistema cuyas leyes tienen la capacidad de cambiar (Feenberg, 2015, p. 497). En este punto radica para Feenberg el núcleo de la desreificación: su apertura hacia un futuro que trascienda al capitalismo (Feenberg, 2015, p. 499) guiado por una mayor participación de los sujetos en la orientación de los desarrollos tecnológicos.

[9] Cf. nota 3.

4. Algunas conclusiones

A primera vista, podemos ver que el principal elemento que la formulación de Honneth del concepto de reificación abandona respecto al original es la idea de que este fenómeno es propio de las sociedades capitalistas y que se encuentra determinado por el lugar que ocupa el mercado en el metabolismo de la sociedad contemporánea. Si bien la concepción honnethiana reconoce la existencia de fuentes sociales de la reificación, no toma en cuenta los aspectos materiales y económicos que presentaba el análisis original[10]. En segundo lugar, pareciera que la interpretación de Honneth de la reificación como patología social, tiende a ser una lectura focalizada en los individuos; de hecho, ya el concepto de patología social -sobre todo al ser presentado como análogo a las patologías de la psique individual (Honneth, 2009a, p. 103)- parece tener esta orientación y necesitar un mayor desarrollo del análisis de las cristalizaciones sociales e institucionales de estas patologías. En este sentido, diversos aspectos que son recuperados por las lecturas de Chari y Feenberg del sentido original lukácsiano pueden complementar la exposición de Honneth. Particularmente los aportes de la primera pueden ayudarnos explorar la dimensión económica que suelen presentar las distintas luchas por el reconocimiento, mientras que el análisis de la tecnología que ofrece el segundo nos permite pensar un tipo de praxis desreificante de los objetos que ya no depende sólo de la sensibilidad de los individuos a los diversos sentidos que estos objetos pueden tener para otras personas, y habilita así un tipo vínculo más directo con la objetividad. Considero que estos aportes pueden ayudar a enriquecer la perspectiva honnethiana al recuperar elementos de la formulación original que parecían olvidados en los desarrollos hasta la fecha, y continuar así el legado de la Teoría Crítica con la que le mismo autor se siente identificado a través del refuerzo de los vínculos con los desarrollos que inspiraron esta corriente de pensamiento.

[10] De hecho, el pensador alemán plantea que Lukács comete un error al interpretar como reificaciones efectos de despersonalización que son propios del intercambio mercantil pero que se encuentran limitados legalmente para evitar que caigan en una postura puramente reificante (Honneth, 2007: 138).

5. Referencias bibliográficas

Arato, A. y Breines, P. (1986). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. Fondo de cultura económica.

Basaure, M. (2011). Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth. *Enrahonar*, 46, 75-91.

Chari, A. (2010). Toward a political critique of reification: Lukács, Honneth and the aims of

critical theory. *Philosophy Social Criticism*, 36 (5), 587-606.

Feenberg, A. (2015). Lukács's Theory of Reification and Contemporary Social Movements. *Rethinking Marxism*, 27 (4), 490-507.

Feenberg, A. (2011). Rethinking reification. En Bewes, T. y Hall, T. (Eds.), (2011*) Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence* (pp. 101-120). Continuum.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus.

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.

Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral*. Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría crítica*. Katz.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.

Kavoulakos, K. (2018). Philosophical Anthropology or Philosophy of Praxis: Axel Honneth and Andrew Feenberg on Lukacs' Theory of Reification. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 17 (3), 522-526.

Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase*. Razón y Revolución.

Marx, K. (2002). *El capital* (Tomo I, Vol. 1). Siglo XXI.

Simposio

Naturaleza, lenguaje y normas: aportes a los debates en naturalismo pragmatista y normatividad semántica

Coordinado por Federico Penelas (UBA-UNMdP-CONICET)

En los últimos años se ha visto un resurgimiento de los debates acerca del naturalismo filosófico. Naturalista es aquel que, en palabras de John Dewey, "respeta los resultados de la ciencia natural" en filosofía. Esta caracterización general puede atribuirse a diversas posturas, muchas de ellas incompatibles entre sí. En la tradición analítica, "naturalismo" ha sido entendido usualmente como naturalismo reduccionista, en donde los vocabularios filosóficos legítimos son aquellos que hablan acerca de entidades o fenómenos reducibles de alguna manera a los vocabularios ontológicamente poco sospechosos de la ciencia natural, con cierto privilegio de la física. Este enfoque no está exento de problemas que diferentes versiones de naturalismos fisicalistas han tratado de sortear. Enfoques no reduccionistas han, en cambio, enfatizado la legitimidad de vocabularios filosóficos como el moral, el mental, el matemático, el modal y el semántico a pesar de carecer de reducciones semánticas de los mismos, considerándolas innecesarias. Dentro de estos últimos enfoques, se han presentado diferentes versiones de lo que algunos autores como Bjørn Ramberg (2004) y Philipp Kitcher (2012) han denominado "naturalismo pragmatista". Dichas perspectivas suelen dar cuenta de la legitimidad de vocabularios filosóficos en términos de genealogías naturales de los vocabularios en cuestión, con una inspiración en Wittgenstein. En particular, una lectura afín a lo reconstruido por Saul Kripke en su Wittgenstein on Rules and Private Language de 1982. Dicha lectura de las llamadas "consideraciones acerca de reglas" en Investigaciones Filosóficas han suscitado una gran serie de críticas a lo largo de los años. Teniendo en cuenta las múltiples interpretaciones de las consecuencias del argumento del Wittgenstein de Kripke, Martin Kusch (2006) se propuso reconstruir el debate y defender la lectura de Kripke presentando a la posición no como "normativista semántica", como se la había entendido, sino como "anti-normativista" en el sentido de que las normas implicadas en la comunicación no serían propiamente semánticas, sino simplemente sociales.

Estos dos debates se encuentran íntimamente relacionados. Una concepción acerca de la naturalización de las normas semánticas, o de la normatividad en general, es un problema central a cualquier naturalismo. A su vez, para los debates acerca de la normatividad, consideraciones acerca de su naturaleza o la viabilidad de su naturalización son preocupaciones recurrentes. En el presente simposio se presentan una serie de trabajos siguiendo los siguientes dos ejes complementarios: I) los nuevos debates acerca del naturalismo y II) la concepción de las normas involucradas en la comunicación lingüística a raíz de los argumentos de Wittgenstein y sus intérpretes en torno al seguimiento de reglas.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Sofía Micaela Checchi Ugrotte (UBA), Claudio Cormick (UBA/IIF-SADAF-CONICET), Jonathan Erenfryd (UBA), Esteban Ferreyro (UNMdP), Pedro Martínez Romagosa (UBA/IIF-SADAF-CONICET) Bruno Muntaabski (UBA), Daniel Pared (UNMdP), Mauro Santelli (UBA) y Joaquín S. Toranzo Calderón (SADAF-BALG/UTN-GIAR).

La competencia entre Kripkenstein y Chomsky

Sofía Micaela Checchi Ugrotte (UBA) y Jonathan Erenfryd (UBA)

Resumen: En el presente trabajo, nos proponemos evaluar las implicancias del desafío y la solución escépticos presentados por Kripke (1982) en el marco de su lectura de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, relativas a la noción de competencia lingüística. Para ello, en primer lugar, consideraremos el problema tal como fue destacado por Kripke, y su recepción por parte de Chomsky (1986). En segundo lugar, realizamos un análisis crítico de la respuesta que ofrece. Señalamos una aparente confusión en lo que hace al punto central, a saber: la imposibilidad de seleccionar una regla en términos puramente descriptivos en un marco representacionista del lenguaje. Finalmente realizamos una serie de consideraciones en torno a cómo debería pensarse la noción de competencia que permite conciliar las posiciones en disputa. Este modo contempla una perspectiva expresivista, deflacionaria de la parametrización, en pos de atender a los resultados de la solución escéptica.
Palabras clave: semántica, normatividad, competencia.

1. Introducción

En *Aspectos de la Teoría de la Sintaxis* (1965), Chomsky definió por primera vez la noción de competencia en términos del conocimiento que un hablante-oyente ideal tiene de su lengua, opuesta a la actuación, a la que concierne el uso real de la lengua en situaciones concretas. Esta distinción está en la base de la gramática generativa, de acuerdo con su corolario: "De ahí que, en sentido técnico, la teoría lingüística sea mentalística, ya que trata de descubrir una realidad mental subyacente [un sistema de reglas] en la conducta concreta" (1965:6). Las críticas que recibieron estas consideraciones han sido numerosas, principalmente provenientes de teorías lingüísticas cercanas al funcionalismo (Hymes, 1972; Labov, 1974; Milroy y Milroy, 1985). En particular, bajo la luz de las *Investigaciones Filosóficas* (1953) de Wittgenstein, Kripke (1982) revisitó el concepto de competencia como factor relevante para la selección y el posterior seguimiento de reglas en el marco de su desafío escéptico, de cuya revisita derivaron diversas consideraciones. Estas últimas suscitaron una respuesta de Chomsky, en la que afirmó que "de las diversas críticas generales que se han presentado a lo largo de los años referentes al programa y a los fundamentos conceptuales de la gramática generativa, ésta me parece la más interesante" (1989:247). En el presente trabajo nuestro objetivo es examinar la respuesta chomskyana, con el fin de evaluar la posibilidad de sostener algún modo de concebir la competencia dadas las críticas de Kripke. Nuestra posición será positiva, en el sentido de articular una variante expresivista. Con este propósito, nuestro trabajo se articula en tres partes. En primer lugar repondremos la problemática apuntada por Kripke y su recepción por parte de Chomsky. A continuación, en una

segunda sección, analizaremos la respuesta del último, señalando sus alcances y limitaciones teóricas. Por último, presentaremos nuestra propuesta.

2. La paradoja escéptica

Comenzaremos por reponer la crítica de Kripke al modelo de la gramática generativa. En primer lugar, es preciso tener en consideración que el tema sobre el cual Kripke elabora su trabajo concierne a una problemática más general que la mera competencia. En efecto, su problema atañe a un modelo normativo y determinista sobre el seguimiento de reglas, no específico del lenguaje (Cf. Kusch, 2006: Cap. 1). En su texto, Kripke realiza una exégesis sobre las *Investigaciones filosóficas*:

> La paradoja escéptica de Wittgenstein es, formulada brevemente, la siguiente. Dada una regla R, no existe ningún hecho referente a mi pasada experiencia (incluyendo mis estados mentales conscientes) que justifique mi creencia de que la próxima aplicación de R se conforma o no a mis intenciones. Esto es, argumenta Wittgenstein, no existe ningún hecho sobre mí que me diga si estoy siguiendo R o R', que coincida con R en cuanto a los casos pasados, pero no en los futuros. De forma específica, no tengo ningún modo de saber si estoy siguiendo la regla de la suma u otra regla (que suponga «quas» y no «más») que dé el resultado 5 para todos los pares de números diferentes de los que previamente he hecho las sumas: «no existe ningún hecho referente a mí que sea constitutivo del hecho de que yo haya significado más y no quas», y, de forma más general, «no puede existir algo así como significar algo con una palabra». Cada aplicación de una regla es «un salto en el vacío». Mi aplicación de una regla «es un injustificado intento a ciegas. Aplico la regla ciegamente ». El argumento no se limita al uso de los conceptos, sino a cualquier clase de aplicación de reglas. (Chomsky, 1989:248)

Según Kripke, se presenta un problema para la concepción de la gramática generativa en la medida en que la noción de competencia es dependiente de la comprensión de la idea de seguir una regla. Definir la competencia en términos de seguimiento de reglas requiere que previamente se haya resuelto el problema escéptico. La ausencia de una respuesta a la pregunta por los hechos semánticos que respaldan una regla no encuentra su solución en Chomsky. De acuerdo con Kripke, la manera de abordar el problema es asumir que no existe tal hecho explicativo. La competencia tal como Chomsky la entiende supone un hecho que se corresponda con la regla que define. La tarea del lingüista consiste en ofrecer una reconstrucción inferida de los datos aportados por el uso concreto que hagan a la competencia como elemento explicativo del mismo.

En última instancia, la regla que se manifiesta en el uso está codificada en la competencia en tanto hecho explicativo. Asimismo, esta explicitación de las reglas involucra por su parte una serie de enunciados puntuales con respecto a los cuales es posible plantear siempre nuevamente la paradoja escéptica.

3. La respuesta de Chomsky

En *Conocimiento del lenguaje* Chomsky intentó hacer frente al desafío escéptico en función de lo expuesto por Kripke. Principalmente su contestación se organizó en torno a una serie de problemas que evaluaremos a continuación.

La propuesta de Chomsky parece requerir el aspecto central que la exégesis de Kripke pone en cuestión, a saber: la posibilidad de existencia de un hecho individual, entendido como cierta forma de lenguaje privado. Chomsky reconstruye el argumento de la siguiente manera:

> 'pensar que uno obedece una regla no es obedecerla. Por tanto no es posible obedecer una regla «de forma privada»; porque de otro modo pensar que uno está obedeciendo una regla sería lo mismo que obedecerla' [Wittgenstein, 1953] (...). La premisa es correcta: Jones puede obedecer una regla o no independientemente de lo que piense, o bien porque no piensa en absoluto en las reglas, o porque su autoanálisis está equivocado por una razón u otra (en general, la explicación que da la gente de su propia conducta es muy poco fiable, incluso cuando juzgan que pueden dar una). Por tanto, es correcto afirmar que pensar que uno está obedeciendo una regla no es lo mismo que obedecerla. Pero la conclusión no se sigue. Si decimos que Jones está obedeciendo una regla «de forma privada», y por tanto que está obedeciendo una regla, no se sigue nada en absoluto sobre si piensa que está obedeciendo una regla. (Chomsky, 1989:252-253)

La última consideración de este fragmento es acertada: un hablante puede, en ciertos casos, acordar con una regla independientemente de lo que piense. Sin embargo, la exposición previa no parece concordar con el punto que pretende señalar Kripke. Según este, el problema sustancial no es si alguien *puede* seguir una regla sin saberlo, sino si alguien puede seguirla *en ausencia de* una mediación normativa, esto es, un criterio de corrección. Este criterio, de acuerdo con Kripke, no puede conseguirse desde la primera persona socialmente aislada, algo que estaría implicado en la noción de competencia. Wittgenstein encontraría que este criterio alude a un vínculo social. Es decir, el seguimiento de una regla es, en parte, no dependiente de las creencias subjetivas del hablante, en tanto la comunidad es la que legitima su seguimiento de reglas. La apelación a una instancia externa en el juicio o actitud de hablantes en tercera persona es la que provee la

normatividad que excluye la posibilidad del lenguaje privado. Precisamente la apelación al elemento comunitario aporta el criterio de corrección y selección de un curso de acción, que Chomsky parece creer directamente descriptible a partir de la regularidad en la conducta.

> De hecho, decimos que Jones obedece una regla «de forma privada» —ésta es precisamente la forma en que jugamos el juego y no se ha dado ninguna razón por la que debamos hacerlo de otra manera—, incluso si piensa que está obedeciendo una regla diferente o no tiene ni idea sobre lo que es seguir una regla (y responde de forma diferente a como lo haríamos nosotros). (Chomsky, 1989:253)

Chomsky supone que la competencia se puede preservar en todos los casos dado que siempre habrá un hecho pasible de ser descripto, más allá de toda convención social. Así legitima casos de hablantes aislados como el de Robinson Crusoe (*Ibíd.*).

¿Podría una persona aislada seguir reglas? Haciendo una interpretación de Kripke, Chomsky entiende que éste postula dos sentidos de "forma de vida": un sentido más restringido y uno más amplio. Chomsky esboza posibilidades para encontrar una respuesta afirmativa en términos de un sentido amplio de forma de vida, entendiendo que, a pesar de no seguir las reglas de nuestra comunidad (*i.e.* no compartir nuestra forma de vida en sentido restringido), sigue otras reglas. En este sentido, equipara la noción de gramática universal a la de esta lectura más metafórica de forma de vida, en tanto Robinson Crusoe tiene una capacidad biológica para adquirir lenguaje y, por tanto, poseer reglas. Sin embargo, la lectura de Chomsky resulta un tanto sesgada. A pesar de no ser Kripke suficientemente concreto respecto a las implicancias de la noción de forma de vida en sentido metafórico, Chomsky parece hacer una lectura forzada del concepto de forma de vida en términos de la gramática universal, como asiento biológico de la facultad del lenguaje. De esta forma, homologa un *hecho* biológico a la idea de forma de vida, que parece estar más ligada a la red normativa producto de una interacción social, lo cual no excluye —aunque tampoco se agota en— consideraciones biológicas. Es menester notar que esta "salida biologicista", es decir, la apelación a un hecho biológico, es concomitante con la propuesta de Kripke en favor de evadir el disposicionalismo.

Kripke sostiene que la competencia ya implica en sí misma una decisión con respecto a la regla a seguir, y, por lo tanto, supone una normatividad que la emparenta con los problemas que trae aparejado el disposicionalismo (Cf. Kripke: 1983: nota 22). Chomsky, por su parte, presenta una serie de ejemplos en favor de mostrar que la competencia es una alternativa viable ante el desafío escéptico, en la medida en que no colapsa, sino que difiere de la respuesta disposicional. La virtud de su solución consistiría en que no dice *lo que una persona está dispuesta a decir en situaciones concretas*, lo que entiende como el principal problema del disposicionalismo.

Otra ventaja que Chomsky pretende apuntar queda cifrada en la posibilidad de dar con reglas particulares, independientemente de que ellas sean las efectivamente usadas por una comunidad en un momento dado. El problema con Kripke, según sostiene, es que la única manera de atribuir reglas es siguiéndolas por cuenta propia. La noción de competencia, en tanto producto teórico, permite construir a partir de los datos ofrecidos una pluralidad de reglas, independientemente de quien se enfrente a tal situación. Por caso, Chomsky considera la situación corriente de las sobregeneralizaciones producidas por los niños en un estadío temprano en la adquisición, del tipo de "poní" por "puse", en el caso del verbo *poner* conjugado en primera persona del singular en pretérito perfecto. En una situación contrafáctica en la que todos los adultos desaparecieran, la regla de los niños pasaría a ser la correcta. Esto refleja el seguimiento de una regla que no es la que normalmente seguimos y que, al no haber determinación sobre lo que actualmente deba decirse, la competencia de los hablantes podría mutar a lo largo del tiempo —un hecho sobre el cual podría darse una descripción sin recurrir a elementos normativos. Chomsky alude a la sencillez con la que podemos dar cuenta de que están siguiendo una regla que no es la propia, y que existe un factor biológico que determina que instancien la regla que instancian, expresable bajo la forma idealizada de una competencia.

La competencia se presenta como una hipótesis a partir de datos obtenidos. Se trataría de la descripción de un hecho. Pese a críticas escépticas generales, como problemas referentes a la inducción, que conducirían a formas de instrumentalismo, Chomsky avanza hacia una interpretación realista, aceptando la existencia de la competencia como un hecho.

4. Consideraciones en torno a la competencia

Kripke da cuenta de la dificultad de pensar la competencia como factor explicativo de la actuación en tanto lo único accesible empíricamente es la actuación finita y falible de los miembros de la comunidad. Bajo la luz de tal diagnóstico, el procedimiento teórico de Chomsky consiste en una inferencia a partir de datos seleccionados sobre la base de un criterio presupuesto por parte del teórico —criterio el cual no se asume como tal de manera explícita. Se pretende que los datos ofrezcan un hecho determinante de la conducta, cuando es la conducta la que proporciona el criterio para dar con una regla seguida y a seguir. Según consideramos, este modelo no puede ser satisfactorio en los términos del desafío escéptico, puesto que, en tanto hecho explicativo, la competencia reincide como blanco. Por el contrario, la labor teórica con respecto a la habilidad de los hablantes consistiría no en buscar un hecho semántico determinante sino en explicitar las reglas que rigen el uso lingüístico. Lo que la presentación de

una competencia provee es una codificación de lo que ocurre, lo cual es consistente con el procedimiento de apelación a los juicios de gramaticalidad de los hablantes de una lengua en particular. No hay un hecho semántico que determine el carácter normativo de la práctica de seguir una regla. Por eso la competencia no es un dato inmediatamente presente ante los hablantes que oficie de regla concluyente y concluida independientemente de sus actuaciones.

Por nuestra parte, sostenemos una posición que articula una manera de entender la noción de competencia que involucra tanto la concepción social de la normatividad como ciertos aspectos de la forma de vida homologada a la gramática universal en el sentido laxo en que la entiende Chomsky. En nuestra propuesta, desde una lectura expresivista, y siguiendo con el modelo de principios y parámetros (marco al interior del cual se desarrolló la presente polémica), una alternativa posible que contemple ambas vertientes promueve, una lectura deflacionaria de la parametrización, y, por extensión, de la competencia en un sentido amplio.

Chomsky postula que la parametrización sucede en un periodo "crítico" y que queda fijada a lo largo de la vida de cada hablante. Sin embargo, el carácter indeterminado de las reglas, dependiente de la dinámica de las prácticas, nos lleva a pensar que la modificación o alternancia en la parametrización es pasible de ser expresada de manera más satisfactoria en el marco del desafío escéptico. Esta idea tiene en cuenta el carácter social de la institución de una regla a seguir, susceptible de variaciones temporales y espaciales según consideraciones de orden epistémico.

La referencia al acceso epistémico por parte de los agentes en la institución de aquello que se articula como competencia no va en detrimento de expresar la competencia como un hecho, que refleja una preocupación de Chomsky por defender ante posiciones "instrumentalistas".

Asimismo, Kripke sostiene una diferenciación entre el carácter epistémico y el ontológico del escepticismo, enfatizando que la paradoja planteada corresponde al último tipo. Es decir que la ausencia de respuesta al desafío, esto es, la imposibilidad de dar con el acceso epistémico a una regla, revelaría una ausencia ontológica: no habría regla alguna.

La visión expresiva permite articular los usos lingüísticos de manera que no se vean condicionados por hechos deterministas como los atacados por el desafío. La aserción utilizada por el lingüista es una modalidad constatativa del discurso, y por tal puede considerarse como expresando un tipo de hecho. Por un lado, supone el conocimiento de la práctica por parte del teórico, y por otro, en tanto forma parte de las prácticas que expresa, está sujeto a variaciones.

5. Conclusión

La paradoja escéptica mostró la imposibilidad de seleccionar una regla que determine un curso de acción. Esto trajo consecuencias para la gramática generativa puesto que, tal como fue señalado por Kripke, dar con una competencia supone una previa determinación de una regla "correcta". Chomsky no acata al núcleo del problema, en tanto se centra en la posibilidad de sostener un lenguaje privado accesible mediante un modo descriptivo de hechos deterministas, sin atender a la solución escéptica. Hemos señalado los matices de la polémica para dar con las condiciones de aceptación para un modo de concebir la competencia que contemple los aspectos positivos de ambas propuestas. Por último, esbozamos un modelo consecuente con lo expuesto: una visión deflacionaria de la competencia, compatible con el carácter biológico, social y normativo del lenguaje.

Referencias bibliográficas

Chomsky, N. (1989 [1985]). *El conocimiento del lenguaje. Su naturaleza, origen y uso*. trad. Eduardo Bustos Guadañao. Alianza Editorial.

Chomsky, N. (1965). *Aspectos de la Teoría de la Sintaxis*. Gedisa.

Hymes, D. (1972). Models of the interaction of language and social life. En J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication* (pp. 35–71). Holt, Rhinehart & Winston.

Kripke, S. (1989 [1982]) *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*. trad. Alejandro Tomasini Bassols. Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Kusch, M. (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein, Chesham*. Acumen.

Labov, W. (1972). *Sociolinguistic patterns*. University of Pennsylvania Press.

Milroy, J. y L. Milroy (1985). *Authority in Language. Investigating Standard English*. Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Blackwell.

Sosa versus Sosa: el argumento trascendental y la exigencia modal de "seguridad" de las creencias

Claudio Cormick (UBA-IIF-SADAF-CONICET)

A partir de las conferencias dictadas por Huw Price en las Descartes Lectures de 2008, publicadas en 2013, se ha popularizado una nueva forma de trazar las condiciones bajo las que una filosofía puede ser caracterizada como "naturalista". Price recomienda allí (profundizando la línea argumental anticipada en Price 1997) reemplazar el que llama "naturalismo de objetos"; esto es, la posición según la cual la filosofía debe postular únicamente las entidades que tienen un lugar en la ciencia natural (y que por tanto lleva a problematizar la legitimidad de enunciados morales, semánticos, modales o matemáticos) por el que denomina "naturalismo de sujetos"; es decir, la tesis que simplemente establece que los seres humanos somos entidades naturales, que la descripción de nuestra conducta -incluso la lingüística, la de nuestro uso de ciertos vocabularios- debe ser compatible con aquello que la ciencia nos informa. Esta propuesta tiene, al menos prima facie, el atractivo de formular los compromisos naturalistas con el grado correcto de flexibilidad: nos permite, por un lado, dar acomodo en un discurso filosófico naturalista a discursos como el moral o el modal, mientras, por otro lado, no incurre tampoco en una trivialización del naturalismo por la vía de dejar de incluir restricciones en absoluto. Mientras ciertos vocabularios que habrían sido rechazados por el naturalismo de objetos por ser sospechosos de postulaciones ontológicas extravagantes pueden pasar la prueba del naturalismo de sujetos que reconoce la legitimidad de una mayor variedad de prácticas lin-güísticas, esta mayor liberalidad no autorizaría, sin embargo, una epistemología antinaturalista que buscara mostrar cómo el uso de aquellos vocabularios se sustenta en nuestra posesión de facultades científicamente dudosas tales como la "intuición de esencias" fenomenológica.
No obstante este atractivo prima facie de la propuesta priceana, nos interesará problematizar a partir de un debate concreto el sentido preciso que cabe atribuirle al principio según el cual, para el naturalismo de sujetos, es la filosofía la que debe ceder en caso de un conflicto con la ciencia. Específicamente, analizaremos el modo en que, de acuerdo con el "argumento trascendental" de Ernest Sosa (2010, 2011), podemos –y, más aun, necesitamos– determinar a priori, y de ser necesario contra la ciencia, una cuestión normativa que una proporción significativa de la filosofía analítica ha considerado como requerida de una respuesta proveniente de la biología evolutiva; a saber, la cuestión de si nuestras capacidades cognitivas son grosso modo confiables, a la luz de la interacción que como seres biológicos sostenemos con nuestro entorno. Intentando profundizar nuestro abordaje previo en Cormick (2019), analizaremos, pues, diferentes formas de comprender el argumento de Sosa a efectos de determinar si, y cómo, puede ser compatibilizado con la prioridad naturalista conferida a la ciencia.

1. El "argumento trascendental" de Sosa en *Knowing Full Well*: las *ipsissima uerba* y una propuesta de reconstrucción

El "argumento trascendental" de Sosa (provocativo, pero apenas discutido[1]) es curioso: no sólo es, según aquel, "un argumento trascendental a favor de la aceptación de una conclusión

[1] Al argumento se han referido, aunque no en gran detalle, Neta, Gómez Alonso y Grimm (Gómez Alonso, 2019; Grimm, 2016; Neta, 2016). Ha sido más recientemente abordado por nosotros en lo que constituye el antecedente inmediato del presente trabajo (Cormick, 2020)

contingente, cuya creencia podría haber parecido estar fuera del alcance de un apoyo *a priori*" (Sosa, 2010, p. 156, nota); es también un argumento a priori cuyo propósito es resolver las dudas supuestamente planteadas por el naturalismo, una tendencia filosófica que, al menos en algunas de las formas de entenderla, está más asociada a posiciones *empíricamente* fundamentadas. Más aún, el argumento de Sosa aborda la cuestión de la confiabilidad cognitiva, que suele analizarse desde una perspectiva de tercera persona, mientras que Sosa, al menos en principio, la convierte en una cuestión a resolver desde la perspectiva de primera persona, preguntándose si es racional o no *considerarnos a nosotros mismos* fiables.

La forma en que Sosa presenta el problema que se supone que debe ser resuelto por el "argumento trascendental" sugeriría fuertemente una forma empírica de hacer filosofía. Veamos dos pasajes al respecto:

> ¿Puede el naturalista vernos coherentemente como animales con receptores sensoriales que permiten el conocimiento […] de nuestro entorno? Se dice que *la etiología bruta y ciega de nuestras facultades* plantea el siguiente problema: "Desde nuestro propio punto de vista racional, ¿cómo podemos saber que estamos en sintonía con nuestro entorno a través de nuestros receptores sensoriales? ¿Cómo podemos entonces confiar apropiadamente en los datos de nuestros mecanismos sensoriales?" (Sosa, 2010, p. 152. Cursivas nuestras).
>
> Los naturalistas deben afrontar *lo accidental que parece ser el éxito de nuestras facultades cognitivas*, si nos guiamos por la evolución y por la concepción naturalista de nuestras mentes (Sosa, 2010, p. 153. Cursivas modificadas).

Sosa quiere rechazar estas dudas escépticas concluyendo que "nuestras facultades no tienen orígenes *incapacitantes* (por ejemplo, las que implican un engaño poderoso y sistemático)" (Sosa, 2010, p. 157). Sin embargo, esa solución no aparecerá (como en las corrientes epistemológicas conocidas como "confiabilismo evolucionista") como resultado de pruebas empíricas tomadas de la ciencia; se apelará, como anticipamos, a un argumento *a priori*. La estrategia de Sosa consiste en iluminar el problema de la fiabilidad mediante un experimento mental, que a su vez se basa en una analogía entre la evaluación de las capacidades cognitivas de la especie y las del individuo. Sosa presenta la situación de la siguiente manera:

Supongamos que conocemos una píldora que probablemente incapacitaría a cualquiera […]. [L]a píldora induce una persistente ilusión de realidad empírica coherente. La creencia de que uno tomó tal píldora choca con el pensamiento de que uno sigue siendo […] cognitivamente confiable. Este pensamiento es verdadero sólo si uno es muy afortunado. ¿Pero cómo puede uno creer racionalmente que es tan afortunado, sin una razón especial para creerlo? ¿Y cómo podría

uno obtener tal razón sin una circularidad viciosa? ¿Cómo podría uno hacerlo, dado cuán probable considera uno que su cognición esté incapacitada? (Sosa, 2010, p. 153)

La razón por la que una reivindicación de las propias capacidades cognitivas podría ser circular es clara: una solución a las dudas sobre nuestra propia fiabilidad podría consistir, en efecto, en apoyar inductivamente la conclusión "Mis capacidades cognitivas funcionan de manera fiable" sobre la base de premisas que afirmen que nuestra memoria y percepción nos hacen conscientes de fenómenos reales (como "Veo esta mesa, que está realmente allí", etc.). Sin embargo, la aceptabilidad de tales premisas de una inferencia inductiva se apoya a su vez en la proposición general que describe nuestras capacidades de conocimiento como fiables, y es esta proposición la que hay que poder defender ya que se ha vuelto dudosa bajo la hipótesis de que hemos tomado Disablex, por lo que este tipo de justificación inductiva aparece como inaceptable (Sosa, 2010, págs. 154-155).

Sin embargo, inmediatamente después de afirmar esta inaceptabilidad, Sosa añade una solución que parece incompatible precisamente con la restricción presentada en el párrafo anterior, solución que intentará justificar posteriormente. Según Sosa, en efecto, una premisa gracias a la que podemos concluir que no hemos tomado Disablex es simplemente aquella mediante la cual "manifestamos nuestro compromiso, al menos en nuestra práctica intelectual, con la afirmación de que nuestras facultades son efectivamente confiables", lo que podemos hacer porque "estamos epistémicamente en nuestro derecho de afirmar aquello a lo que ya nos comprometemos legítimamente en la práctica" (Sosa, 2010, p. 155). Esta referencia a un "compromiso" implícito que puede ser formulado explícitamente jugará más adelante un papel en el argumento de Sosa en su versión final, pero, obviamente, lo que se ha dicho hasta ahora no puede ser suficiente, dado que la insistencia en la fiabilidad de nuestras capacidades a pesar de la posibilidad de haber tomado Disablex sigue apareciendo como una flagrante petición de principio. Es aquí donde Sosa presentará finalmente su tesis central: la reivindicación circular de nuestras capacidades cognitivas es aceptable simplemente porque la única alternativa *es contradictoria*; en otras palabras, cuando debemos evaluar la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas, existe un dilema entre la circularidad epistémica o la inconsistencia. Sosa introduce esta idea mediante el análisis de lo que sería *obtener evidencia* de que nuestras capacidades no son fiables, en su ejemplo, pruebas de que hemos tomado efectivamente *Disablex*.

"Por supuesto", admite Sosa, "hay escenarios concebibles en los que uno adquiere evidencia considerable de que se ha tomado esa píldora" (Sosa, 2010, p. 155) -y, podemos suponer, es a la luz de esos escenarios que la simple reiteración del principio de que nuestras capacidades son fiables es manifiestamente insuficiente-. Pero el problema clave, nos advierte, es que

> [i]ncluso en estos escenarios, difícilmente uno podría estar inequívocamente justificado en creer lo que sugieren inicialmente, que de hecho ha tomado la píldora. Tampoco pueden justificar plenamente que uno suspenda el juicio sobre esa cuestión. Porque la afirmación de que uno ha tomado esa píldora es una afirmación autoderrotadora. Tanto creer que uno la ha tomado, como, incluso, suspender el juicio sobre esa cuestión son epistémicamente autoderrotadores. La afirmación contraria, de que uno no ha tomado tal píldora, se desprende de lo que es epistémicamente obligatorio [...], a saber, el compromiso de negar la universal *no* confiabilidad de las propias facultades (Sosa, 2010, pp. 155-156).

Sosa defiende su solución mediante una pregunta retórica sobre las consecuencias de responder que nuestras facultades cognitivas *no son*, en el momento de esa respuesta, fiables: "¿Cómo entonces podemos seguir confiando coherentemente en nuestras facultades para sostener esa misma respuesta?" (Sosa, 2010, p. 156). Una consecuencia similar se derivaría de la respuesta *de que no sabemos* si nuestras facultades son fiables: "Incluso aquí, ¿cómo podemos comprometernos coherentemente con *esta* actitud mientras decimos que no podemos realmente decir si, al proceder así, estamos procediendo cognitivamente bien?" (Sosa, 2010, p. 156 y 157). Sobre esta base, Sosa concluye que sólo "una [respuesta] afirmativa confiada puede ser plenamente coherente" (Sosa, 2010, p. 157).

Y, a su vez, esa respuesta "nos da motivos para extraer sus consecuencias deductivas, entre ellas: a) que nunca hemos tomado ninguna píldora incapacitante, y b) que nuestras facultades no tienen orígenes incapacitantes (por ejemplo, las que implican un engaño poderoso y sistemático)" (Sosa, 2010, p. 157).

Así pues, el argumento puede esbozarse de la siguiente manera:

1. Para todo sujeto cognoscente *x* (de aquí en más: para cualquier x), para que x determine la verdad de cualquier proposición p, x necesita *hacer uso* de sus capacidades cognitivas.
2. Para todo x, la actividad de x de hacer uso de sus capacidades cognitivas para determinar la verdad de una proposición requiere que x se comprometa con una proposición, Rx, que establece, a grandes rasgos, que las capacidades cognitivas de x son confiables[2].

[2] Retenemos la "R" de "reliability" por una cuestión de coherencia con el uso habitual en la bibliografía especializada.

3. Para todo x, la proposición Ix ("x ha tomado una droga incapacitante") es incompatible con la proposición Rx.
4. Para todo x, para que x evalúe la verdad de la proposición Ix, x necesita hacer uso de sus capacidades cognitivas [consecuencia de 1].
5. Para todo x, para que x evalúe la verdad de una proposición Ix, x necesita comprometerse con la proposición Rx [consecuencia de 2 y 4].
6. Para todo x, cuando x evalúe la verdad de la proposición Ix, x necesita comprometerse con ¬Ix (en ausencia de lo cual x tendrá creencias incompatibles) [consecuencia de 3 y 5].

Curiosamente, este argumento, que apela a lo que es accesible desde la perspectiva *de primera persona* de un sujeto que evalúa sus propias capacidades, no renuncia a la preocupación por la fiabilidad, aunque ésta se evalúa típicamente desde una perspectiva de *tercera*. Sosa, recordemos, afirma explícitamente que es epistemológicamente obligatorio negar "la universal *no* confiabilidad" de nuestras facultades (Sosa, 2010, p. 156). Más en general, la epistemología de la virtud de Sosa no constituye, como se sabe, un rechazo del externismo. Al contrario, tal epistemología intenta reconstruir el conocimiento proposicional por medio de la triple exigencia de que una creencia debe ser "precisa" (*accurate*), "hábil" (*adroit*) y "apta" (*apt*). Es decir que, para que la creencia de que p equivalga a conocimiento de que p, la creencia debe ser verdadera, debe manifestar competencia epistémica, y debe ser verdadera debido al ejercicio de esta competencia (Sosa, 2007, p. 23, 2010, p. 1), y no hay ninguna restricción para que este análisis de la creencia se haga sólo sobre la base de lo que es accesible al sujeto cognoscente, como exigiría el internismo. También es pertinente señalar que el tipo de conexión que requiere la epistemología de la virtud entre la competencia epistémica del sujeto y sus creencias implica la posibilidad de una capacidad estable y repetida de formar creencias verdaderas; es decir, requiere una capacidad susceptible de ser evaluada a lo largo del tiempo, algo muy parecido a la exigencia de Goldman de que los procesos de formación de creencias de un sujeto sean fiables (Goldman, 1979, pp. 9-10; Sosa, 1997, pp. 419-420).

Ahora bien, en el caso concreto del argumento trascendental, lo que hace que la situación sea algo peculiar para una epistemología confiabilista es -como se afirma en la proposición (4)- que la evaluación de la fiabilidad cognitiva es aquí autorreferencial: el sujeto x que es descrito como no fiable por la proposición Ix es, por hipótesis, el mismo sujeto que se supone que debe determinar si esa proposición es verdadera o no. Por consiguiente, mientras que el resultado de una determinación de fiabilidad realizada sobre las capacidades cognitivas de otra persona puede

arrojar el resultado de que son realmente fiables o el de que no lo son, en un caso autorreferencial hay *un solo* resultado aceptable posible. Esto no se debe a que las determinaciones de fiabilidad autorreferenciales sean arbitrariamente menos exigentes que las realizadas sobre otra persona, sino simplemente a que cualquier evaluación de este tipo (sobre uno mismo o sobre otros) es en sí misma una actividad *cognitiva*, que sólo puede conducir a resultados aceptables *bajo el supuesto* de que las propias facultades cognitivas son fiables. Sería entonces simplemente incoherente concluir que el *resultado* de tal actividad cognitiva es que las facultades en las que se basa *no son* de hecho fiables. Desde este punto de vista, pues, el argumento trascendental de Sosa parece insistir en un aspecto de las determinaciones de fiabilidad que podría soslayarse; a saber, que esas determinaciones *son hechas por alguien*, alguien cuyas facultades cognitivas se consideran implícitamente fiables.

Hasta aquí, pues, el argumento trascendental de Sosa y algunas consecuencias que pueden extraerse de él. Sin embargo, previsiblemente, las cosas van a complicarse.

2. La objeción hipotética

Como acabamos de ver, la tesis de Sosa es, en efecto, *sobre la confiabilidad*, una tesis sobre la posibilidad de creer justificadamente que "estamos en sintonía con nuestro entorno a través de nuestros receptores sensoriales". No es, sin embargo, una tesis *confiabilista* típica: mientras que el confiabilismo es una forma de externalismo, que intenta determinar si un sujeto S *sabe* o no sobre la base de la situación cognitiva *objetiva* del sujeto -independientemente de la pregunta de si esta situación objetiva es accesible desde la propia perspectiva de S-, lo que Sosa está haciendo es darle un giro a la pregunta. El argumento de Sosa no se refiere estrictamente a si somos o no fiables, sino a *si estamos epistémicamente autorizados a creer que* somos fiables.

Podríamos incluso asumir que Sosa aquí no está interesado en absoluto en la cuestión de si somos o no *de hecho* fiables. Este es un punto claramente expuesto por Gómez Alonso:

> lo que Sosa señala es que, *desde el punto de vista del agente, e independientemente de cuál sea su situación cognitiva objetiva*, la creencia es la única opción racional. Lo importante, […] es que, lejos de renunciar a su integridad intelectual, el agente justifica su confianza preservando su conciencia racional: avalada por la razón, su confianza no es ciega. […] Tenemos el derecho (y el deber) racional de creer en nuestra racionalidad (Gómez Alonso, 2019, pp. 46-47. Cursivas nuestras).

La conclusión del argumento de Sosa se referiría entonces sólo a lo que el agente epistémico debe creer acerca de su propia fiabilidad -es decir, si debe creer o no que ha tomado Disablex-, no a su "situación cognitiva objetiva" -es decir, si la ha tomado o no, si "no he tomado Disablex" es una proposición *verdadera*-. En ese caso, curiosamente, Sosa estaría adoptando una estrategia filosófica híbrida. Mientras que, para responder a las preguntas sobre si un sujeto x sabe realmente que p, la epistemología de la virtud de Sosa podría apelar a la situación cognitiva *objetiva* de x, intentando así determinar si el sujeto forma de hecho sus creencias de manera *apta* (lo que implica, como señalamos, confiabilidad), Sosa podría también suponer que es posible abordar una pregunta de segundo orden y autorreferencial, referida al *status* de la propia atribución de fiabilidad de x a sí misma, sin hacer referencia alguna a la situación cognitiva objetiva de x, a la *verdad* de esa autoatribución, sino solo a consideraciones de coherencia entre los diferentes elementos de la práctica epistémica del agente (como se expresa en la proposición (6) en la reconstrucción anterior).

Sin embargo, *si* a Sosa simplemente no le preocupara en absoluto esta situación objetiva, no esperaríamos que se tomara en serio la siguiente objeción:

> Parece que si hay personas que han tomado la píldora, deberían aceptar también este argumento. Pero entonces […] si tanto las personas que han tomado la píldora como las que no la han tomado no tienen más remedio que creer que no la han tomado, el argumento de que no tenemos más remedio que creer que no hemos tomado la píldora no nos da ninguna *razón* para creer que no hemos tomado la píldora (Sosa, 2010, p. 157, nota).

Si seguimos aquí la interpretación de Gómez Alonso, parece que este tipo de objeción es irrelevante para los propósitos del argumento trascendental: cuando Sosa presentó inicialmente el experimento mental de Disablex, la pregunta que planteó se refería a *lo que un individuo debería creer racionalmente* acerca de sus propias capacidades cognitivas, *no* a si tal creencia racional sería verdadera o no. El problema de la observación de este hipotético objetor es que no está diciendo simplemente que podemos adquirir racionalmente una creencia *falsa* (observación que sería bastante poco interesante), sino que el hecho de que esa creencia pueda ser fácilmente falsa implicaría que el argumento trascendental no nos proporciona una *razón* para la creencia. Sosa podría haber respondido diciendo simplemente que tanto una víctima de Disablex como un sujeto que se ha librado de sus efectos incapacitantes necesitan, ambos, ser epistémicamente racionales *y, por lo tanto, negar que han tomado tal droga* -lo cual es todo lo que concluye el argumento- y que, en consecuencia, la objeción está desencaminada. Sin embargo, *no es* esta la forma en que el autor lidia con la objeción. Por el contrario, escribe:

> Pero si no tenemos más remedio que creerlo [es decir, que no hemos tomado Disablex], en el sentido de que esta es claramente nuestra opción racionalmente preferible (al menos en lo que respecta a que es más coherente que sus alternativas), ¿por qué entonces no es esta una "razón" para creerlo? ¿Puede una opción ser claramente nuestra mejor opción racional incluso cuando no tenemos razones para elegirla? ¿No es el hecho mismo de que *sea* nuestra mejor opción racional una buena razón para tomarla? *No necesariamente una razón decisiva, ultima facie, pero sí una buena razón de todos modos* (Sosa, 2010, p. 157, nota. Cursiva nuestra).

Vemos, pues, que Sosa tiene una respuesta a esta objeción (insiste en que el argumento trascendental que ha presentado nos da una razón para creer su conclusión) *pero también* que toma la objeción con la suficiente seriedad como para matizar su postura inicial y declarar que la razón que proporciona el argumento trascendental no es "decisiva, ultima facie". Así pues, debemos tratar de comprender por qué hace esta concesión. Y este podría ser el momento adecuado para reintroducir el tipo de consideraciones externistas, ciertamente sobre la situación cognitiva *objetiva* de un sujeto, defendidas por Sosa en trabajos anteriores.

En efecto, aunque en este caso Sosa discute si un sujeto *sabe* que no ha tomado Disablex, pero si *tiene una razón* para creer que no lo ha tomado, la cuestión sigue siendo que la única manera de entender por qué Sosa encuentra pertinente la objeción es suponer que su hipotético objetor exige, para que haya una "razón" para una creencia, que la creencia formada sobre la base de esa supuesta razón se encuentre en la relación modal apropiada con el *hecho* sobre el que la creencia versa (o con la *verdad* de la creencia en cuestión), de modo que la creencia no sea obstinadamente sostenida independientemente de que sea o no verdadera. En otras palabras, el objetor exigiría una conexión apropiada entre, por un lado, la verdad de una proposición como "No he tomado *Disablex*" y, por otro lado, la creencia en esa proposición, creencia que haya resultado de un cierto "método" o "base" para la formación de creencias (base que sería, en el caso que estamos considerando, la actividad de considerar las proposiciones (1)-(5) en el argumento trascendental reconstruido anteriormente) [3].

El objetor de Sosa aparecería así comprometido con un argumento como el siguiente:

7. Para que alguna base B cuente como una *razón* para que el sujeto x acepte cierta proposición p, no puede ser que, *tanto* si p fuera verdadera *como* si p fuera falsa, B lleve a x a creer que p.

[3] Debe recordarse aquí que Sosa introdujo su noción de "seguridad", luego incorporada a la epistemología de la virtud, en términos de una respuesta a la pregunta "¿En qué relación modal debe estar un hecho con respecto a una creencia para que esta creencia constituya conocimiento de ese hecho?" (Sosa, 1999b, p. 141. Cf. también 2007, pp. 25-27, para consideraciones ulteriores sobre la seguridad).

8. Considerar las proposiciones (1)-(5) del argumento trascendental de Sosa llevaría a x a aceptar la proposición "No he tomado Disablex" *tanto* si esta proposición fuera verdadera *como* si fuera falsa.
9. La consideración de las proposiciones (1)-(5) en el argumento trascendental de Sosa no puede contar como razón para aceptar la conclusión "No he tomado Disablex".

Si ésta es una reconstrucción apropiada de la objeción a la que se enfrenta Sosa, entonces lo que está haciendo, al considerarla como una objeción razonable y conceder que su propio argumento trascendental no proporciona "una razón decisiva, ultima facie", es reintroducir el papel de la *verdad* de aquello que el argumento trascendental nos lleva a creer. Sosa no se siente cómodo con la idea de que las consideraciones de coherencia epistémica en las que se basa el argumento trascendental son todo lo que hay que analizar, y, por consiguiente, está de acuerdo en debilitar el argumento debido a las consideraciones que su hipotético objetor hace sobre relaciones modales.

3. ¿Qué relación buscamos entre creencia y hecho? Seguridad versus sensibilidad

Ahora bien, aun suponiendo que, al tomar en serio a este hipotético objetor, lo que hace Sosa es dar voz a la exigencia de que las creencias se sitúen en una relación modal adecuada con los hechos sobre los cuales ellas supuestamente son conocimiento, no es explícito, en el contexto de *Knowing Full Well*, cuál es esta exigencia; es decir, por qué exactamente la creencia "No he tomado Disablex", formada sobre la base de las proposiciones (1)-(5), se considera epistémicamente defectuosa.

Como es sabido, una de las contribuciones de Sosa a la epistemología fue la propuesta de abandonar la exigencia de *sensibilidad*, introducida por Nozick en términos del condicional "Si p no fuera cierto, S no creería que p" (Nozick, 1981, p. 171), y expresada generalmente en la forma del condicional subjuntivo $\sim p \rightarrow \sim Bp$ (Sosa, 1999a, p. 376). Ahora bien, según Sosa, esta propuesta debería ser sustituida por la exigencia de *seguridad*, cuyo contenido se expresa mediante otro condicional, $Bp \rightarrow p$ ("de hecho, aunque quizás no con estricta necesidad, S no creería esa p sin que fuera el caso que p" (Sosa, 1999a, pág. 378, cf. también 1999b, págs. 142-143)). Más precisamente, Sosa describe la seguridad como una característica que puede rastrearse hasta "la base de la creencia, o la forma o 'método' a través de la cual se forma, de modo que una creencia es segura si y solo si su base real es tal que la creencia sólo se sostendría sobre esa base si la creencia fuera verdadera" (Sosa, 2004, p. 322). Una motivación central de la

propuesta de Sosa era evitar las supuestas consecuencias escépticas que, según él, conllevaría la condición excesivamente exigente de la sensibilidad: de hecho, escenarios escépticos como aquellos en los que seríamos cerebros en cubetas están diseñados de tal manera que no sabríamos que experimentamos tales circunstancias. Dada la posibilidad de tales escenarios, *no es el caso* que en circunstancias en las que una creencia ordinaria p, como "Aquí está mi mano", fuese falsa, no creeríamos por lo tanto que p (Sosa, 1999a, pág. 378, 2007, p. 25). La creencia, por consiguiente, no es sensible. Sin embargo, según Sosa, esta falta de sensibilidad no demuestra que el escéptico tenga razón, sino simplemente que hay que renunciar a la demanda de sensibilidad. Así pues, en lo que respecta al caso del Disablex y al objetor hipotético, el punto de Sosa tiene que ser, no que la creencia "no he tomado Disablex" no es sensible, sino que no es *segura*. Aunque la distinción en sí necesita algunas aclaraciones[4], podemos proceder ahora sobre la base de que Sosa está prestando atención a su objetor hipotético porque este expresa la exigencia, perfectamente aceptable para una epistemología externalista, de que una creencia debe ser segura.

Pero, sobre esta base, el resultado al que llegamos es un equilibrio frágil: *por un lado*, Sosa piensa que las consideraciones relativas a las relaciones modales entre una creencia y su verdad (o entre una creencia y el hecho al que se refiere) son lo suficientemente pertinentes como para matizar su argumento trascendental; *por otro lado*, no son lo suficientemente fuertes como para que el argumento deje de proporcionarnos "una buena razón" (aunque no *ultima facie*) para aceptar que no hemos tomado Disablex. Para determinar si esta posición intermedia -entre rechazar totalmente el argumento trascendental y aceptarlo sin matices- es defendible, debemos detenernos un momento y analizar qué puede querer decir Sosa aquí con "ultima facie".

4. La noción de "razón *ultima facie*"

Aunque Sosa no se detenga en qué quiere decir exactamente con "razón *ultima facie*", podemos, siguiendo la propuesta de Senor (Senor, 1996; cf. también Fusari, 2010), entender la noción de tal razón como parte de una distinción entre la justificación epistémica *prima facie* y

[4] Como ha mostrado John Greco, hay una forma de entender las exigencias de *seguridad* y de *sensibilidad* en la que ambas exigencias son equivalentes. Si asumimos que ambas exigencias se refieren a cierto rango de mundos posibles, de modo tal que la sensibilidad exija que en todos aquellos mundos en los que p es falsa, un sujeto no crea que p -formalmente, $\Box(\sim p \rightarrow \sim Bp)$- y la seguridad exija que en todos aquellos mundos en los que un sujeto cree que p, p es verdadera -formalmente, $\Box(Bp \rightarrow p)$- entonces ambos requisitos son equivalentes, lo que queda más claro cuando los formulamos, no en términos de lo que ellos declaran necesario, sino en términos de lo que declaran imposible: $\sim\Diamond(\sim p \wedge Bp)$ es equivalente, evidentemente, a $\sim\Diamond(Bp \wedge \sim p)$ (cf. Greco, 2012, pp. 202-203). Sin embargo, la diferencia entre los dos principios es clara cuando asumimos que la sensibilidad no se refiere a un rango de mundos posibles, sino únicamente al mundo posible *más cercano* en el que p es falsa: "para evaluar si esta condición se satisface, uno sale al 'mundo no-p' más cercano […] y se fija en si ese es también un 'mundo S cree que p'. Si no lo es, entonces la condición de la sensibilidad está satisfecha". (Greco, 2012, p. 196).

ultima facie que tenemos para creer una proposición, distinción que, a su vez, depende de la noción de *derrota* epistémica. Según Senor, podemos distinguir entre tener una justificación *prima facie* y *ultima facie* de una creencia de que p a efectos describir cómo la justificación para creer que p puede variar dada la posible existencia de derrotadores -que pueden ser tanto "socavadores" (*undercutting*) como "refutadores" (*rebutting*), en términos de Pollock (Pollock, 1986, p. 196)-. "Una creencia", afirma Senor, "está justificada *prima facie* si y solo si guarda la relación apropiada con un estado o proceso que", a su vez, "hará que la creencia esté justificada *ultima facie* si no hay otro estado o proceso relevante para la evaluación del carácter justificado de la creencia"; es decir, una creencia se justifica *prima facie* si está justificada *caeteris paribus* (Senor, 1996, p. 554). Así pues, si una proposición p es una razón para creer q, pero una proposición r derrota esa justificación, lo que hace que ya no estemos justificados en creer q, entonces p proporciona una justificación *prima facie* para q aunque no constituye una justificación *ultima facie* para q, porque la aceptación de r ha hecho que p pierda su condición de justificadora. La distinción de ambos tipos de justificación nos ayuda a ver por qué, aunque la conjunción p&r no nos proporciona una razón para creer q, p por sí misma *justificaría* tal creencia.

Ahora bien, ¿qué sucede con la aplicabilidad de la distinción, así entendida, al contexto de la concesión de Sosa a su hipotético objetor? Si suponemos que esta oposición entre razones *prima facie* y *ultima facie* sólo puede servir para demostrar por qué la creencia en una determinada proposición q *habría estado justificada* si no fuera por la existencia de un derrotador que socava nuestra justificación para creerla, entonces hablar de una justificación "*prima facie*, pero no *ultima facie*" sólo sería aplicable a las creencias que consideramos que *no* están justificadas después de todo, como en el ejemplo de Senor de tener pruebas perceptivas de que hemos visto a un colega, pero estas pruebas son derrotadas por la creencia justificada de que este colega está en el extranjero (Senor, 1996, p. 551). En esta lectura, pues, Sosa no podría decir que tenemos, para la creencia "no he tomado Disablex", una razón que sea a la vez "buena" y "no *ultima facie*": en el mismo momento en que declaramos que la justificación de esa creencia proporcionada por el argumento trascendental es sólo *prima facie*, no *ultima facie*, estaríamos afirmando que nuestra justificación ha sido derrotada. Sin embargo, la distinción entre *prima* y *ultima* puede aplicarse de manera más modesta, de modo que declarar que tenemos una razón para creer una proposición (como "no he tomado Disablex"), pero no una razón *ultima facie*, pueda significar simplemente que esa razón es derrota*ble*, aunque no haya sido derrota*da*. En otras palabras, podría significar que tenemos una base que sirve *caeteris paribus* de justificación para una creencia, pero que, en determinadas circunstancias posibles, esa base dejaría de justificar la creencia en cuestión.

De este modo, y dada la incompatibilidad entre la noción de derrota epistémica y el infalibilismo, el punto de Sosa al hablar de una razón "no ultima facie" ofrecida por su argumento trascendental sería simplemente reconocer que tal razón no resuelve, de una vez por todas, la cuestión de si uno es o no un sujeto cognitivo fiable. Así, la concesión hecha frente al objetor hipotético sería simplemente una profesión de falibilismo.

Sin embargo, el problema al que nos enfrentamos ahora es *justamente* este: ¿puede el argumento de Sosa proporcionarnos realmente una razón *derrotable* de que nuestras capacidades cognitivas son fiables? Más concretamente, ¿*desde qué perspectiva epistémica* sería posible, siquiera en principio, *tanto* formar razonablemente la creencia "no he tomado Disablex" sobre la base de considerar las proposiciones (1)-(5) *como* notar que tal justificación prima facie ha sido derrotada por alguna otra evidencia? Abordemos esta cuestión en la próxima sección.

5. La derrota epistémica y la distinción entre perspectivas de tercera y de primera personas

Intentaremos argumentar que el argumento trascendental de Sosa no puede proporcionar una razón *derrotable* para creer en la conclusión "No he tomado Disablex": o bien el argumento no es necesario, o bien no nos proporciona una razón en absoluto.

En efecto, desde la perspectiva de *tercera* persona, un sujeto S2 puede razonablemente concluir que otro sujeto S1 *no* es confiable, pero S2 nunca necesitó apelar a un argumento *trascendental*. Y si, por el contrario, nos atenemos estrictamente a la perspectiva de *primera* persona, lo que encontramos es que un sujeto que le dé peso al argumento del objetor no concluirá que el argumento trascendental proporciona una razón *caeteris paribus*, sino que no proporciona una *razón* en absoluto, de modo que este segundo caso tampoco puede ser uno de derrota epistémica. Consideremos cada una de estas dos posibilidades.

Es, de hecho, más o menos claro -pero, como veremos, también *irrelevante*- en qué consistiría descubrir, desde una perspectiva de tercera persona, que aunque un sujeto cognoscente S1 crea que no ha tomado Disables, y haya formado esta creencia sobre la base de las proposiciones (1)-(5), el sujeto realmente *ha* tomado Disablex. Otro sujeto, S2, podría ciertamente tener evidencia (sobre una base diferente, a saber, el habla y las acciones de S1) de que S1 ha tomado de hecho la droga incapacitante, y dado que S2 no necesita, para evaluar esta evidencia, apoyarse en las capacidades cognitivas (incapacitadas) *de S1*, no es autoderrotador que S2 crea *que S1* está actualmente bajo la influencia del Disablex y, en consecuencia, no es un sujeto cognoscente confiable. Ahora bien, aunque esto es suficiente para darle sentido a la idea de que la creencia del propio S1 "No he tomado Disablex" carece de las conexiones modales correctas con

la verdad de la proposición creída, no es claro que podamos describir esta situación diciendo que hay una razón *prima facie* para esa creencia, provista por el argumento trascendental, razón que resulta, sin embargo, *derrotada*. La conclusión de S2 de que S1 ha tomado Disablex no es el resultado de la derrota epistémica de las razones que habrían podido probar la conclusión contraria. Desde el punto de vista de S2, la evidencia observacional que lo condujo a concluir "S1 ha tomado Disablex" no necesita funcionar como un derrotador de la razón provista por el argumento trascendental, simplemente porque, para empezar, nunca existió para S2 la necesidad de apelar al argumento trascendental. Y, por supuesto, la evidencia observacional, disponible para S2, acerca de la no fiabilidad de S1, no afectará la creencia del propio S1 (y en consecuencia no *derrotará* nada) simplemente porque las razones de S1 no pueden ser afectadas por evidencia que solo está disponible para otro sujeto, pero no para el propio S1.

La segunda posibilidad que tenemos que considerar es una que solo apela a lo que resulta accesible desde la perspectiva epistémica de S1. Como sabemos, de acuerdo con Sosa, S1 nunca puede llegar a saber, siquiera a creer racionalmente, que ha tomado Disablex, porque las consideraciones de coherencia presentadas en su argumento trascendental muestran que no puede creer racionalmente que él no es confiable; es *S2* quien puede racionalmente creer esto sobre S1, pero S1 no puede *él mismo* hacer eso. La opción que nos resta, sin embargo, es que S1 simplemente siga el argumento del objetor, desde (7) y (8) a la conclusión (9), y entonces se percate de cuán pobre es, desde un punto de vista externista, el argumento trascendental cuando se trata de proporcionar una razón para la conclusión "No tomé Disablex". Es *posible* que S1 proceda de esta manera. Entonces, ¿no podemos decir que, a la luz de esta posibilidad, la razón provista por el argumento trascendental sea a fin de cuentas *derrotable*?

Sin embargo, esta alternativa no puede funcionar. Como señalamos anteriormente, el sentido mismo de hablar sobre razones *derrotables* en circunstancias en que tales razones no han sido todavía *derrotadas* es expresar la posibilidad de justificación *caeteris paribus*. Lo que Pollock describe en términos de derrota epistémica, y Senor retoma en el vocabulario de la justificación *prima facie/ultima facie*, son situaciones como aquellas en las que el hecho de que una cosa me parezca roja me *justificaría* en creer que esa cosa es roja *a menos que* yo formara justificadamente la creencia de que la cosa en cuestión está siendo iluminada por una luz roja (Pollock, 1986, pp. 37-38). Ahora bien, este esquema no puede ser aplicado a la relación entre (a) el argumento trascendental, (b) la proposición "No he tomado Disablex" y (c) el razonamiento presentado por el objetor. Por el contrario, esta es una situación de todo o nada: o bien la objeción simplemente despoja al argumento trascendental de *toda* fuerza (y en consecuencia este ya no proporciona

ninguna "buena" razón) o bien la objeción está enteramente desencaminada (y en consecuencia no puede llevarnos a matizar, como lo hace Sosa, la conclusión del argumento trascendental).

La razón es la siguiente: si las proposiciones (7)-(9) tienen *alguna* fuerza, lo que ellas prueban *no es* que las proposiciones (1)-(5) nos proporcionen *caeteris paribus* (pero solo *caeteris paribus*) una razón para la conclusión "No he tomado Disablex"; la situación *no es* una en la que (7)-(9) nos brinden información sobre algún estado de cosas *diferente, previamente desconocido*, como en los casos típicos de derrota epistémica. En rigor, el argumento del objetor no afirma el *hecho* de que un sujeto dado esté realmente bajo el efecto del Disablex; lo que hace es simplemente mostrarnos que cierta condición subjuntiva no se satisface; que la creencia "No he tomado Disablex" podría fácilmente ser sostenida incluso siendo falsa. En consecuencia, lo que hace el argumento del objetor es mostrar precisamente que -bajo criterios de relaciones modales como la de la seguridad- el argumento trascendental es, *desde el vamos, y sin necesidad de ninguna información fáctica adicional*, una base defectuosa para creer en la proposición "No tomé Disablex". Una reivindicación del argumento trascendental requeriría en consecuencia *un rechazo total* de la legitimidad de aplicar tales criterios modales a las autoatribuciones de confiabilidad.

En consecuencia, los dos tipos de consideraciones que Sosa toma en consideración -por un lado, las consideraciones de coherencia epistémica que aparecen en el argumento trascendental; por otro lado, aquellas referidas a las relaciones modales, exigidas por el objetor hipotético- no pueden ser reconciliadas en la forma "debilitada" "intermedia" que Sosa propone.

6. Recapitulación

El experimento mental del Disablex parece probar un punto más allá de los propósitos explícitos del propio Sosa; a saber, una dificultad para sostener una epistemología que dé lugar a consideraciones de seguridad con respecto a *cualquier* creencia. Hay al menos *algunas* creencias -las atribuciones de confiabilidad cognitiva hechas acerca de uno mismo- que estamos racionalmente obligados a sostener independientemente del hecho de que no sean seguras, es decir, independientemente del hecho de que podrían ser sostenidas incluso siendo falsas.

Referencias bibliográficas

Cormick, C. (2020). A critical assessment of Sosa's «transcendental argument» in Knowing Full Well. *Manuscrito*.

Fusari, L. (2010). *Justificação epistêmica: Prima e ultima facie*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Gómez Alonso, M. M. (2019). Wittgenstein y el impacto de Sobre la certeza en la epistemología contemporánea. En D. Pérez-Chico (Ed.), *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja, locura*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

Grimm, S. R. (2016). The Value of Reflection. En M. A. Fernandez (Ed.), *Performance Epistemology: Foundations and Applications*. Oxford University Press.

Neta, R. (2016). How Holy is the Disjunctivist Grail? *Journal of Philosophical Research*, *41*.

Sosa, E. (1999). How to Defeat Opposition to Moore. *Philosophical Perspectives*, *13*, 141-153.

Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford University Press.

Sosa, E. (2010). *Knowing Full Well*. Princeton University Press.

Una aproximación pragmatista a las injusticias hermenéuticas radicales

Pedro Martínez Romagosa (UBA-CONICET-IIF/SADAF)

Resumen: El proyecto general de Fricker parte de reconocer un tipo de injusticia específicamente epistémica que afecta a las personas en su condición de sujetos de conocimiento. Las injusticias hermenéuticas afectan la capacidad de dar sentido o comprender el mundo social. Tienen lugar cuando prejuicios identitarios en la comunidad hacia un grupo en particular produce marginalización hermenéutica: la falta de un concepto o término necesario para comprender determinado aspecto central de su experiencia social impide comunicar a otros cuando son víctimas de injusticias o incluso comprender su propia experiencia como tal.

En el presente trabajo propongo adoptar una perspectiva pragmatista para la comprensión de injusticias hermenéuticas "radicales": en la que el concepto en cuestión no forma parte de los recursos hermenéuticos de la comunidad necesarios para poder denunciar ciertas injusticias ni tampoco los miembros del grupo afectado disponen de él de manera que no son capaces de comprender ni percibir tales experiencias como injusticias-.

Shannon Sullivan ha defendido recientemente una perspectiva pragmatista acerca de las injusticias epistémicas inspirada en la filosofía de John Dewey. Pero considero que su propuesta enfrenta dificultades para poder dar cuenta de la dimensión normativa del conocimiento y no tematiza ni aborda el tratamiento de injusticias epistémicas que entiendo más problemáticas para la perspectiva pragmatista: las injusticias hermenéuticas radicales.

Sostengo entonces que la adopción de una concepción wittgensteinaina comunitaria de la normatividad resulta complementaria y compatible con la perspectiva pragmatista deweyana acerca de las injusticias epistémicas. Y encuentro en "Feminismo y pragmatismo" de Rorty un análisis de injusticias hermenéuticas hacia las mujeres.

Finalmente, a pesar de la crítica rortyana, pretendo mostrar que la noción deweyana de experiencia, resulta fructífera para la comprensión de injusticias hermenéuticas radicales y su resolución. Además, defenderé la perspectiva permite reformular y recoger la idea de una ventaja epistémica de las víctimas -defendida por la epistemología feminista del punto de vista-.

1. Introducción

En *Epistemic Injustice* Miranda Fricker parte de reconocer que hay un tipo de injusticia distintivamente epistémica: una forma (directa o indirecta) de discriminación basada en prejuicios sociales identitarios que afecta a las víctimas en una de sus capacidades básicas de conocer (2007: 1). Las injusticias epistémicas hermenéuticas comprometen la inteligibilidad de la experiencia social de las personas pertenecientes a una minoría social particular (Fricker, 2007: 154). Debido a su marginación o exclusión de los de las prácticas colectivas en las que se instituyen los recursos colectivos para la comprensión social falta un concepto o expresión necesaria para poder hacer inteligible un aspecto crucial de su experiencia social (Fricker, 2007: 155). El ejemplo central de injusticia hermenéutica presentado por Fricker es el caso de Carmita Wood quien sufrió acoso sexual antes de la institución del concepto (Fricker, 2007: 149-154).

Recientemente Shannon Sullivan ha propuesto una lectura pragmatista de la obra de Fricker en la que defiende que la teoría del conocimiento pragmatista inspirada en la filosofía de

John Dewey ofrece una mejor explicación del daño epistémico que la basada en los presupuestos teóricos de la epistemología representacionista tradicional (Sullivan, 2017). Según la autora, la concepción "transaccional" del daño epistémico resultaría más efectiva en la lucha contra los efectos nocivos de las injusticias testimoniales y permitiría comprender mejor por qué las injusticias hermenéuticas pueden afectar el desarrollo de la personalidad o "self" de las víctimas (Sullivan, 2017: 205, 2010-211).

El propósito del presente trabajo consiste en realizar una contribución crítica al marco teórico pragmatista deweyano sobre injusticia epistémica inaugurado por Sullivan. En particular, me interesa recoger dos aportes que a mi juicio resultan fundamentales para la comprensión de las injusticias hermenéuticas radicales: el modelo del cambio moral propuesto por Richard Rorty en "Feminismo y Pragmatismo" (Rorty, 1990) y la concepción experimental de la experiencia de John Dewey. Para ello, intentaré mostrar primero dos limitaciones de la perspectiva pragmatista de Sullivan para la explicación del daño epistémico. Su limitación más general reside en una inadecuada comprensión de la dimensión normativa del conocimiento. Pues al poner el foco exclusivamente en el daño epistémico, la perspectiva pragmatista "transaccional" propuesa por Sullivan pierde de vista la falta involucrada en el perjuicio o agravio [wrong] constitutivo de la injusticia epistémica. Pero sin una adecuada comprensión de la dimensión normativa del fenómeno, que permita dar cuenta del perjuicio o agravio como una falta o incumplimiento de un deber o transgresión de una norma (además de la realización de un daño a la víctima) no se puede ofrecer una comprensión cabal del fenómeno de la injusticia en su dimensión específicamente epistémica.

La segunda limitación reside en que Sullivan no se ocupa de los casos que a mi juicio resultan más problemáticos desde la perspectiva pragmatista: los casos de injusticia hermenéutica radical en los que ni siquiera los miembros del grupo afectado poseen la expresión o concepto necesario para comprender su experiencia y poder percibirla como una injusticia. Pues, sin una práctica establecida cuyas normas puedan apelarse para comprenser y poder denunciar la injusticia como tal, la comprensión misma de tales casos como injusticias pareciera resultar problemático o incluso paradójico desde la perspectiva pragmatista.

A continuación presentaré -en la tercera sección- el modelo de corte wittgeinsteiniano del cambio moral propuesto por Richard Rorty (1990; 2010). Sugeriré que además de ser una alternativa superior al realismo moral universalista (como sostienen Rorty y Sullivan) la concepción pragmatista del significado y la perspectiva comunitarista de la normatividad permiten dar cuenta del aspecto normativo del conocimiento, de manera de poder captar no sólo el daño sino también la falta involucrados en las injusticias epistémicas. Finalmente, contra Rorty

defenderé e intentaré mostrar cómo la perspectiva deweyana de la experiencia resulta fructífera para la comprensión del inicio del proceso de resolución de injusticias hermenéuticas radicales.

2. Epistemología pragmatista y explicación del daño epistémico

De acuerdo con Sullivan, la influencia más significativa de la obra de Darwin según Dewey reside en reconocer que los seres humanos son organismos biológicos en "transacción" con el mundo, lo modifican y se ven afectados por aquel (2017: 208). El conocimiento es comprendido primariamente como una práctica en continuidad con las actividades de otros animales en interacción con su entorno. La actividad de conocer es entendida como la transformación dirigida o controlada de una situación problemática a través de la acción hacia una más satisfactoria (Sullivan, 2001: 141; Sullivan 2017: 208). A partir de esta imagen del conocimiento, Sullivan defiende que el pragmatismo deweyano ofrece criterios o estándares de corrección de los juicios de conocimiento: una creencia o afirmación es verdadera si cuando se actúa guiado por ella se produce la transformación deseada en el entorno y es falsa cuando no ocurre tal transformación -no se resuelve el problema-(2001: 142-146; 2017: 208). La "verdad" o "falsedad" -corrección o incorrección del conocimiento- de las creencias o afirmaciones puede juzgarse de acuerdo con la satisfacción de los intereses, necesidades, propósitos de los agentes en el contexto (problemático) particular y el grado de "florecimiento" de los organismos (Sullivan, 2017: 209-210).

Al comprender el conocimiento en términos de interacción o transaccion del organismo en adaptación al medio, la epistemología pragmatista propuesta permitiría comprender el daño involucrado en las injusticias epistémicas como un daño al desarrollo o florecimiento del organismo. Este se vería impedido de interactuar en modos necesarios para su propio desarrollo. De manera que, como sostiene Fricker, el daño puede afectar el desarrollo de la personalidad o "sí mismo" de la víctima (Sullivan, 2017: 211).

Sin embargo, considero que la explicación pragmatista propuesta por Sullivan del daño epistémico encuentra dos limitaciones distintas aunque vinculadas. La primera consiste en una cuestión de foco: la explicación se centra exclusivamente en el daño realizado a la víctima y a mi juicio pierde de vista la dimensión de la falta necesaria para aprehender el daño como injusto.

En este sentido, en la tarea de ofrecer una definición de "injusticia hermenéutica", Fricker observa que no puede tratarse de una mera desventaja cognitiva a partir de una laguna en los recursos hermenéuticos colectivos. Pues en ese caso no quedaría claro por qué el perjuicio es sufrido por la víctima y no por el opresor: la falta de comprensión de qué es lo que hacían los

hombres a las mujeres al tratarlas de ese modo previo a la insitución del concepto de "acoso sexual" era general (Fricker, 2007: 151). Para que algo sea una injusticia, concluye la autora, debe ser dañino ["harmful"] pero a su vez perjudicial ["wrongful"] (Fricker, 2007: 151). Reconoce además que una persona puede sufrir graves consecuencias debido a una laguna en los recursos hermenéuticos colectivos sin que haya injusticia epistémica: por ejemplo al haber tenido la "mala suerte epistémica circunstancial" de haber nacido en una época en que se desconocía la condición médica que le afecta (2007: 152). También en la clase de injusticias epistémicas testimoniales reconoce que el daño puede ser nulo o trivial (2007: 43). Y que podría haber daño provocado al hablante por la desacreditación o déficit de credibilidad atribuida por el oyente sin que se trate de una injusticia sino más bien de un "error epistémico inocente" (Fricker encuentra en el prejuicio la fuente ética y epistémica de la injusticia (Fricker, 2007: 21-22; 34-35).

Dado que puede haber daño epistémico sin injusticia e injusticia epistémica sin daño, y ante la advertencia de Fricker de que para que se trate de una injusticia además de dañina debe ser agraviante [wrongful], resultaría conveniente distinguir analíticamente entre el daño epistémico y la falta cometida en la injusticia epistémica. Pues considero que para comprender el perjuicio o "mal" constitutivo de la injusticia en cuestión sería necesario no sólo explicar el daño provocado a la persona de la víctima sino también su dimensión perjudicial y carácter agraviante. Pero ello requeriría a su vez comprender el perjuicio como una falta cometida, o transgresión a un derecho o norma (y no sólo como un mero daño). Que en este caso se trataría de una norma o derecho específicamente epistémico.

La segunda limitación de la propuesta de Sullivan -distinta pero vinculada con la anterior- consiste en que la concepción pragmatista "transaccional" no ofrece una comprensión adecuada de la dimensión normativa del conocimiento. De manera que no llega a captarse el carácter específicamente epistémico de la falta involucrada en la injusticia o incluso poder llegar a comprender por qué se trata de una injusticia.

La epistemología de la tradición anglosajona se ha ocupado principal y casi exclusivamente del problema del análisis del conocimiento proposicional (Williams, 2001: 2-7). El conocimiento es comprendido como una relación entre un sujeto *S* y una proposición *p* que, de acuerdo con la concepción estándar, involucra tres condiciones: *S* debe creer que *p*, *p* debe ser verdadera y *S* debe tener alguna razón que justifique su creencia en que p (Williams, 2001: 15-16). La primera condición, de creencia, excluye del conocimiento la mera ignorancia. La verdad excluye del conocimiento el error. Y el propósito de la tercera condición, de justificación, excluye la suerte epistémica: los casos de creencia accidentalmente verdadera no constituyen conocimiento (Williams, 2001: 20-21).

La dificultad que encuentro en la concepción pragmatista del conocimiento propuesta por Sullivan reside en su definición de la "corrección" de los juicios o la "verdad" en términos de "satisfacción". Pues además de recoger la distinción entre acierto y error -verdad y falsedad de las creencias y aserciones-, una comprensión adecuada de la dimensión normativa del conocimiento debe poder distinguir los casos de creencia accidentalmente verdadera del genuino conocimiento. Pero no resulta claro que la definición de "verdad" o "corrección del conocimiento" como "satisfacción" pueda lograrlo. Pues una creencia verdadera adquirida accidentalmente típicamente será "satisfactoria": dará lugar a una conducta exitosa igual que el conocimiento genuino.

En este respecto, Fricker rechaza concepciones reduccionistas del conocimiento como aquella que identifica el conocimiento o la verdad con el poder, pues al borrar u oscurecer la distinción entre lo que se cree justificadamente por una razón y lo que se cree por influencia de las relaciones de poder se excluye el tipo de preguntas que es necesario hacer para comprender el fenómeno de la injusticia epistémica (Fricker, 2007: 2-3). Poder identificar injusticias epistémicas testimoniales implica por caso poder distinguir entre desacreditar la palabra de un hablante legítima o justificadamente y no creerle a alguien por mero prejuicio -injustamente- (Fricker, 2007: 3). Pero si conocer consiste en el poder para imponer de hecho cierta creencia, entonces tal distinción resulta al menos problemática.

Peor aún, en los casos paradigmáticos de injusticia testimonial la desautorización prejuiciosa de la palabra de las víctimas resulta típicamente en beneficio del grupo privilegiado "opresor". Fricker comenta testimonio de mujeres cuyas intervenciones o propuestas en reuniones laborales son desestimadas y tienen que ser presentadas por sus compañeros varones para poder ser aceptadas. El carácter satisfactorio de la creencia de los varones que desautorizan sistemáticamente la palabra de sus colegas mujeres no constituye justificación alguna ni conocimiento sino que motiva la injusticia testimonial.

En cuanto a las injusticias hermenéuticas, el ejemplo que analiza Sullivan es el caso de una mujer que ha sido violada por su marido antes de la institución del concepto de "violación marital" y, en tales condiciones, tanto él como la mayoría de la sociedad lo niegan (2017: 209-210). La autora insiste en que debe incluirse la experiencia de la víctima en la determinación de la verdad. Pues, la "verdad" de la creencia o aserción depende de la situación y la experiencia de la víctima forma parte de ella. El valor epistémico de la inclusión de la perspectiva, necesidades e intereses de los oprimidos reside su carácter satisfactorio: su inclusión conduce a un mayor "florecimiento humano" (Sullivan, 2017: 210).

Sin embargo, el análisis de Sullivan no se ocupa de la clase de injusticias hermenéuticas que a mi juicio resulta más problemática y desafiante para la perspectiva pragmatista: aquellas en que ni siquiera los miembros del grupo afectado -ni de ninguna comunidad- poseen los recursos conceptuales para poder comprender la experiencia de manera que pueda ser concebida como una injusticia. Como llega a reconocer Rorty, desde la perspectiva pragmatista tales casos pueden adoptar cierto aire paradojal: en la medida en que falta una práctica social establecida cuyas normas apelar para denunciar la injusticia, perdería inteligibilidad considerarla como tal (Rorty, 1990: 25-26).

Sullivan afirma que si nosotros incluimos la experiencia de la víctima en la investigación no podemos concluir que se trató de un intercambio sexual éticamenta aceptable. Pero, como indica el "nosotros", la apelación a la perspectiva de nuestra comunidad (en la que poseemos el concepto de "acoso sexual intra marital") no se trata de una injusticia hermenéutica radical. Pues nosotros podemos juzgar que se trató de una violación -aunque para el marido, la sociedad y la víctima misma resulte ininteligible-. En el caso de las injusticias hermenéuticas radicales, en cambio, pareciera que las víctimas no poseen aún una experiencia articulada ni una perspectiva unificada que pueda ser incluida en la investigación.

3. El modelo pragmatista wittgeinsteiniano del cambio moral

A pesar de la opinión de Sullivan y Fricker respecto del neopragmatismo rortyano, encuentro en "Feminism and pragmatism" una contribución importante para la comprensión pragmatista de las injusticias hermenéuticas radicales (Rorty, 1990). Pues considero que, a partir de la propuesta presentada por la autora de *Epistemic Injustice* cabe considerar los casos analizados por Rorty como casos de injusticia hermenéutica.

El punto de partida es el diagnóstico feminista de Catharine Mackinnon (Rorty, 1990: 3-5): ya sea para acceder a la ley de discriminación sexual o en la práctica profesional del derecho, las mujeres deben adoptar el estandar masculino para los hombres o el estándar masculino para las mujeres. O bien se las considera formalmente como iguales -ignorando la discriminación en su contra y las desigualdades "materiales" socialmente establecidas- o bien se las trata como las ven los hombres: inferiores necesitadas de protección, ayuda o indulgencia. Rorty entiende que la conclusión de Mackinnon es que la lucha feminista requiere una expansión del espacio lógico de la deliberación moral (1990: 4). La autora llega incluso a reconocer que la perspectiva de las mujeres en tanto mujeres se trata de una voz que probablemente tenga cosas nuevas para decir nunca antes dichas y un rol que aún debe ser inventado (Rorty, 1990: 3). De manera que la clase

de injusticias en cuestión no serán percibidas como tales incluso por quienes las sufren hasta que alguien invente un nuevo rol social disponible (Rorty, 1990: 4-5).

El pragmatismo de corte wittgeinsteniano que propone Rorty ofrece entonces un modelo del cambio moral mejor alineado con los intereses y propósitos del movimiento feminista. Pues de acuerdo con la imagen representacionista asociada al realismo moral tradicionalmente universalista, la noción de "violación de derechos humanos" ofrecía todos los recursos conceptuales para luchar contra la injusticia -el progreso moral requeriría sólo de la crítica racional contra el prejuicio, corregir las distorsiones cognitivas y obtener una visión y descripción más adecuada de la realidad-(Rorty, 1990: 6-7). Pero de acuerdo con el diagnóstico feminista, el problema reside en que las descripciones disponibles en el vocabulario moral actual son inadecuadas debido a que pertenecen al lenguaje del opresor y los intentos de revelarse apelando a tal lenguaje suenan a sin sentido (Rorty, 1990: 5).

El cambio moral es comprendido entonces en términos de la transformación de las prácticas lingüísticas y no lingüísticas de la comunidad: al hacer cosas nuevas, ya sea instituyendo nuevas expresiones o introduciendo nuevos usos para las expresiones disponibles lo que antes sonaba como irracional, una locura o fallido puede comenzar a sonar familiar (Rorty, 1990: 6). Pero el problema reside en que desde la perspectiva pragmatista la participación en una práctica lingüística involucra formar parte de la vida de una comunidad. De manera que la institución de un nuevo vocabulario, la trasformación de las prácticas existentes requeriría en última instancia la creación de una nueva identidad "moral" colectiva, la vida de una nueva comunidad. Como lo indica Mackinnon: la cuestión genuina cuando se pregunta si las flamantes jueces usarán las herramientas del derecho como mujeres para todas las mujeres es "dónde residen nuestras lealtades, cuál es nuestra comunidad, ante quienes debemos mantenernos responsables […] no tenemos idea qué es lo que las mujeres *como mujeres* tendrían para decir" (Mackinnon, 1987: 77). El carácter dramático de la situación en los casos de injusticia hermenéutica radical se debe a que el único lenguaje disponible es el del opresor y la crítica requerida por el "feminismo profético" como lo llama Rorty no puede apelar a las prácticas existentes de la comunidad o de alguna comunidad actual. La única alternativa disponible reside "imaginar nuevas posibilidades aún no realizadas": tener el coraje de imaginar cómo serían las cosas en la vida de una comunidad cuya identidad moral fuera tal que hiciera posible comprender la experiencia de las víctimas como injustas (Rorty, 1990: 30-31). Imaginar una nueva forma de vida en la que las acciones en cuestión produjesen rechazo moral. Un ejemplo local cercano es el de los grupos de mujeres que tuvieron el valor e imaginación para extender la aplicación de "acoso sexual" para incluir casos de

agresión sexual y discriminación -no sólo del ámbito laboral privado- sino también en la vía pública y pasar a hablar de "acoso callejero".

4. La contribución del concepto de experiencia

Considero que la concepción pragmatista deweyana de la experiencia permite realizar importantes contribuciones para la comprensión de los casos más problemáticos de injusticia hermenéutica "radical". Pues, en primer lugar, de acuerdo con Dewey toda reflexión o experiencia cognitiva tiene lugar en el contexto de una experiencia eminentemente práctica o no cognitiva motivada por un "conflicto" o desequilibrio en la relación del organismo con su medio (Dewey, 1929: 4-6, 22, 36; Dewey, 1954: 1-12). Y concibe entonces la actividad cognitiva o investigación en términos de la transformación inteligentemente dirigida de una situación indeterminada hacia su determinación, esto es, a una situación "determinada" en la que el organismo vuelve a mantener una relación fluida, de equilibrio con su medio -caracteriza la situación determinada como una "totalidad unficada" orgánicamente articulada- en la puede retomar su actividad (Dewey, 1954: 5; Dewey, 2000: 117).

Considero que ambas distinciones internas a la perspectiva pragmatista deweyana permiten comprender cómo las víctimas de injusticias hermenéuticas radicales pueden tener una experiencia no articulada (conceptualmente) del daño. Pues la distinción entre "tener una experiencia cualitativa inmediata" -no cognitiva- [*had* experience] y conocer o investigar -experiencia cognitivia o reflexiva- [*known* experience]; junto con la distinción entre situación de "indeterminación" -que demanda realizar una investigación- y una situación determinada -en la que el organismo se encuentra en una relación fluida, de equilibrio, y desarrolla su conducta habitual- permiten dar cuenta de cómo aunque las víctimas no puedan juzgar o percibir su experiencia como injusta para poder comunicarla cabalmente, experimentan de manera inmediata o sienten el "conflicto", o relación de "desequilibrio" con el ambiente. Además Dewey insiste en que ninguna situación es completamente indeterminada: toda experiencia de indeterminación incluye elementos relativamente estables y determinados. Se trata siempre de una indeterminación de cualidad particular. Y el primer paso de la investigación consiste en establecer dichos elementos determinados: los rasgos más estables y regulares de la situación o "hechos" del caso. Ellos sugieren hipótesis acerca de cuál pueda ser el problema en cuestión. Resulta notable que desde la perspectiva deweyana el problema no se encuentra previamente dado en la situación y no es en sentido estricto el punto de partida de la investigación. La

adecuada identificación del problema constituye avance en la investigación hacia su resolución. Y como toda hipótesis debe ser testeada experimentalmente con los "datos" o evidencia recogida.

En contra de lo que pudiera sugerir la polémica tesis de la inefabilidad de la experiencia cualitativa inmediata, el estudio de los casos de injusticia hermenéutica radical enseñan que las víctimas pueden llegar decir muchas cosas acerca de su experiencia del daño. El ejemplo del acoso sexual resulta particularmente ilustrativo:

> Un proceso como este tuvo lugar en EEUU y otros países en los 70 y 80, en la medida en que la injusticia que ahora llamamos acoso sexual llegó a ser gradualmente materia de discusión pública. Las mujeres habían experimentado durante mucho tiempo en sus lugares de trabajo el estress, miedo, dolor y humillación que actualmente en las cortes se nombra como un daño específico. Antes que el lenguaje y la teoría del acoso sexual fuese inventado, sin embargo, las mujeres usualmente sufrían en silencio, sin un lenguaje o foro en que presentar una queja razonable. Como resultado de que las mujeres contaran entre sí y ante públicos más amplios sus historias acerca de cómo eran tratadas por los hombres en su trabajo y de las consecuencias que dicho trato tenía, un nuevo problema que no tenía nombre fue, sin embargo, gradualmente identificado y nombrado, surgió una nueva concepción moral y social acerca del problema y se desarrolló una teoría legal sobre el mismo (Young, 2000: 72-73).

Resulta plausible pensar que al menos algunas víctimas puedan comunicar verbalizaciones (descripciones, imágenes, metáforas, etc.) de sus experiencias no articuladas. Y al poder compartirlas entre sí podrían compararlas y comenzar a identificar aquellas características o cualidades que se repiten para establecer los rasgos más estables, regulares y frecuentes de las situaciones en cuestión. Luego, el establecimiento de los "hechos" o "datos" puede motivar la formulación de hipótesis acerca del problema. Hipótesis que como se señaló, deben contrastarse experimentalmente ante trasfondo de "datos" o evidencia recolectada. Y a su vez, es de esperar que las hipótesis aceptadas -que ofrezcan una creciente comprensión del problema- permitan a su vez realizar nuevas "observaciones". Datos que podrán ser usados como evidencia en apoyo o rechazo de sucesivas hipótesis.

Cabe destacar la tesis defendida por Dewey del continuo entre medios y fines, su énfasis en el carácter creativo de los juicios. En las situaciones de indeterminación típicas de los dilemas morales el fin, valor o bien de la situación resulta indeterminado junto con los "medios". Paradigmáticamente se debe establecer no sólo cómo actuar para alcanzar una meta o propósito previamente dado sino que se debe identificar a su vez cuál es el fin, bien o valor propio de la situación. Se trata usualmente de "bienes" o valores en conflicto y debe determinarse cuál

privilegiar. El producto final de la investigación consiste en un juicio que determina qué hacer o cómo actuar para transformar la situación -esto es un nuevo hábito o modo de interacción en un ambiente o situación particular- cuya corrección o incorrección dependerá del carácter satisfactorio (o no) de la conducta guiada por el juicio. Es decir que el juicio debe testearse experimentalmente en la conducta: la transformación que tenga lugar en la situación decidirá su carácter satisfactorio o no. El presente análisis sugiere que para comenzar a combatir los casos más agudos de injusticia hermenéutica radical mediante la institución de un nuevo concepto o expresión es necesario el establecimiento de nuevos modos de interacción grupal. Más específicamente, de una nueva práctica compartida entre miembros de una comunidad -una nueva identidad colectiva- que vuelva inteligible la experiencia del daño sufrido y la opresión directamente "sentida" por las víctimas como un nuevo tipo de injusticia o agravio cometido hacia ellas.

5. Conclusiones

Como se indicó en la Introducción, el propósito del presente trabajo consiste en realizar una contribución crítica al marco teórico pragmatista general inaugurado por Sullivan. En este sentido, se identificaron dos limitaciones importantes. La epistemología "transaccional" que define la corrección de los juicios en términos de "satisfacción" resulta insuficiente para dar cuenta de la dimensión normativa del conocimiento y poder recoger en particular la noción de justificación epistémica. Respecto de la comprensión de las injusticias epistémicas, la primera limitación repercute en la incapacidad de dar cuenta de la dimensión específicamente epistémica de la injusticia cometida, así como en una insuficiencia para identificar injusticias que de alguna manera resulen satisfactorias.

La segunda limitación -vinculada con la primera- reside en que la explicación pragmatista propuesta por Sullivan se enfoca exclusivamente en el daño y deja de lado la dimensión de la falta igualmente constitutiva de la injusticia. De manera que no se logra captar el carácter perjudicial o agraviante ("wrongful") además de dañino de la injusticia.

Se propuso como marco general complementario a la epistemología pragmatista deweyana la concepción pragmatista del significado de corte wittgensteiniano propuesto por Rorty. Al comprender el significado en términos de prácticas compartidas que cumplen una función en la vida de la comunidad permite dar cuenta de la dimensión normativa del conocimiento. Y ofrece un modelo del cambio moral -en términos de cambio de usos en las expresiones lingüísticas- en línea con la lucha feminista contra injusticias identificadas como injusticias epistémicas

hermenéuticas. La posibilidad de resolución de injusticias hermenéuticas radicales es entendida en términos del establecimiento de nuevos usos de expresiones y la imaginación de una nueva identidad moral colectiva de acuerdo con la cual la forma de opresión naturalizada pueda ser concebida como una injusticia moralmente condenable.

Finalmente se sugirió que, a pesar del rechazo de Rorty por el uso de la expresión, el concepto deweyano de experiencia resulta fecundo para comprender el inicio del proceso de resolución de injusticias hermenéuticas radicales. Pues da cuenta de cómo las víctimas pueden tener una experiencia no articulada conceptualmente del daño y a partir de compartir aquello que puedan decir comienza una investigación cuyo objetivo será la institución de un nuevo concepto o expresión -un nuevo hábito lingüístico- que permita articular la experiencia indeterminada "problemática".

Referencias bibliográficas

Dewey, John (1929). *Experience and Nature.* George Allen & Unwin.

Dewey, John (1954). *Essays in Experimental Logic.* Dover Publications.

Dewey, John (2000). *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo.* Biblioteca Nueva.

Faerna, Ángel (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento.* Siglo XXI.

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.

Fricker, Miranda (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Kidd, I. J. ; Medina, J. & Pohlhaus, G. (eds.). Routledge, 2017: 53-59.

MacKinnon, Catharine (2018). *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*. Siglo XXI.

Rorty, Richard (1990) Feminism and Pragmatism. *The Tanner Lectures on Human Values.* University of Michigan, 1-35.

Rorty, Richard (1991). *Objectivity, Relativism and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (2010). *Filosofía como Política Cultural. Escritos filosóficos 4.* Barcelona: Paidós.

Sullivan, Shannon (2001). *Living Across and Through Skins. Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism.* Indiana University Press.

Sullivan, Shannon (2017). On the epistemic harms of epistemic injustice. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Kidd, I. J. ; Medina, J. & Pohlhaus, G. (eds.). London: Routledge, 205-212.

Williams, Michael (2001). *Problems of knowledge: A critical Introduction to Epistemology*. Oxford University Press.

Young, Iris (2000). *Inclusion and Democracy.* Oxford University Press.

Pragmatismo, verdad y normatividad: la discusión entre Richard Rorty y Huw Price respecto a la noción de verdad

Daniel L. Pared (UNMdP)

Resumen: En la quinta parte de la compilación Naturalism and Normativity (2010) se publicó una discusión sostenida por Richard Rorty y Huw Price respecto a la noción de verdad. La discusión tiene como punto de partida el artículo Truth as Convenient Friction (2003), cuya autoría corresponde al último de los autores y donde se sostiene la idea (contraviniendo a la de Richard Rorty) de que, bajo una concepción deflacionista de la verdad y, a la vez, pragmatista, resulta posible diferenciar en la práctica a la verdad de otras dos prácticas: la de ser veraz y la de aseveración garantizada, que puede identificarse con el requisito de justificación. Bajo esta concepción pragmatista y deflacionista reivindicada por Huw Price, la verdad se entendería no de modo sustancial, en términos de qué es la verdad, sino en términos del rol que juega en nuestras prácticas, el cual es el de una norma que rige algunas de nuestras prácticas lingüísticas (el acto de realizar enunciados aseverativos) y cuyo grado de intensidad la diferenciaría de la aseveración garantizada (en otras palabras: la verdad tiene una función normativa que, en la práctica dialógica de hacer enunciados aseverativos, la distinguiría de la justificación).
La discusión entre ambos filósofos concluyó cinco años después de la publicación de Truth as Convenient Friction, un año después de la muerte de Rorty (2008), con una de las respuestas dadas del propio Price. El objetivo del siguiente trabajo será revisitar esta discusión que sostuvieron Rorty y Price sobre la noción de verdad para tomar postura por una posición de cuño rortiano, en la cual se sostiene que no hay lugar para una norma tal que pueda identificarse con la concepción normativa de la verdad propuesta por Price, aun tras las modificaciones que este le realiza tras aceptar algunos puntos que Rorty le ha señalado en el transcurso de la discusión (por ejemplo, respecto al carácter implícito que debería tener dicha norma). Pretendo prestar especial atención a la última de las respuestas de Price, donde plantea a la posición de Rorty un dilema en el cual la única salida realmente viable para un pragmatista parecería ser aceptar una norma general que rige sobre los intercambios comunicativos y que se identificaría con la concepción normativa que él defiende.

A partir de *Truth as Convenient Friction* se desarrolla una discusión entre Huw Price y Richard Rorty respecto a la noción de 'verdad'.[1] La disputa, siendo ambas partes pragmatistas, se rige por la máxima de que "si algo no hace diferencia para la práctica, no debería haber diferencia para la filosofía" (Rorty, 1995, p. 281) y radica en si se puede o no identificar a la verdad con la justificación, entendiéndolas no de un modo sustancial, sino como normas que rigen nuestras prácticas lingüísticas (para ser más específico, la práctica de realizar aserciones). Price considera que es posible y hasta necesario aceptar que en nuestra practica de realizar aserciones tiene lugar una diferencia entre lo que es una norma de la verdad y una norma de la justificación, y que, al

[1] La discusión se extendió desde 2003 (el año de la primera publicación de *Truth as Convenient Friction*) hasta el 2008 y fue publicada en 2010, dentro de la compilación *Naturalism and Normativiy*, junto a una nueva publicación del artículo de Price que le da comienzo al intercambio.

dar por tierra con la primera de ellas, se estaría "reduciendo la conversación de la humanidad a una charla de desconectados monólogos" (Price, 2003, p.231).[2] Rorty, por su parte, sostuvo en varias oportunidades que realizar tal distinción no tiene sentido y que la totalidad de lo que sea la verdad se reducía a tres usos: un uso laudatorio, un uso precautorio y un uso desentrecomillador; ninguno de los cuales remitía a algo que pudiera ser relevante para una teoría.[3]

El objetivo del siguiente trabajo será revisar esta discusión que sostuvieron Rorty y Price sobre la noción de verdad y tomar postura por una posición de cuño rortiano, en la cual se sostiene que no hay lugar para una norma tal que pueda identificarse con la concepción normativa de la verdad propuesta por Price, aun tras las modificaciones que este le realiza al aceptar algunos puntos que Rorty le ha señalado en el transcurso de la discusión (por ejemplo, respecto al carácter implícito que debería tener dicha norma). Pretendo prestar especial atención a la última respuesta que da Price, que es, a la vez, la que concluye el intercambio.[4] Atender a la totalidad de los argumentos esgrimidos por Price en dicha respuesta, sin embargo conduciría a una exposición trabajo extensa para el encuentro, es por ello que he decidido, entonces, enfocarme en sólo uno de ellos, un argumento que introduce un ejemplo ficticio y que, considero, es erróneo.

Siendo que la discusión comienza con el artículo de Price *Truth as Convenient Friction*, repondré algunas de las ideas presentes en dicho artículo, así como también repondré partes del intercambio que sirvan para comprender cómo es que se llega al argumento de Price que pienso discutir.

Price y la norma de la verdad

Price, atendiendo a la máxima pragmatista antes citada, pretende mostrar que existe en nuestra práctica asercional una diferencia específica que da lugar a lo que denomina una norma de la verdad. El modo en que procede es, primero, estableciendo tres normas que poseen distinta fuerza (una creciente) y rigen la práctica de realizar aserciones: la norma de la sinceridad, la

[2] Price llega incluso un poco más allá en sus afirmaciones y sostiene que resulta dudoso que sea posible para nosotros poder renunciar a la norma de la verdad (Price, 2003, p.231).

[3] Rorty expone esta misma idea al menos en los siguientes trabajos: *Pragmatism, Davidson and Truth* (1986), *Is Truth a Goal of Investigation? Donald Davidson versus Crispin Wrigt* (1995) y *Universality and Truth* (2000), en el marco de una de las discusiones que sostuvo con Habermas.

[4] La respuesta fue dada por Price meses después de la muerte de Rorty, en Febrero de 2008.

norma de la justificación y la norma de la verdad;[5] y, luego, elaborando un experimento mental donde se pongan en juego sólo las dos primeras (la norma de la sinceridad y la de la justificación). Dicho experimento mental mostraría que se requiere la tercera norma, la de la verdad, para dar sentido a nuestra práctica asercional. Siguiendo los pasos de Price voy, en consecuencia, a comenzar por presentar las tres normas que él establece:

> **Sinceridad:** "es, *prima facie*, apropiado afirmar que *p* sólo cuando uno/a cree que *p*" (Price, 2003, p.234).
> Forma negativa: "un hablante está en un error (*incorrect*) al afirmar que *p* si no cree que *p*; afirmar que *p* en estas circunstancias provee, *prima facie*, fundamentos para la censura o la desaprobación" (Price, 2003, p.234).
>
> **Justificación:** "*p* es asertiblemente garantizado por un hablante que no sólo cree que *p*, sino que está justificado[6] al hacerlo" (Price, 2003, p.234).
> Forma negativa: "Un hablante está en un error al afirmar que *p* si no tiene los adecuados fundamentos (personales) para creer que *p*; afirmar que *p* en estas circunstancias provee, *prima facie*, motivos (*grounds*) para la censura" (Price, 2003, p.234).[7]
>
> **verdad:** (sólo en forma negativa) "si no *p*, entonces es *incorrecto* afirmar que *p*; si no *p*, hay, *prima facie*, motivos para censurar una afirmación de que *p*" (Price, 2003, p.236).

Si la verdad se identifica sólo con las dos primeras normas, sostiene Price, decir 'es verdad que…' no cumple otra función que la fórmula 'afirmo que…' o la de indicar la coherencia diacrónica de lo afirmado. Teniendo esto en mente, Price imagina una sociedad donde se de tal situación:

---

[5] Los nombres que Price le da a las dos primeras normas son, en realidad y según las fui enumerando, los de asertividad subjetiva (*subjective assertivity*) y asertividad garantizada (*warranted asertivity*). Sin embargo, por comodidad utilizo 'sinceridad' y 'justificación'. Atendiendo a que las expresiones 'asertividad garantizada' y 'justificación' son bastante distintas, puedo señalar que es posible identificar dicha norma con el requisito de justificación y que el mismo Price las presenta de ese modo antes de denorminarlas (Price, 2003, p.231).

[6] Price prefiere que 'justificado' se entienda preferentemente como la coherencia subjetiva (coherencia entre una creencia *p* que puede tener un sujeto cognoscente y otras creencias que posee el mismo sujeto cognoscente).

[7] Ambas formas de expresar esta norma se corresponden realmente lo que Price denomina la norma personal de asertividad garantizada. Una versión de dicha norma al nivel de la comunidad Price la expone brevemente de la siguiente forma: "una creencia esta´ justificada si es apropiadamente coherente con las otras creencias de la comunidad de uno" (Price, 2003, p.35).

Experimento mental (MOA).[8]

Ellos expresan sus creencias –esto es, la clase de disposiciones de comportamiento que nosotros solemos caracterizar como creencias– por medio de un acto de habla que podríamos llamar aserciones meramente opinadas (MOA, para acortar). Estos hablantes –vamos a llamarlos "los Moa"– se critican unos a otros de incinseridad (falta de asertividad subjetiva) y por falta de coherencia o asertividad objetiva. Pero no van más allá de esto. En particular, ellos no tratan, necesariamente, un desacuerdo entre dos hablantes como un indicador de que un hablante o el otro está en un error (esto es, violación de alguna norma). Por el contrario, ellos permiten que en tales casos pueda resultar que ambos hayan hablado correctamente según los dos únicos estándar que la comunidad toma como operables. Ambos también sean sinceros y, en sus propios términos, tengan tal vez buenos fundamentos para su aserción (Price, 1998, p.247).

La consecuencia que saca Price de este experimento es que sin la tercera norma, la norma de la verdad, no podría existir mejora alguna, pues es dicha norma la que nos impulsa a querer encontrar un acuerdo entre nuestras afirmaciones y las afirmaciones de otros (individuos y/o comunidades):

> La tercera norma no sólo mantiene un espacio conceptual para la idea de mejora. Alienta tal mejora motivando a los hablantes que desacuerdan a tratar de resolver sus desacuerdos. Sin la tercera norma la diferencia de opiniones podría simplemente deslizarse una al lado de la otra. Las diferencias de opinión podrían parecer tan inconsecuentes como diferencias de preferencias (Price, 2003, pp.240-1).

Primera respuesta de Rorty

Entre una de los puntos que Rorty señala en esta breve respuesta se encuentra uno que Price retoma hacia el final de su última respuesta y que es objeto de este trabajo.

Rorty le señala a Price en su primera respuesta (entre otras cosas) que lo que su propuesta de una norma de la verdad viene a explicar, esto es, la tendencia que nosotros, los humanos, tenemos de discutir con nuestro pares cuando descubrimos que no afirman lo mismo que nosotros, es algo que bien se puede hacer dejando de lado tal idea de que la verdad es una norma y apelando en su lugar a una necesidad de cooperación. La idea de Rorty, *grosso modo*, es que no siempre que tenemos dos afirmaciones contrarias sostenidas por dos personas distintas se

[8] Price presenta años antes las mismas ideas en un artículo titulado *Three Norms of Assertibility, or How the Moa Became Extinct*, e utiliza el mismo experimento mental. Reproduzco esa primera presentación pues es más breve que la del artículo posterior y no se introducen modificaciones que alteren el argumento.

requiere que dichas personas deban llegar a un acuerdo o sientan cierta influencia que los lleve a querer saldar esa diferencia, sino sólo cuando existe en los participantes de la disputa algo que les resulta de interés.

Supongamos, para ilustrar esto, una afirmación *p* que es "creo que el dulce de leche es rico" y dos hablantes, S y S_1, que se encuentran uno junto al otro. Si S afirma *p* y S_1 afirma *no-p*, no parece que se requiera allí acuerdo alguno. Tanto uno como el otro pueden vivir y convivir sin que exista acuerdo entre ellos respecto a *p*. Ahora bien, si en cambio se planea sacar una ley que determine que se pueda producir un y sólo uno sabor de helado, y se determina por plebiscito cuál será ese sabor, sí podría resultar necesario que para S y para S_1 que se acepte *p* o *no-p*, pero no ambas. Es, en casos como estos, un interés ajeno al lenguaje lo que mueve o no a las personas a trabarse en disputas con quienes no piensan lo mismo que ellos.

La última respuesta del intercambio: la respuesta de Price

Volviendo sobre este punto Price, señala que los ejemplos que da Rorty (casos de gustos culinarios y de religión) son excepciones y que en la mayoría de los casos lo que funciona por *default* es la norma de la verdad, esto, según Price, podría verse si se piensa en casos en los cuales no puede identificarse un "proyecto colaborativo" (Price y Rorty, 2010, p.260), pero aun así se reconoce algo que daría lugar a la tercera norma. Lo que Rorty estaría demostrando, para Price, la posición por *default*, aquella donde se pone en juego la tercera norma, puede no funcionar para algunos pocos tópicos o debido a ciertas circunstancias de contexto:

> Los ejemplos de Rorty simplemente ilustran que la posición por defecto puede ser cancelada de un modo bastante sistemático para tópicos particulares – pero el hecho de que él haya tenido que elegir a la religión a casos de gusto es sin duda relevante (Price y Rorty, 2010, p. 260).

Para mostrar que la tercera norma que él propone es la posición por *default*, apela a un ejemplo ficticio, aunque cotidiano:

> Imagina que escucho a un extraño aconsejando a un turista que tome el colectivo 378 para *Bondi Beach*. Creyendo (*correctamente*, como suele pasar, sin embargo esto no importa para el ejemplo) que el 378 va a *Bronte Beach*, no a *Bondi*, no tengo un proyecto común con el extraño, dejemos de lado nuestro visitante extranjero, y tal vez soy muy perezoso o muy tímido, o estoy muy ocupado o muy constreñido por una norma rival sobre no hablar con extraños o extranjeros como para avanzar y hacer mío su proyecto. Sin embargo, tomo al

> extraño como estando en un *error* (*wrong*) y al extranjero como estando ahora *equivocado* (*mistaken*) sobre cómo llegar a *Bondi* (Price y Rorty, 2010, p.260).

El ejemplo ideado por Price tiene un problema que salta a la vista, ¡No hay ahí aserción alguna! La conversación entre el extraño y el extranjero se da sin que él interceda en modo alguno, no emite, por distintas posibles razones que enumera, palabra alguna que pueda contar como un acto de aserción. Cambiemos, sin embargo, un poco el ejemplo para hacer lugar a un acto asercional de su parte que le señala al extraño y al extranjero, o tan sólo a uno de ellos, que no están en lo cierto a suponer que tal colectivo conduce a tal lugar. Tenemos, así, lo que Price parecía querer presentar: un acto de aserción y de posible discusión dentro de un caso en cual no hay un proyecto colaborativo entre ninguna de las partes y que parece explicarse si y sólo si suponemos una norma e la verdad. Sin embargo, este no es el caso porque aceptando el argumento de Price, a la hora de introducir la aserción en el ejemplo, notamos que no requerimos apelar a la norma de la verdad para explicar el hecho, porque bien puede proponerse explicaciones distintas que cuadren con la noción de verdad de Rorty, como que otra norma pudo haber hecho que él hablara, incluso una que entre en conflicto con la norma de no hablar con extraños (por ejemplo, la de ayudar a la gente o la de dar indicaciones correctas a quien las pide de tal y cual modo) o hasta pueden existir una miríada de normas que intervengan en casos como estos, en los cuales no puede rastrearse un proyecto colaborativo.[9] Rorty puede además, para el ejemplo ficticio de Price, que no hay ahí necesidad de apelar a una norma, que es un acto solidaridad lo que mueve a señalarle el camino, cuando sabemos cuál es el camino, a alguien que no conocemos y no nos ha pedido indicaciones directamente a nosotros.

Conclusión

Como había dicho, se revisó un argumento de la última respuesta dada por Price y que, si estoy en lo cierto, no da sustento suficiente para aceptar que deba existir algo así como una norma de la verdad que rija nuestros actos asercionales. Esto porque, primero, si se sigue la formulación de Price encontramos que no hay ningún acto asercional que de lugar a una situación dialógica; segundo, porque si se modifica el argumento de modo tal que se introduzca una aserción que de lugar a tal situación, encontramos que pueden darse otras descripciones que introduzcan normas y sean igualmente satisfactorias (normas de buenos modales, etc.) y, tercero

[9] Rorty presenta la posibilidad de apelar a una multitud de normas en vez de a una y sólo una en su segunda réplica, que se corresponde a Febrero del 2005 (Price y Rorty, 2010, p.256).

y último, porque desde una postura rortiana se puede apelar también a una dimensión sentimental al tomar a la solidaridad como causa de algunas aserciones.

Referencias bibliográficas

Price, H. (1998). Three Norms of Assertibility, or How the Moa Became Extinct. *Philosophical Perspectives, 12 (Language, Mind, and Ontology)*, 241-254.

Price, H. (2003). Truth as Convenient Friction. *Journal of Philosophy*, *100*, 167-190.

Price, H. y Rorty, R. (2010). Exchange on "Truth as Convenient Friction" en Mario De Caro y David Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity* (pp. 251-262). Columbia University Press.

Rorty, R. (1995). Is Truth a Goal of Enquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright. *The Philosophical Quaterly*, 45(120), 281-300.

Juegos, máquinas y normas: conjeturas acerca de la utilidad de modelos computacionales en filosofía del lenguaje

Mauro Santelli (UBA-CONICET-IIF/SADAF)

Resumen: De acuerdo con Martin Kusch (2002), en la filosofía del lenguaje contemporánea existen dos corrientes que pueden denominarse "determinismo semántico" e "indeterminismo semántico", respectivamente. Hay un amplio desacuerdo metafilosófico entre ambas, por lo que las disputas son particularmente difíciles de resolver. En este trabajo se propone considerar utilizar modelos computacionales para sumar elementos de juicio a estas discusiones —para sumarse a experimentos mentales y la utilización de modelos matemáticos o lógicos que son estándar en la disciplina. Se sostiene, adicionalmente, que el campo "indeterminista" puede beneficiarse especialmente de incorporar este tipo de metodología mediante la comparación de algunos de estos enfoques: en particular, el enfoque de la triangulación de Donald Davidson y el "juego de dar y pedir razones" de Robert Brandom. Para ello, se propone una forma de clasificar modelos indeterministas en virtud de su complejidad. La naturaleza dialógica y dinámica de los modelos más complejos podría aprovechar especialmente la modelización computacional.
Palabras clave: normatividad semántica, pragmatismo, Ludwig Wittgenstein, Saul Kripke.

1. Introducción

Existe un consenso filosófico amplio acerca de que el significado debe ser entendido como consistiendo en, o dependiendo de, algún tipo de convención o norma compartida. La competencia semántica dentro de la competencia lingüística global ha sido entendida como la adquisición de reglas que permiten la interpretación de las emisiones de otros y la producción de emisiones apropiadas al contexto (cf. Austin, 2005; Ramberg, 1989; Searle, 1970) La adquisición de un lenguaje, entonces, ha sido vista como la adquisición de convenciones o algo que pueda jugar un rol equivalente. El infinito potencial de emisiones producibles e interpretables ha sido visto, tradicionalmente, como una clara razón en favor de algo como reglas finitas que (Davidson, 2001a), dada nuestra constitución, puedan combinarse de maneras apropiadas y de esta manera generar la enorme cantidad de emisiones necesaria. Una forma de entender esta adquisición de reglas semánticas es entender que cada palabra, de las cuales existe una cantidad finita, implica una regla y que la adquisición de estas reglas permite explicar la potencialmente infinita variedad de combinaciones de estas asociadas a las palabras, determinando su significado. La comunicación se explicaría mediante la posesión previa por parte de una comunidad de las reglas semánticas o convenciones necesarias para el acto interpretativo. Adicionalmente, buena parte de esta familia de enfoques considera que, al menos, un cierto tipo (privilegiado) de palabras adquiere su significado en virtud de su relación con el mundo.

Sin embargo, diversos desarrollos teóricos han criticado estas posiciones que pueden tomarse como compartiendo una serie de compromisos que, siguiendo a Kusch (2002), pueden denominarse "deterministas del significado". La reconstrucción de las consideraciones acerca de reglas de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein por parte de Saul Kripke (1982), los desarrollos de Donald Davidson y de Robert Brandom (1998) pueden entenderse en esta dirección. Para estas posturas "indeterministas del significado", las convenciones no cumplen el rol de explicar la comunicación, sino que, de alguna manera, sugieren que la comunicación debe entenderse, al menos, también como *generando* las convenciones o reglas que luego podrán ser usadas o no en futuras instancias comunicativas. Las convenciones no pueden anteceder al proceso mismo de comunicación, sino que estas también deben ser explicadas por el proceso mismo (cf. Strawson, 2005; Wikforss, 2017).

En este nivel de abstracción las discusiones en filosofía del lenguaje son particularmente poco decisivas. Para intentar aportar elementos de juicio a estos debates contemporáneos, en este trabajo pretendo defender la promesa teórica de utilizar herramientas computacionales que modelen experimentos mentales y modelos abstractos para extraer consecuencias y proporcionar nuevas preguntas. Utilizaré el trabajo de Martin Kusch (2002) y sus dos juegos "Risto" y "Seppo", que buscan retratar las diferencias fundamentales entre el determinismo y el indeterminismo (cf. Rorty, 2020), como punto de partida para enmarcar la discusión y discutir tanto la viabilidad como la utilidad de utilizar herramientas como las mencionadas. En el desarrollo del trabajo se presentarán breves reflexiones acerca de la innovación metodológica defendida.

2. Determinismo e indeterminismo semántico

Martin Kusch en *Knowledge by Agreement* ofrece dos juegos para entender estos dos enfoques contrapuestos en filosofía del lenguaje. Estos permiten caracterizar dos corrientes teóricas amplias, donde se pueden encontrar matices y solapamientos.

Risto – una forma simple de determinismo semántico

Para entender el determinismo presenta un juego llamado "Risto". Risto se juega con dos jugadores, A y B; un cuarto lleno de objetos, y un sello y una almohadilla de tinta. Se juega de la siguiente manera: A entra al cuarto con el sello y la almohadilla de tinta. Marca con el sello una serie de objetos. Puede utilizar el criterio que quiera, pero para hacerlo más interesante supongamos que algunos son marcados en una cara visible y otros menos, algunos pueden tener el sello escondido completamente. Terminado este turno, le toca entrar a B. La tarea de B es

identificar, a partir de los objetos *risto* con el sello visible, todos los objetos *risto* sellados por A. Si B lo logra, gana y se termina el juego.

Seppo – una forma simple de indeterminismo semántico

Para presentar el indeterminismo semántico, Kusch presenta otro juego: "Seppo". *Seppo* tiene tres jugadores: A, B y C en vez de dos. No hay sello de goma ni almohadilla de tinta, pero también hay un cuarto con objetos en él. El juego comienza con A retirándose del cuarto de juego. Allí quedan B y C que tienen que seleccionar, negociando y apelando a los criterios que quieran, tres objetos para conformar la *matriz-seppo*. Conformada la matriz, A reingresa al cuarto, se le comunica qué objetos conforman la *matriz-seppo* y tiene que proponer un objeto para integrarla. Si ese objeto es aceptado, por regla de mayoría entre los tres, el último objeto de la matriz sale de ella y todos se mueven un casillero, siendo el objeto propuesto por A el nuevo primer elemento. Una vez hecho esto, B propone un objeto, se hace lo mismo, luego C, y así sucesivamente. El juego no tiene final preestablecido, puede seguir indefinidamente.

Las diferencias que hacen la diferencia entre Risto y Seppo

Más allá de las afinidades que nos puedan provocar cada juego—por ejemplo, preferir *Risto* porque se puede ganar o preferir *Seppo* porque involucra discusión y negociación—la importancia filosófica queda más clara cuando Kusch nos manifiesta que podemos entender qué hace a una posición determinista determinista y a una posición indeterminista indeterminista. Si reemplazamos las categorías "Risto" y "Seppo" por un predicado cualquiera, incluyendo el predicado veritativo, podemos entender qué hay detrás. El determinista considera que lo que constituye un concepto es cierta relación entre palabras y mundo. En cambio, el indeterminista consideraría a las oraciones que tomamos como verdaderas como emergiendo del acuerdo comunitario. Sin otro criterio por fuera de la discusión para zanjar la cuestión. Puede aclararse todavía más la cuestión si uno se percata de que *Risto* puede jugarse sin A, uno podría entender que A es reemplazado por la naturaleza o Dios. El determinista cree, entonces, que la determinación conceptual es un asunto de *descubrir* la verdadera naturaleza de las cosas, incluyendo la de las oraciones verdaderas, para quienes sean correspondentistas.

No es difícil encontrar ejemplos de teorías deterministas del significado. El dualismo semántico de Frege tiene al menos algunos componentes de ese estilo—los sentidos objetivos de las oraciones declarativas o los pensamientos expresados por ellas—el atomismo lógico de Russell y su teoría de las descripciones—donde la noción de significado desaparece en favor de la de

referencia, la concepción histórico-causal del significado de los nombres propios de Saul Kripke en *Naming and Necessity*, entre otras. En cuanto a teorías indeterministas del significado podemos destacar la teoría de la interpretación radical de Davidson (2001a), la solución escéptica del significado de la interpretación de Wittgenstein de Kripke (1982; cf. Kusch, 2006; Penelas, 2020; Satne, 2004), y el inferencialismo semántico de Brandom (1998, 2008).

Una de las dificultades de decidir debates entre ambos campos es que los compromisos de cada uno suelen extenderse por fuera de la filosofía del lenguaje. Si bien en el caso de los deterministas podemos encontrar cierta delimitación aproximadamente clara del campo de estudio, existen muchos presupuestos y compromisos tanto metafísicos como epistemológicos sustantivos (Orlando, 1999, pp. 11–27). En el caso de los indeterministas podemos encontrar cierta defensa explícita de que para dar una buena teoría de la significatividad (si no del significado), es necesario trasvasar las fronteras de la semántica. Davidson sostiene que su teoría de la acción *lingüística* se enmarca en una teoría general de la acción. Brandom ofrece abiertamente una teoría de la racionalidad. Según cómo Kusch lee a la solución escéptica del Wittgenstein de Kripke (Kusch, 2006), esta implicaría una concepción de la normatividad según la cual en el fenómeno del significado no habría normas estrictamente *semánticas*, sólo normas sociales generales. De esta manera, el estudio del significado o de la conducta lingüística no podría separarse tajantemente del estudio de la conducta humana en general.

Teniendo en cuenta la gran distancia en compromisos metafilosóficos entre ambas perspectivas, no es de extrañar que sea difícil dirimir disputas entre estos enfoques. Hay poco terreno compartido desde el cual discutir. Lo que se propone es ampliar la base de juicio en la evaluación de teorías del significado complementándola con modelos computacionales, al menos en un sentido restringido. En particular se pretende argumentar en favor de la utilidad de estas herramientas para quienes deseen defender posturas indeterministas semánticas. En tanto son revolucionarias con respecto al *mainstream* en filosofía del lenguaje analítica, e implican cambios profundos en la manera de concebir ciertos fenómenos que van más allá del área específica, cualquier elemento que pueda usarse en favor de la claridad y precisión será de amplia utilidad para estos enfoques.

3. Filosofía y modelos computacionales

Un modelo computacional, así como cualquier modelo, es una estructura que busca representar algo. Un modelo computacional aplicado a filosofía del lenguaje usa algún lenguaje de programación como una estructura teórica para *modelar* un fenómeno lingüístico. Así como

en Davidson podemos encontrar una reutilización de las teorías-T de Tarski (2001a; Moretti, 2008; Tarski, 1956) para modelar la competencia lingüística de un hablante mediante las propiedades de una teoría recursiva como la utilizada, y Brandom (1998) utiliza el modelo de "llevar el marcador en un juego de lenguaje" de David Lewis (1979) para modelar la forma en que cada agente en un juego discursivo lleva la cuenta de los compromisos y derechos asercionales en un intercambio comunicativo, un modelo computacional puede hacer lo mismo con características dinámicas. Un modelo computacional parte de una serie de parámetros preestablecidos y se lo deja *correr* para poner a prueba múltiples puntos de partida y sopesar sus resultados. La enorme capacidad de cómputo disponible en computadoras de uso cotidiano y la creciente accesibilidad de lenguajes de programación modernos eliminan muchas de las barreras de acceso a los filósofos—al igual que a otros no especialistas en herramientas informáticas—que solían existir para su utilización. Adicionalmente, estos lenguajes de programación no difieren demasiado (en sintaxis) de herramientas ya establecidas en el campo como la formalización lógica y la modelización teórica formal de porciones del lenguaje tales como clases de palabras o vocabularios concretos.

Específicamente, se pretende defender tanto la potencial utilidad como la viabilidad y pertinencia de modelos computacionales en filosofía del lenguaje. La propuesta difiere de enfoques como filosofía de inteligencia artificial que van desde argumentos filosóficos hasta aplicaciones técnicas o teóricas fuera de la filosofía. Sólo se propone una cierta manera de valerse de herramientas modernas para caracterizar modelos teóricos a la manera en que podrían utilizarse experimentos mentales. No se aboga, exactamente, por un enfoque de filosofía experimental. No se considera que la manipulación de modelos computacionales pueda ofrecer más que elementos de juicio para discusiones filosóficas. No se sostiene, en principio, que los modelos computacionales puedan ser determinantes—en un sentido en el que los experimentos mentales o "bombas de intuición" no lo sean.

4. Modelos indeterministas: modelos abstractos y modelos computacionales

Habiendo sostenido que las teorías indeterministas se verían particularmente beneficiadas de la modelización computacional, quisiera presentar, a modo de hipótesis, una jerarquía algo imprecisa de modelos indeterministas abstractos en orden de menor a mayor complejidad.

0: Seppo (Kusch, 2002)

0.5: Modelo del consenso local (Kusch, 2002)

1: Triangulación davidsoniana (Davidson, 2001a, 2001b, 2005b; Myers & Verheggen, 2016)–Juego de dar y pedir razones (Brandom, 1998; MacFarlane, 2006)

1.5: Combinación triangulación y Juego de dar y pedir razones (Fergestad & Ramberg, 2011)

En el nivel o tenemos a Seppo, que tomaré como línea base de complejidad de modelos indeterministas abstractos. Incluye tres jugadores en interacción no especificada. Por encima tenemos lo que Kusch denomina el "modelo de consenso local", una versión epistémica de Seppo en donde se nos presenta una forma de entender la manera en que se conforma un consenso en la sociedad sin suponer ni agentes supra-individuales ni interacciones comunales de todos-con-todos. Si modelamos, sostiene Kusch, a agentes como relojes, estos relojes marcan horas, así como los agentes tienen creencias. Cada reloj marca la hora a un ritmo ligeramente diferente. Esto modela una tendencia en la variación en las creencias. Dadas diferentes horas, ¿cómo se puede normalizar la hora que marcan los relojes? Un modelo sería el de utilizar un reloj maestro que, a determinados intervalos, fijados en su mismo horario, reestablece todos los relojes para que marquen su hora. Otra manera es la del consenso global, en donde a determinado intervalo marcado por un reloj aleatorio del grupo todos los relojes promedian su horario entre sí y establecen el promedio como su nueva hora individual. El modelo del consenso local, el que le interesa a Kusch, es uno en donde los relojes están sobre mesas con ruedas en un espacio finito. Cada uno además de marcar una hora, viaja a determinada velocidad en determinada dirección. Cuando dos (o más) relojes se chocan, promedian su hora entre sí y cada uno se va con el horario promediado. Para Kusch este modelo puede explicar cómo, sin apelar a consensos estrictos y explícitos ni a un modelo autoritario con individuos privilegiados, una comunidad puede mantenerse dentro de un "ancho de banda" doxástico. Uno no tiene más que tomar interacciones tipo Seppo para reemplazar a las horas en los relojes para tener un modelo más complejo que Seppo, por involucrar movimiento y tantos agentes como uno prefiera (cf. Golub & Sadler, 2016, sec. 3). Los modelos de complejidad 1 y 1.5 son modelos que tienen como foco relaciones sociales "yo-tú", es decir, binarias—en contraposición a modelos "yo-nosotros" donde la interacción es uno a muchos. En ese sentido, presentan una complejidad mucho menor a los modelos 0.5, donde tenemos, potencialmente, muchos más agentes. La razón para clasificarlos por encima en complejidad es que los agentes mismos y su interacción se vuelve considerablemente más compleja. La dinámica de la triangulación en Davidson involucra agentes con sistemas sofisticados de actitudes proposicionales que son atribuidos de forma cruzada del uno al otro para lograr la mutua comprensión. Cada agente formula una teoría sobre el otro específica al intercambio comunicativo—al menos en la versión tardía de la teoría de Davidson (2005a)—a partir de todo el conocimiento que cada uno tiene sobre el otro. Esas teorías deben ir

modificándose en virtud de cada nueva emisión o acción por parte de cada agente. Aquello que tiene que lograr quien interpreta una emisión es llegar a coincidir con la teoría del significado—modelada por una teoría-T de Tarski modificada—que el hablante está desplegando por medio de su teoría ad hoc, el objetivo del hablante es que el intérprete logre hacer coincidir su teoría ad hoc con su teoría del significado—que representa cómo, de hecho, usa las palabras.

El juego de dar y pedir razones que propone Brandom admite más de dos agentes, pero privilegia la interacción uno a uno, por lo que se puede considerar una forma alternativa de hacer lo que Davidson sostiene en el modelo de la triangulación. En este modelo, cada agente es modelado como teniendo una lista de compromisos y derechos inferenciales y asercionales tanto para sí mismo como para todos los otros agentes relevantes, lo mismo cada uno de ellos. Cada movimiento asercional cambia el "marcador" deóntico para todos los jugadores involucrados. Cuando un agente afirma algo se compromete con ese algo y le da derecho al resto a tomar esa afirmación como premisa en inferencias propias de avalarlas, a su vez, les proporciona el derecho de tomar como comprometido al emisor. Cuando a un agente se le presenta una inferencia desde una afirmación a otra, y la acepta, se compromete con esa relación. Aproximadamente de esa manera, simplificando la exposición de Brandom, se comienza a configurar un aparato de relaciones inferenciales que constituye el contenido conceptual de cada término a partir del complejo de derechos y obligaciones que cada agente adquiere y es tomado como adquiriendo por parte del resto y viceversa tomando como input simplemente las actitudes normativas primitivas de los agentes ante emisiones lingüísticas.

En el nivel 1.5 podemos encontrar un enfoque híbrido entre la triangulación davidsoniana y el juego de dar y pedir razones brandomiano.

Los modelos presentados y jerarquizados en escalas de complejidad son modelos abstractos, algunos más formales (o que utilizan más herramientas formales) que otros. Los modelos computacionales también lo son, pero son una clase más específica: pueden "traducirse" de un lenguaje formal a un lenguaje íntimamente vinculado a una implementación concreta. Estos modelos sólo tienen la especifidad de describir o indicar cómo se estructura un programa. John MacFarlane sí construyó una versión computacional rudimentaria del juego de dar y pedir razones de Brandom (MacFarlane, 2006). Adicionalmente, esta forma de organizar modelos abstractos puede sugerir una forma de extender la lista por encima de lo que se puede encontrar en la literatura, de esta manera:

0: Seppo (Kusch, 2002)

0.5: Modelo del consenso local (Kusch, 2002)

1: Triangulación davidsoniana (Davidson, 2001a; Myers & Verheggen, 2016)– Juego de dar y pedir razones (Brandom, 1998; MacFarlane, 2006)

1.5: Combinación triangulación y Juego de dar y pedir razones (Fergestad & Ramberg, 2011)

2.0 Combinación nivel 1-1.5 con modelo del consenso local (0.5).

En el nivel 2.0 podrían considerarse enfoques dinámicos como el 0.5 pero que en vez de tener un modo de interacción simple como Seppo, que sean robustos como los del nivel 1 y 1.5. La complejidad resultante de este enfoque híbrido podría indicar un claro beneficio en una formulación computacional. A su vez, hay razones para pensar que enfoques como estos podrían arrojar datos interesantes a ser considerados por la disciplina. Por destacar uno, no está completamente claro si un enfoque social "yo-tú" de la normatividad (semántica o en general) no mostraría propiedades emergentes del fenómeno del significado al transformarse en un modelo de interacción comunitaria más amplio.

5. Acerca de la utilidad de modelos computacionales en filosofía del lenguaje

Llegados a este punto estamos en condiciones de marcar la utilidad que puede vislumbrarse en transformar estos modelos abstractos en computacionales. Los modelos abstractos como el de una teoría del significado davidsoniana, que es una parte del modelo de la triangulación, ya son suficientemente complejos como para que una parte muy pequeña de un idioma natural ocupe una gran cantidad de espacio y resulte en ciertos desafíos expositivos. Siguiendo con este ejemplo puntual, Davidson, por su parte, nunca construyó un ejemplo concreto de una teoría-T para un lenguaje natural, su punto no lo requería. Kathrin Glüer sí lo hizo, y permite ver por qué sería muy demandante exponer una teoría davidsoniana del significado exhaustiva en términos de un modelo abstracto formal convencional. En un apéndice que acompaña su libro introductorio a la obra de Davidson presenta una teoría-T para un segmento pequeño del inglés con cuatro nombres propios, cuatro predicados, cuatro conectivas lógicas y cuatro reglas de formación sintáctica (Glüer, 2011). Uno rápidamente puede apreciar la complejidad resultante. No se repone aquí por cuestiones de espacio, pero una somera exposición del funcionamiento de esa sencilla teoría axiomática recorre cuatro páginas (cf. Moretti, 2008; Pedace, 2017). Cabe destacar que esto es parte del punto de Davidson, y no un defecto: una teoría-T muy sencilla puede producir una infinita cantidad de teoremas que permitan ponerla empíricamente a prueba y revisarla. Una teoría así puede dar cuenta de la productividad del lenguaje de forma composicional. Por otro lado, la exposición teórica del juego de dar y pedir razones de Brandom se desarrolla en un libro

infamemente extenso y complejo (1998). En cambio, la citada reconstrucción computacional de MacFarlane de este juego se presenta en un formato manejable y dinámico. El modelo es rudimentario, pero permite vislumbrar la potencia que implicaría representar modelos indeterministas de forma computacional. En tanto se pretenden modelar intercambios comunicativos dinámicos con una fina apreciación del contexto, los modelos computacionales podrían proporcionar una invaluable herramienta para explorar su dinámica interna, así como compararlos entre ellos. A su vez, podrían condensar los resultados de las teorías indeterministas de una forma concisa y apreciable por especialistas que no sean versados en las extensas y sofisticadas teorías concretas.

El objetivo de este trabajo fue presentar esquemáticamente el clivaje metafilosófico existente en filosofía del lenguaje mediante la caracterización del determinismo e indeterminismo semánticos. El objetivo era el de mostrar un debate lo suficientemente amplio en el cual, al menos para el beneficio de una de las partes—el campo indeterminista, puede encontrarse razones para adoptar modelos computacionales. Luego, se presentó una breve presentación y vinculación de modelos indeterministas que permite, de forma revisable, ordenarlos en orden de complejidad. Adicionalmente, se presentó una forma de entender la creciente intratabilidad de modelos indeterministas complejos de forma tradicional (formal abstracta) para motivar la consideración de modelos computacionales, y no sólo abstractos, de ellos. Llegados a este punto, en el siguiente trabajo de este simposio se puede encontrar una discusión específica en torno a una propuesta de modelización que permita discutir con mayor precisión la propuesta aquí presentada en el plano especulativo (Cf. Toranzo Calderón, s. a.).

Referencias bibliográficas

Austin, J. L. (2005). Emisiones realizativas. En L. Valdés Villanueva (Ed.), & A. García (Trad.), *La búsqueda del significado* (pp. 415–430). Tecnos.

Brandom, R. B. (1998). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press.

Brandom, R. B. (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford University Press UK.

Davidson, D. (2001a). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press.

Davidson, D. (2001b). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press.

Davidson, D. (2005a). A Nice Derangement of Epitaphs. En *Truth, Language, and History* (pp. 88–107). Oxford University Press.

Davidson, D. (2005b). *Truth, Language, and History*. Clarendon Press.

Fergestad, I., & Ramberg, B. (2011). Triangulation in action: A rationalizing proposal. En C. Amoretti & G. Preyer (Eds.), *Triangulation: From an Epistemological Point of View* (pp. 221–256). Ontos Verlag.

Glüer, K. (2011). *Donald Davidson: A short introduction*. OUP USA.

Golub, B., & Sadler, E. (2016). Learning in Social Networks. En *The Oxford Handbook of the Economics of Networks*. Oxford University Press.

Kripke, S. A. (1972). Naming and necessity. En *Semantics of natural language* (pp. 253–355). Springer.

Kripke, S. A. (1982). *Wittgenstein On Rules and Private Language.* Harvard University Press.

Kusch, M. (2002). *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford University Press.

Kusch, M. (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein* (1st edition). McGill-Queen's University Press.

Lewis, D. (1979). Scorekeeping in a language game. En *Semantics from different points of view* (pp. 172–187). Springer.

MacFarlane, J. (2006). *GOGAR*. https://johnmacfarlane.net/gogar.html

Moretti, A. (2008). Semántica tarskiana, lenguaje natural y ontología. En *Interpretar y referir: Ejercicios de análisis filosófico.* (pp. 11–30). Grama.

Myers, R. H., & Verheggen, C. (2016). *Donald Davidson's Triangulation Argument: A Philosophical Inquiry*. Routledge.

Orlando, E. (1999). *Concepciones de la referencia*. Eudeba.

Pedace, K. (2017). *Mente y lenguaje: La filosofía de Donald Davidson, modelo para armar.* SADAF.

Penelas, F. (2020). *Wittgenstein*. Galerna.

Ramberg, B. (1989). *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*. Blackwell.

Rorty, R. (2020). Reductionist vs. Neo-Wittgensteinian Semantics. En W. P. Małecki & C. Voparil (Eds.), *On Philosophy and Philosophers: Unpublished Papers, 1960–2000* (pp. 226–239). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108763967.017

Russell, B. (1905). On denoting. *Mind*, *14*(56), 479–493.

Satne, G. L. (2004). *El argumento escéptico de Kripkenstein: Aspectos ontológicos, normativos y epistémicos*.

Searle, J. R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (New Ed edition). Cambridge University Press.

Strawson, P. F. (2005). Significado y verdad. En L. Valdés Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 336–355). Tecnos.

Tarski, A. (1956). The Concept of Truth in Formalized Languages. *Logic, Semantics, Metamathematics*, 152–278.

Toranzo Calderón, J. S. (s.a). Modelos computacionales aplicados a teorías indeterministas del significado.

Wikforss, Å. (2017). Davidson and Wittgenstein: A Homeric Struggle? En C. Verheggen (Ed.), *Wittgenstein and Davidson on Language, Thought, and Action* (pp. 46–68). Cambridge University Press.

Modelos computacionales aplicados a teorías indeterministas del significado

Joaquín Santiago Toranzo Calderón (UBA-UTN)

Resumen: Dadas las dificultades actuales para ofrecer argumentos concluyentes a favor o en contra de ciertas tesis filosóficas, se propone el uso de modelos computacionales que aporten elementos de juicio a favor de unas u otras. En este trabajo se presentarán dos "juegos lingüísticos" propuestos por Martin Kusch (2002), "Risto" y "Seppo", para analizar lo que determina el significado de términos lingüísticos, y defender una postura indeterminista sobre el significado. Dado que existen varias posturas indeterministas que entran en conflicto, será necesario analizar uno de estos juegos, "Seppo", para generar un modelo general que permita comparar las explicaciones de cada una. En este análisis se encuentran diversos elementos que no fueron determinados por Kusch, por lo que se señalan distintas alternativas explicativamente relevantes, cada una modelable en distintos modelos computacionales con distintas consecuencias. Principalmente, se ha identificado en una de las versiones de Seppo que el modelo social básico *Yo-Nosotros* de normatividad, que Kusch defiende, no está suficientemente explicitado (o no es básico), mientras que el modelo *Yo-Tú* es fácilmente ubicable a la base de los juegos. También se ha identificado que no son triviales las condiciones externas en las que se desarrolla el juego, por lo que es preciso imponer ciertas restricciones externas o internas.
Palabras clave: teorías del Significado, normatividad semántica, modelos computacionales.

1. Introducción

Actualmente diversas teorías rivalizan para explicar el significado (y la significatividad), aunque hay un acuerdo general respecto de que el significado involucra convenciones o normas compartidas. Algunas de estas teorías del significado apuntan a explicar las competencias semánticas en términos de reglas que permitan la producción e interpretación de emisiones adecuadas a un contexto. La comunicación por medio de emisiones significativas podría explicarse, por estas teorías, a partir de la posesión de estas reglas que le permiten a los integrantes de una comunidad interpretarse mutuamente. Sin embargo, estas teorías, denominadas por Martin Kusch (2002) "deterministas del significado", involucran ciertos problemas que motivan un cambio de perspectiva, resultando en las teorías "indeterministas del significado". Éstas teorías buscan invertir el orden entre la convención y la comunicación: no es la convención la que genera la comunicación (las reglas las que posibilitan la producción e interpretación de emisiones), sino que de la comunicación emergen las convenciones que guiarán a los integrantes de una comunidad.

Las teorías indeterministas apuntan a la complejidad del fenómeno de emergencia de las reglas, por lo que su comparación es problemática. Es usual apelar a experimentos mentales que

favorezcan la plausibilidad de una teoría por sobre la de otra, entre ellos están los "juegos lingüísticos" "Risto" y "Seppo" propuestos por Kusch (2002). El primero busca mostrar las limitaciones de las teorías deterministas, y motivar el cambio de teoría. El segundo busca incorporar los rasgos indeterministas de su propuesta teórica. No obstante, y debido a la complejidad mencionada, "Seppo" es un caso de análisis acotado que dificulta la evaluación de otras teorías indeterministas como las de Donald Davidson (2001a, 2001b, 2005) y Robert Brandom (1998, 2008).

Se ha defendido (Santelli, s.a.) la posibilidad de implementar estos juegos lingüísticos con programas efectivos para reunir mayores elementos de juicios a favor de unas teorías o de otras. En este trabajo me propongo analizar "Seppo" para su implementación efectiva y así identificar qué elementos permiten la evaluación de distintas teorías (indeterministas). Además, señalaré diversos elementos de "Seppo" que son ambiguos, por lo que obligan a tomar decisiones no triviales a la hora de realizar implementaciones efectivas. Estas implementaciones consistirán en instancias concretas de modelos computacionales, de algoritmos, los cuales son objetos formales, definiciones de procedimientos, y no los procedimientos mismos. Es decir que las implementaciones consistirán en un bloque de código escrito en un lenguaje informático específico, y no un modelo formal. Cada elemento precisable de distintas maneras abre la posibilidad a distintos modelos computacionales del juego, que luego podrán ser implementados. Luego de exponer los elementos ambiguos más relevantes, cerraré el trabajo con algunas conclusiones.

2. Juegos lingüísticos

En primer lugar, "Risto" consiste en un escenario con dos jugadores, uno de los cuales (jugador **B**) clasifica a los elementos del juego como pertenecientes o no al conjunto *risto*, y el otro (jugador **A**) debe identificar cuáles sí y cuáles no. El jugador **B** deja una marca "visible" en algunos de los elementos de *risto*, pero no necesariamente en todos. El jugador **A**, para "ganar" el juego, debe identificar correctamente la extensión del conjunto *risto*, esto es, volverse competente con el significado del término "risto". Para adquirir esta competencia, **A** depende exclusivamente de sus propias habilidades para clasificar elementos y de la calidad de las marcas que haya dejado **B** en los elementos de *risto*.[1]

[1] En conjunto, podría agregarse que jugador **A** depende de su "psicología" para poder desarrollar la competencia requerida; cfr. Brandom (2008, pp. 34-39).

Este juego busca explicitar que el significado del término "risto" ha sido impuesto previamente a la comunicación entre **A** y **B**, y es determinable mediante reglas, claras o no, pero determinadas independientemente de las acciones de **A**. Según Kusch, este es el modelo que proponen las teorías deterministas del significado para explicar cómo es que un individuo puede producir e interpretar emisiones en general: ha logrado desarrollar las competencias semánticas correspondientes, vinculadas a reglas de uso previas al desarrollo de estas competencias.

Filosóficamente, el modelo no merece ser precisado más que esto. Cualquier precisión en las habilidades del jugador **A** o en la calidad de las marcas que deje **B** no cambiará la capacidad explicativa del modelo. Éste permite explicar cómo es posible distinguir entre aplicaciones correctas del término y aplicaciones incorrectas.[2]

En segundo lugar, "Seppo" consiste en un escenario con tres jugadores que irán rotando sus roles, pero que en principio, y dadas las semejanzas con "Risto", pueden separar al jugador **A** por un lado, y a los jugadores **B** y **C**, por otro. Éstos tendrán que seleccionar conjuntamente una colección de elementos del escenario que conformarán al conjunto *seppo*. Luego, el jugador **A** tendrá que, por turnos y sabiendo de antemano qué elementos conforman a *seppo*, determinar si otros elementos pueden ser considerados o no parte de *seppo*, determinación que realizarán conjuntamente todos los jugadores. Cada vez que **A** selecciona un elemento que se acepta como perteneciendo a *seppo*, se retira un elemento de éste para incorporar el nuevo. El juego no se gana ni se pierde, sino que se repite según el humor de los jugadores, que pueden variar sus roles en nuevas "partidas".

Si bien hay varias semejanzas entre "Risto" y "Seppo", son fundamentalmente distintos, incluso dejando de lado aspectos como que uno de los juegos es competitivo y el otro no (quizás ni siquiera deba denominarse como "colaborativo"). En cada juego hay un término asociado a una extensión de elementos, pero mientras en "Risto" la extensión del término "risto" está fijada previamente, determinada por una regla de clasificación, en "Seppo" la extensión del término "seppo" nunca queda fijada, dado que en cada propuesta sólo hay una colección limitada de elementos. Además, la clasificación de elementos como perteneciendo a *risto*, depende de las habilidades de clasificación (lo que incluirá las capacidades perceptivas del jugador), pero la inclusión de elementos en *seppo* depende principalmente de la interacción entre los jugadores (que podrían, por ejemplo, negociar la inclusión de un elemento u otro en la colección *seppo*).

No obstante, "Seppo" está formulado de una manera que, o bien presupone ciertas restricciones adicionales, o bien es ambigua. Esto dificulta las comparaciones entre las

[2] Dado que no es mi propósito, en este trabajo, extenderme en la crítica al enfoque determinista, sugiero consultar la defensa del propio Kusch (2006) de la lectura de Kripke (1982) del Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas*.

explicaciones que pueden dar diversas teorías del significado, principalmente teorías indeterministas. Pero además es un problema para evaluar la propia propuesta de Kusch, dado que si modelamos el juego con un algoritmo, habrá modelizaciones cuyas implementaciones no serán satisfactorias. En la sección siguiente ofrezco algunos aspectos que son relevantes en este sentido.

3. Modelos computacionales alternativos

Comenzaré con la primera etapa del juego, aquella en la que **B** y **C** deben decidir a qué colección denominar (públicamente) "seppo". El término "seppo" podría estar asociado a alguna característica definida de los objetos o no; esto determinará a qué elementos querrán clasificar como "seppo" y a cuáles no. Si estuviera, entonces habría cierta semejanza con "Risto", dado que tanto **B** como **C** clasificarán los elementos disponibles según esta característica definida, con mayor o con menor habilidad para clasificarlos; si bien habrá siempre un sesgo para cada jugador sobre lo que habrá clasificado como "seppo", **B** y **C** juzgarán las elecciones de **A** sobre estas clasificaciones previas, por lo que la extensión del término dependerá esencialmente de reglas previas a la interacción entre los jugadores, lo que no parece compatible con la propuesta de Kusch. Si no estuviera asociado a una característica definida, **B** y **C** se enfrentan a nuevas opciones.

Una de éstas es elegir una característica definida que tengan en común algunos de los elementos disponibles. Esto hará depender la extensión del término "seppo" de las habilidades para clasificar elementos de cada jugador, pero también lo hará depender de la decisión tomada por **B** y por **C**, cosa que agrega un aspecto indeterminado. **B** y **C** podrán tomar esta decisión en base a distintos criterios, cada uno modelable en un algoritmo distinto. Algunos ejemplos pueden ser la elección azarosa de una característica, la elección de la característica que tenga más representantes, la elección de la que tenga menos representantes, la elección de la característica más fácil de clasificar, entre otros. Una vez seleccionada la característica, las propuestas de **A** dependerán nuevamente de sus habilidades para clasificar elementos, lo mismo que los juicios de **B** y **C**.

Aumentando aún más la complejidad, **B** y **C** podrían disponer de distintos criterios. ¿De qué manera, entonces, tomarán una decisión? Lo que antes era una etapa aparentemente sencilla de decisión conjunta, ahora se convertirá en un diálogo donde además de los criterios de cada jugador, importarán sus actitudes para con el criterio del otro jugador. Distintas opciones incluirán la de ceder a cualquier criterio del otro jugador (o imitarlo), la de no ceder jamás, la de

modificar el criterio propio a uno que se parezca a ambos criterios, o incluso combinaciones, como ceder sólo luego de haber resistido un tiempo en la discusión. Este problema puede extremarse si se permitiera que los criterios y actitudes de los jugadores varíen a lo largo del juego, dependiendo de distintos factores, como las elecciones de **A**, el tiempo transcurrido, el *seppo* y sus modificaciones, etc.

Otra opción disponible para **B** y **C** es elegir elementos del escenario sin pretender una característica definida para ellos. Resulta difícil imaginar qué criterios permitirían que **B** y **C** luego puedan decidir conjuntamente un conjunto *seppo*.

Luego se pueden presentar aspectos semejantes en la etapa del juego en la que **A** debe proponer elementos para incorporar a *seppo*. **A** puede tener distintos objetivos durante el juego, como querer proponer siempre que pueda elementos que se incorporen a *seppo*, o lograr que el *seppo* se corresponda con una característica definida de forma inconsulta, o asumir que **B** y **C** privilegian a distintos elementos, y entonces jugar a favor de uno y no del otro, etc.

Finalmente, otro aspecto en donde pueden ofrecerse distintas alternativas es en los criterios de modificación del *seppo*, dado que parecen admisibles cambios cuando todos los jugadores aceptan el nuevo elemento, o sólo la mayoría (para lo cual, alcanza con que **B** o **C** acepten el nuevo elemento). También podría ser "negociable" qué elemento retirar del *seppo* para incorporar uno nuevo; vuelven a ser relevantes los criterios de cada jugador para aceptar elementos al *seppo*, las actitudes de los jugadores para con los criterios de los otros jugadores y los jugadores que tienen el derecho a decidir sobre el *seppo*.

Las combinaciones entre estas alternativas son muchas, aunque no todas valen la pena ser exploradas. Un ejemplo es el modelo que pone a **B** y a **C** a clasificar los elementos como en "Risto", sin un diálogo previo, se aleja de lo pretendido. Otros ejemplos son los modelos que involucran criterios o actitudes azarosos al punto de que sea imposible considerar que hay un actividad racional.

Otros factores no indicados en la formulación del juego incluyen a las condiciones externas en las que se desarrolla, y si los elementos que forman parte del escenario se mantienen a lo largo de todo el juego, o si pueden abandonarlo, o incluso aparecer elementos nuevos. Si bien pareciera que la variabilidad de estos factores afecta sólo a lo relacionado con las habilidades de clasificación, permite también que los criterios de elección se dirijan a distintas extensiones de elementos, generando un entorno dinámico.

4. Conclusiones

A partir de las alternativas propuestas se genera un espectro, complejo, de modelos que pueden ser considerados. Sobre algunos de éstos pueden ya obtenerse algunas conclusiones.

En un extremo del espectro encontramos los modelos que se asemejan a "Risto" y pueden descartarse, i.e. aquellas en las que el *seppo* está previamente asociado a una característica definida de los elementos del entorno, pero el entorno se mantiene fijo. Cerca de este extremo del espectro, si el escenario agregara un dinamismo a los elementos del entorno, el juego dejaría de parecerse tanto a "Risto", dado que se agrega una nueva dimensión: el "Mundo" afecta las decisiones de los jugadores que deben adecuarse a éste, al punto de que la extensión de "seppo" cambia por las clasificaciones de los jugadores; si los jugadores conocen la característica que determina la clasificación, no habrá diferencias sustanciales con "Risto", pero si la clasificación depende del *seppo*, entonces éste se podrá asociar a distintas características a lo largo del juego. Este escenario parece apropiado como instancia explicativa de la Triangulación de Davidson (2001a, 2001b, 2005) dado que la extensión del término "seppo" dependerá del interacción entre los jugadores y entre ellos y el mundo.

Luego podemos considerar a los modelos en los que **B** y **C** determinan por ellos mismos a qué característica asociar el *seppo*, y después **A** no tiene ningún impacto en las decisiones determinar el *seppo* (excepto sus propuestas, para las cuales **B** y **C** tendrán ya respuestas preparadas). En estos modelos, habrá variabilidad respecto de los criterios de cada jugador y sus actitudes para con los criterios del otro jugador. Sin embargo, mientras **A** no esté involucrado, pareciera que el modelo social básico de normatividad que está a la base de la determinación de la extensión del término "seppo" es el modelo *Yo-Tú*, y no el modelo *Yo-Nosotros*, como buscar sostener Kusch.

Este otro modelo puede encontrarse en el juego, pero es preciso continuar en el espectro hasta los modelos que disponen a **B** y a **C** a ver afectados sus criterios o actitudes a causa de las interacciones con **A**. No obstante, este modelo (*Yo-Nosotros*) parecería quedar supeditado al modelo anterior (*Yo-Tú*), incluso en estos modelos, cosa que no hubiera podido explicitarse en la formulación original de "Seppo" dado que no se había problematizado la elección del *seppo* al comienzo del juego.

Resta entonces, la implementación exploratoria de los modelos computacionales que codifican estos modelos, para obtener elementos de juicio adicionales para las distintas teorías del significado. En particular, parece de interés indagar en las distintas combinaciones de los criterios y actitudes de los jugadores. Esto podría permitir dos cosas: (i) descubrir nuevos aspectos que

deben ser precisados en aún más modelos, y (ii) descartar conjuntos de modelos en base a los comportamientos irrelevantes para las teorías (como posibles comportamientos intuitivamente irracionales).

Referencias bibliográficas

Brandom, R. B. (1998). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press.

Brandom, R. B. (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford University Press UK.

Davidson, D. (2001a). *Inquiries into Truth and Interpretation* (2da Ed.). Clarendon Press.

Davidson, D. (2001b). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press.

Davidson, D. (2005). *Truth, Language, and History* (1ra Ed.). Clarendon Press.

Kripke, S. A. (1982). *Wittgenstein On Rules and Private Language*. Harvard University Press.

Kusch, M. (2002). *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford University Press.

Kusch, M. (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein* (1ra Ed.). McGill-Queen's University Press.

Santelli, M. E. (s.a.). *Juegos, máquinas y normas: conjeturas acerca de la utilidad de modelos computacionales en filosofía del lenguaje*. Manuscrito.

Simposio

Nuevos problemas en filosofía política contemporánea

Coordinado por Martín Oliveira (UBA-INEO-CIF-CONICET-SADAF)

Este simposio convoca a investigadores profesionales en filosofía política contemporánea, en la perspectiva anglosajona, a los efectos de demostrar la actualidad de la disciplina a y su vigencia para tratar los problemas que permean nuestro mundo social. A esos efectos, se propone contribuir tanto con trabajos metodológicos y metodológicos, como también con trabajos normativos acerca de cuestiones sustantivas particulares.

Entre los primeros se encontrará, por ejemplo, una ponencia que evalúa el rol metodológico de la incorporación de idealizaciones y abstracciones en la teoría moral. En ese sentido, dicho trabajo intentará sostener que las idealizaciones no son problemáticas para la teoría moral si éstas se limitan a los aspectos normativos de la misma. En esa línea, otra ponencia defenderá una novedosa concepción metodológica, basada en el interpretativismo de Ronald Dworkin, para elaborar teoría moral en el campo de los derechos humanos internacionales. Finalmente, el último de los trabajos metodológicos o metaéticos tiene por objetivo realizar un análisis del concepto de agente moral por fuera de las teorías estándar de la causalidad y centrado, en cambio, en una concepción normativa de agencia práctica.

Entre los trabajos sustantivos se encontrará uno que intentaré demostrar que, aún concediendo las premisas fundamentales de la concepción epistocrática de la política, debemos defender el procedimiento democrático a partir de consideraciones normativas en torno al costo del error. Otro trabajo tiene por objetivo mostrar una grave falencia de la concepción neopositivista de los derechos humanos, según la cual la incorporación de elementos empíricos al razonamiento práctico los priva de uno de sus rasgos fundamentales, la universalidad. En un sentido similar, otro trabajo intentará mostrar que el liberalismo neutralista de corte rawlsiano tiene severas dificultades para establecer un procedimiento, también neutral, para identificar las doctrinas comprehensivas irrazonables que puedan socavar una sociedad bien ordenada. Otra de las contribuciones a este simposio tiene el propósito de argumentar que, desde la perspectiva del igualitarismo democrático de Elizabeth Anderson, políticas de acción afirmativa feminista podrían no solo resultar injustas sino también contraproducentes para las personas que éstas buscan beneficiar. Finalmente, los últimos dos trabajos analizarán el cada vez más acuciante problema del cambio climático desde una perspectiva conceptual, uno, y normativa, el otro. La primera de estas contribuciones buscará argumentar a favor de entender el problema normativo del cambio climático como uno acerca de deberes de justicia. La segunda intentará sostener que está justificada la desobediencia civil en razón del cambio climático aún si esto supone dejar de lado el orden democrático.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Julio Montero (UBA-INEO-CIF-CONICET), Mariano Garreta Leclercq (UBA-INEO-CIF-CONICET), Mara Bragarnik (UBA), María Castellanos (UBA), Agustín Lucio Tacconi (UBA), Santiago Poznansky (UBA), Fernanda Flores (UNL), Francisco García Gibson (UBA), Martín Oliveira (UBA-INEO-CIF-CONICET).

Idealización y abstracción en teoría moral contemporánea[1]

Martín Oliveira (UBA-INEO-CIF-CONICET-SADAF)

Resumen: Puede decirse que Rawls inauguró una nueva manera de llevar a cabo la filosofía moral contemporánea de raigambre anglosajona con la publicación de A Theory of Justice en 1971. Desde entonces, los avances en la disciplina han sido mayoritariamente sustantivos. Con todo, últimamente se ha empezado a prestar atención al aspecto metodológico de la filosofía moral, y éste ha recibido una creciente y merecida atención entendido como un debate en torno a cuán ideal debe ser una teoría de filosofía moral. Este hecho también se lo debemos a Rawls, quien explícitamente se limitó a hacer teoría ideal en A Theory of Justice, como primer paso para una teoría posterior, no ideal (Simmons 2010). El interés por el par conceptual "teoría ideal/teoría no ideal" ha dado lugar a que este sea abordado desde muchas y muy diversas acepciones.
En este trabajo analizaré aquella acepción del par conceptual "ideal/no ideal" según la cual la idealización de una teoría se contrapone con su nivel de abstracción (O´Neill 1996, Hamlin y Stemplowska 2012) e intentaré defender el rol de las idealizaciones en la teoría moral. Esto supondrá, en primer lugar, mostrar por qué es errada la crítica según la cual incorporar idealizaciones en una teoría implica asumir supuestos falsos acerca de un aspecto del problema. Mientras que, por contraste, realizar abstracciones en una teoría sería equivalente a "compartimentalizar" (bracketing off) o recortar ciertos aspectos de un problema complejo, sin asumir nada falso al respecto de ellos, para hacer más fácilmente tratables otros problemas (O´Neill 1996). En segundo lugar, intentaré mostrar que es errada la crítica a la idealidad de la concepción liberal de sujeto moral paradigmática de la posición comunitarista. Según ella, dadas las restricciones del ""velo de ignorancia", Rawls se comprometería con una noción a-social de sujeto, incapaz de apelar a los vínculos comunitarios para formar su identidad personal, enajenado de los bienes que le dan valor a la vida humana. Mi argumento se centrará en mostrar que la idealización sólo es un problema para la teoría moral si se la incorpora entre los elementos descriptivos o fácticos de la misma, pero esto no sucede si la idealización se limita a los elementos normativos de ella.

1. Introducción

Puede decirse que Rawls inauguró una nueva manera de llevar a cabo la filosofía moral contemporánea de raigambre anglosajona con la publicación de *A Theory of Justice* en 1971. Desde entonces, los avances en la disciplina han sido mayoritariamente sustantivos. Con todo, últimamente se ha empezado a prestar atención al aspecto metodológico de la filosofía moral, y éste ha recibido una creciente y merecida atención entendido como un debate en torno a cuán ideal debe ser una teoría de filosofía moral. Este hecho también se lo debemos a Rawls, quien explícitamente se limitó a hacer teoría ideal en *A Theory of Justice*, como primer paso para una

[1] Trabajo presentado en el XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del plata, 4 al 7 de diciembre de 2019. Agradezco los útiles comentarios del público asistente así como de los miembros del Grupo Demoracia: Julio Montero, Francisco García Gibson, Mariano Garreta Leclercq, Santiago Poznansky y Agustín Lucio Tacconi.

teoría posterior, no ideal (Simmons 2010). En particular, el interés por el par conceptual "teoría ideal/teoría no ideal", desarrollado originalmente por Rawls, ha dado lugar a que este sea abordado desde muchas y muy diversas acepciones.

En este trabajo analizaré aquella acepción del par conceptual "ideal/no ideal" según la cual la idealización de una teoría se contrapone con su nivel de abstracción (O´Neill 1996, Hamlin y Stemplowska 2012) e intentaré defender el rol de las idealizaciones en la teoría moral. Esto supondrá mostrar por qué es errada la crítica según la cual incorporar idealizaciones en una teoría implica asumir supuestos falsos acerca de un aspecto del problema. Mientras que, por contraste, realizar abstracciones en una teoría sería equivalente a "compartimentalizar" (*bracketing off*) o recortar ciertos aspectos de un problema complejo, sin asumir nada falso al respecto de ellos, para hacer más fácilmente tratables otros problemas (O´Neill 1996).Mi argumento se centrará en mostrar que la idealización sólo es un problema para la teoría moral si se la incorpora entre los elementos descriptivos o fácticos de la misma, pero esto no sucede si la idealización se limita a los elementos normativos de ella.

2. El par teoría ideal y "teoría no-ideal" en la filosofía política contemporánea

En una primera y explícitamente rawlsiana manera de entender el concepto de "lo ideal", una teoría puede asumir que o bien los agentes cumplen absolutamente sus deberes o bien no lo hacen y sólo cierta cantidad de agentes cumple sus deberes, también en cierto grado. Esto básicamente supone que una teoría es ideal cuando incorpora un supuesto de obediencia plena (*full compliance*) por parte de los agentes relevantes, mientras que no es ideal, o es no ideal cualquier teoría que asume un requisito menos exigente. Sin embargo, la literatura especializada finalmente señaló otros tantos diversos modos en los que se puede entender dicho par conceptual a la hora de elaborar una teoría moral.

Una segunda manera de entender la idealización de una teoría es contraponerla con su abstracción (O´Neill 1996, Hamlin y Stemplowska 2012). Bajo esta perspectiva, incorporar idealizaciones en una teoría implica asumir supuestos falsos acerca de un aspecto del problema. Por contraste, realizar abstracciones en una teoría sería equivalente a "compartimentalizar" (*bracketing off*) o recortar ciertos aspectos de un problema complejo, sin asumir nada falso al respecto de ellos, para hacer más fácilmente tratables otros problemas. Asimismo en contra de las idealizaciones rawlsianas se montó la crítica comunitarista. Más semejantes en sus críticas a Rawls que en sus posiciones sustantivas, distintos autores objetaron que las idealizaciones contenidas en el argumento de la "posición original" producían graves fallas para la teoría

política. La crítica comunitarista más importante a la metodología rawlsiana afirmaba que la concepción del sujeto que ella supone está fundamentalmente errada incluso más allá de la obediencia estricta o no de los deberes por parte de los agentes. Para los comunitaristas, dadas las restricciones del "velo de ignorancia" Rawls se comprometería con una noción a-social de sujeto, incapaz de apelar a los vínculos comunitarios para formar su identidad personal, enajenado de los bienes que le dan valor a la vida humana. Sólo así, seguía la crítica, le resultaba posible a Rawls obtener conclusiones individualistas y universalistas que, contra su pretendida neutralidad, pertenecían a una concepción kantiana de la vida buena (Mulhall y Swift 1996:158-159).

En un tercer sentido, una teoría es ideal o utópica si los hechos no ocupan ningún lugar a la hora de determinar la justificación, alcance y contenido de los principios normativos. Por otra parte, una teoría es no ideal, o más realista cuanto más relevantes son los hechos en los aspectos normativos. Gerald Cohen se mostró como el más férreo defensor de las teorías ideales o utópicas y criticó la inclusión, a su juicio ilegítima, de cuestiones empíricas en el aparato constructivista rawlsiano (Cohen 2008). Este autor sostuvo que los hechos no son capaces de justificar principios normativos salvo que ellos hayan sido incorporados en otro principio normativo de orden superior que, eventualmente, debe ser un principio normativo independiente de los hechos (Cohen 2003). De acuerdo a Cohen, Rawls ilegítimamente condicionaba la aplicación de sus principios de justicia a ciertos hechos contingentes, en particular los relativos a las motivaciones egoístas de las personas y la necesidad de incentivos económicos para actuar. Esto, a su vez, hacía inconsistente la propia noción rawlsiana de sociedad "bien ordenada", en tanto los agentes morales afirmaban y sostenían los principios de justicia pero a su vez requerían ventajas económicas para actuar como de hecho mandaban esos principios que teóricamente afirmaban (Cohen 2001). Por el contrario, un grupo de autores sostuvieron que la teoría moral, para guiar la acción, debía ser fuertemente sensible a los hechos y, en consecuencia, abandonar la pretensión de hacer recomendaciones prácticas a partir de elevados ideales morales como el de la justicia. Esta perspectiva "realista" en filosofía moral, sostiene que el diseño de principios normativos debe incorporar el *status quo* y consideraciones de egoísmo, avaricia, corrupción y demás para tener algún impacto práctico relevante (Galston 2010, North 2010, Horton 2010). Quizás en un punto medio Andrea Sangiovanni y David Miller llegaron a sugerir que si acaso consideraciones fácticas no son capaces de justificar principios normativos, sí son relevantes a la hora de fundarlos y determinar su contenido y alcance (Miller 2008, Sangiovanni 2016). Esto también repercute en los presuntos objetivos de toda teoría de filosofía política. Desembarazarse de los hechos parece limitar la práctica filosófica política a cuestiones evaluativas respecto a qué creencias sobre valores son verdaderas, razonables o válidas. Mientras que, por el otro lado,

incorporar a los hechos en la teoría la volvería normativa y capaz de guiar la acción. En este mismo sentido se han incorporado consideraciones sobre la "realizabilidad" (*feasibility*) de los principios en la práctica teórica de la filosofía política (Gilabert 2012). Así, y de acuerdo a la postura que el filósofo adopte en torno a esta distinción, su trabajo teóricos será realizado por "primeros principios" evaluativos o "reglas de regulación" normativas, respectivamente (Cohen 2003:244-245). Muy probablemente como consecuencia de las críticas comunitaristas (Rawls 2005:xxix, Mulhall y Swift 1996), el mismo Rawls adoptó una forma de realismo en su teoría, al incorporar el "hecho del pluralismo razonable" en su obra posterior y especialmente en *Political Liberalism*. Dado que, según dicho concepto, una característica fundamental de las sociedades occidentales contemporáneas es el desacuerdo en torno valores y planes de vida, toda teoría política tendría que poder explicar la posibilidad de llegar a un consenso sobre las normas que regulan la sociedad sin apelar a concepciones filosóficas, metafísicas o morales controvertidas. Es decir, toda teoría de filosofía moral que pretenda explicar el ámbito social tendría que ser "política" y no depender de "doctrinas comprehensivas" que los individuos difícilmente compartan. Así es como la cuestión del desacuerdo se ha vuelto una premisa fáctica básica a tener en cuenta o explicar en muchas de las más modernas teorías de filosofía política contemporánea (List y Valentini 2016).

El cuarto sentido en el que se adoptado esta distinción divide las teorías entre aquéllas que buscan ofrecer un estado de cosas final u óptimo en lo que hace al modo en el que deberíamos organizar las instituciones sociales y aquéllas que tienen por objetivo realizar juicios acerca de los cambios debemos implementar en nuestros arreglos sociales para realizar mejoras graduales. Mientras que los principios de las primeras teorías llevan a un estado de cosas defintivo (*end-state*), los de teorías de segundo tipo son solamente transicionales (*transitional*). Aunque parecía indiscutible la prioridad tanto lógica y teórica del primer tipo de teoría, especialmente en el proyecto ralwsiano de *A Theory of Justice*, este punto también fue foco de objeciones. La más relevante fue presentada por Amartya Sen. Este filósofo sostuvo que si el objetivo del teórico político es determinar cómo hacer el que mundo fuera más justo no es necesario saber previamente cómo hacer que el mundo sea completamente justo. Más precisamente, para él las teorías políticas que pretendían presentar un estado de cosas definitivo no eran ni necesarias, en tanto no prestaban ninguna ayuda para hacer recomendaciones de mejores paulatinas de justicia, ni suficientes, en tanto igual se requiere una métrica para evaluar qué tan lejos se encuentra un estado de cosas del estado de cosas ideal (Sen 2006 y 2009).

3. La crítica a las idealizaciones de Onora O´Neill

En *Towards Justice and Virtue*, la filósofa Onora O´Neill defiende una particular concepción constructivista del razonamiento práctico. La filósofa busca evitar comprometerse, por un lado, con un realismo moral que parte de algún valor objetivo trascendente y, por el otro, con un subjetivismo contextualista. Los adversarios a su postura son, por un lado, cierta clase de universalistas ingenuos que parecen proceder sin una concepción coherente del razonamiento práctico y, por el otro, los particularistas, entre quienes paradigmáticamente se destacan los comunitaristas.[2]

Como alternativa a ambos extremos, la filósofa identifica a un grupo de autores que han intentado una "vía media superadora". La estrategia de ellos consiste en identificar algunas "verdades empíricas acerca de la vida humana y la acción que puedan ser puntos de partida aceptables para el razonamiento práctico" (O´Neill 1996:38). Sin embargo, luego proceden a "abstraer" dichas verdades empíricas y a montar teorías de justicia sobre ellas. Los oponentes particularistas, sin embargo, objetan que esta práctica es dañina. O´Neill, en cambio, tiene una posición algo menos contenciosa. Ella afirma que "la abstracción, propiamente entendida, no es necesariamente daniña, pero por sí misma tampoco es suficiente" (O´Neill 1996:39) para constituir el fundamento de teorías morales.

Una salvedad notable que debemos hacer en este punto es que O´Neill reconoce que incluso las víctimas de las quejas de los particularistas comparten un punto crucial con ella. Ellos afirman que el camino adecuado para construir teorías morales no consiste en *descubrirlos*[3], sino de *construirlos*. Pero hacer esto último, no sólo requerimos buenos puntos de partida, sino también formas válidas de proceder en esa construcción.

La queja de los comunitaristas, sin embargo, se concentra en el primer punto de los dos anteriormente mencionados. En los llamados "puntos de partida". Para O´Neill, los particularistas afirman que a partir de puntos de partida abstractos sólo podemos llegar a concluir en teorías de justicia también abstractas, que nos ofrezcan una versión empobrecida de la vida moral y nos ofrezcan pobres erradas pautas de acción a partir de ellas.

Sin embargo, O´Neill busca desviar parte de esta crítica y para ello nos llama la atención sobre una supuestamente relegada distinción entre "abstracción" e "idealización"[4]. Para la autora, la abstracción consiste en:

---

[2] Cfr. O´Neill 1996:38-39.

[3] Esta estrategia, como cabe esperar, parecería comprometerlos con alguna forma de realismo moral.

[4] También ha elaborado los lineamientos de esta distinción en O´Neill 1988 y 1990.

> (…) una cuestión de separar (*bracketing*) pero no de negar (*denying*) predicados que son verdaderos sobre el tema en cuestión. La abstracción, *en este estricto sentido*, es teorética y prácticamente inevitable y muchas veces éticamente importante. Todos los usos del lenguaje deben ser más o menos abstractos, así también el razonamiento. (O´Neill 1996:40, las cursivas son originales).

La ventaja de la abstracción es que el razonamiento que se abstrae de ciertos predicados no depende que esos predicados se sostengan o no, afirma la autora. Así, la abstracción "nunca argumenta arbitrariamente punto de partida y por ende no nos llevará válidamente de una verdad a una falsedad" (O´Neill 1996:40)[5][6].

Por el contrario, la idealización es metodológicamente complicada de acuerdo a O´Neill, porque puede fácilmente llevarnos a la falsedad[7]. Al respecto dice la filósofa:

> Un supuesto, y de manera derivada una teoría, idealiza cuando adscribe predicados –muchas veces como mejoras, o predicados "ideales"- que son falsos para el caso y cuando niega predicados que son verdaderos del caso. (O´Neill 1996:41)

Así, todo indicaría que cuando las teorías de la justicia contemporáneas se comprometen con ciertos ideales, están asumiendo premisas claramente falsas[8]. Así, parece que una teoría ideal no será aplicable a la guía del comportamiento humano, o bien llegará a conclusiones donde sus condiciones originales de aplicación no se satisfacen. En tanto y en cuanto la teoría moral no sólo tenga el objetivo de explicar ciertos fenómenos, y en ese sentido, "adecuar el mundo a las explicaciones", sino fundamentalmente de guiarnos de acuerdo a cómo sea el mundo, entonces las idealizaciones serán estériles[9].

Por supuesto, el movimiento que realiza O´Neill contra los particularistas, en esta altura, consiste en insistir en que su crítica apunta contra quienes parten de idealizaciones, pero que eso

---

[5] Pero difícilmente podríamos aceptar que un punto de partida argumentado es arbitrario. Más bien, un punto de partida arbitrario parece ser, intuitivamente, lo contrario a uno argumentado. De todas maneras, cabe preguntarse cómo argumenta la abstracción a favor de un punto de partida que nos asegure que partirá de premisas verdaderas y nos llevará a conclusiones también verdaderas.

[6] Pero como era de esperarse, en la nota 7 de la página 40 de su libro, O´Neill admite que la abstracción también puede ser perniciosa para la teoría moral cuando se separan elementos "centrales y salientes de una situación y luego hace el siguiente movimiento injustificado según el cual las características no mencionadas estaban ausentes" (O´Neill 1996:40n7). De manera que la abstracción tampoco está libre de problemas.

[7] Y como veremos, de acuerdo a su caracterización parece que inevitablemente nos llevará a ella.

[8] Pero obviamente cabe preguntarse quién asumiría premisas manifiestamente falsas como pilares de una teoría, y por qué alguien se comprometería con una metodología que sólo podría conducir a la falsedad. Quizás cabe sugerir que la caracterización de O´Neill de las idealizaciones es demasiado severa.

[9] Cfr. O´Neill 1996:42.

no supone que debamos además dejar las abstracciones. Más bien, la apuesta metodológica de O´Neill parece consistir en un conjunto de dos elementos: por un lado (a) unas abstracciones verdaderas mínimas que sirvan como puntos de partida y (b) una concepción plausible del razonamiento práctico[10].

4. La estructura del razonamiento práctico como respuesta rawlsiana

En esta sección intentaré ofrecer un argumento de tipo lockeano en defensa de las abstracciones rawlsianas en la teoría moral contemporánea. De manera incremental intentaré mostrar que los argumentos de O´Neill no aplican a la metodología que Rawls aplica en *A Theory of Justice*. Y, en última instancia, defenderé la utilización de idealizaciones como recurso indispensable de la estructura justificatoria de la teoría moral.

En primer lugar, no queda claro que Rawls aplique esas abstracciones que O´Neill denuncia como "dañinas" para la teoría moral contemporánea. Es cierto que Rawls en una ocasión sí menciona la abstracción como parte de su método. En rigor, el filósofo norteamericano sí sugiere que su teoría de justicia puede ser vista como una que "generaliza y lleva a un nivel de abstracción más alto la concepción tradicional del contrato social" (Rawls 1971/1999a: 3). Pero la clara referencia a la "concepción tradicional del contrato social" supone que esto se aplica sólo al experimento mental de la "posición original".

Como sabemos, el argumento de la "posición original" afirma que la validez de ciertos principios normativos depende de que ellos sean elegidos en un razonamiento comparativo frente a otras alternativas posibles y bajo muy particulares condiciones y limitaciones de información. En dicho argumento es manifiesto que Rawls asume que los agentes deliberativos tienen ciertas restricciones de información (el famoso "velo de ignorancia") y aceptan cierta concepción particular de la racionalidad (la regla "maximin"). Quizás en este contexto sea válido sugerir que estas son idealizaciones y que dichas idealizaciones son patentemente falsas. Como parece claro, nadie en el mundo actual está sujeto a esas limitaciones de información y poca gente adopta la particular posición respecto al riesgo que Rawls adscribe a los agentes que deliberan en su argumento.

Pero el error de O´Neill consiste en cargar demasiada fuerza sobre el argumento de Rawls. En su lectura, parece que ella directamente considera que el ser resultado del experimento mental de la "posición original" justifica la validez de los principios que resulten de ella. Pero al menos

[10] Lo cual se traduce, claramente, en la adopción de abstracciones en el particular sentido que le da O´Neill a este término y, además, de una concepción constructivista del razonamiento práctico.

desde el influyente trabajo de Ronald Dworkin queda claro que la "posición original" no es un contrato actual, sino en el mejor de los casos uno hipotético. Como tal, no tiene poder normativo vinculante sobre lo que las personas hagan o deban hacer en el mundo real[11].

Más aún, Rawls afirma que la "posición original" no es una estructura justificatoria invariable que, a modo de dispositivo constructivista procesal, valida o rechaza principios de justicia en función de lo que sea elegido en ella. Más bien, la "posición original" misma es descrita para llegar al resultado deseado[12] por Rawls, sus principios de justicia, y podría ser modificada a los efectos de un compromiso metodológico más comprehensivo. En sus palabras:

> (…) hay otra perspectiva en la justificación de una particular descripción de la posición original. Esto es ver si los principios que serían elegidos [allí] coinciden con nuestras convicciones de justicia (…) Al buscar la mejor descripción de esta situación [inicial, la posición original] trabajamos desde ambos extremos. Comenzamos describiéndola de manera tal que represente condiciones débiles y generalmente compartidas. Luego vemos si esas condiciones son suficientemente fuertes para dar un conjunto significativo de principios. Si no (…) podemos ya sea modificar la descripción de la situación inicial o podemos revisar nuestros juicios existentes (…) (Rawls 1971/1999a:19-20)

Esta amplia cita hace manifiesta la subordinación del argumento del contrato "abstracto" de la posición original al método coherentista de justificación adoptado por Rawls que es el "equilibrio reflexivo". Según dicho método, ciertos principios se encuentran justificados cuando son los que explican y hacen coherente al mayor número de nuestras intuiciones o "juicios iniciales considerados" acerca de cierto ámbito. De ser así, para rechazar la apuesta teórica de Rawls, O´Neill no tendría que cargar las tintas contra el experimento mental de la "posición original"[13], sino contra el método coherentista del equilibrio reflexivo.

Ahora bien, cabe resaltar que en otro de los sentidos de "ideal" expuestos en la primera sección de este trabajo no sólo no es erróneo utilizar idealizaciones en la teoría moral contemporánea, sino que es eminentemente necesario. Nos referimos a aquélla acepción de "ideal" que lo entiende como equivalente como insensible a los hechos, mientras que una teoría "no ideal" sería aquélla cuyas proposiciones efectivamente reflejan hechos del mundo. Si aceptamos la tesis de Gerald Cohen en "Facts and Principles"[14], ninguna proposición normativa

---

[11] Cfr. Dworkin 1977:149-155.

[12] Cfr. Rawls 1971:1999a:141.

[13] Al que cada vez se le atribuye menos poder normativo-vinculante. Cfr. Kymlicka 2002:61.

[14] Cfr. Cohen 2003 y 2008.

que incorpore hechos puede estar justificada, en última instancia, por otra proposición normativa que responda a hechos.

5. Conclusiones

Como hemos visto, O´Neill se incorpora al debate entre la llamada "teoría ideal" y la "teoría no ideal" señalando una distinción entre idealizaciones y abstracciones como distintos compromisos metodológicos a la hora de elaborar teoría moral. Su apuesta, por supuesto, consiste en defender una particular concepción constructivista del razonamiento moral que parte de abstracciones. Para ello, sin embargo, acusa a John Rawls de incorporar características ideales y por eso falsas al experimento mental de la "posición original"

Las críticas a Rawls parecen fundamentalmente erradas en tanto se basan en atribuir una enorme importancia al argumento antes mencionado como único recurso para justificar los principios de justicia. Al contrario, hemos argumentado que el argumento principal de Rawls se encuentra en otro lado, más particularmente en el argumento metodológico del "equilibrio reflexivo". Por otra parte, cabe señalar que la distinción entre abstracciones e idealizaciones no es del todo convincente. En la medida en que utilizar una idealización en la teoría implica asumir premisas falsas, parece claramente errado y muy poco atractivo.

Más aún, hemos señalado que hay razones estructrurales de teoría normativa para de hecho incorporar idealizaciones en la teoría. Si nuestro argumento es correcto, hacerlo es la única manera de que podamos justificar de manera adecuada proposiciones normativas. De otro modo, realizaríamos un salto inferencial totalmente injustificado entre cuestiones descriptivas o de hecho y cuestiones normativas. En todo caso, debemos resaltar que quizás sea prudente distinguir entre dos niveles de la teoría moral. El de la teoría normativa pura e ideal que requiere comenzar justamente por idealizaciones, y el nivel de la teoría moral aplicada, en el que las proposiciones normativas incorporal elementos fácticos y descriptivos para servir de guía de acción en las circunstancias del mundo tal como lo conocemos. En ese contexto, quizás cabe revisar la distinción entre abstracciones e idealizaciones en la teoría moral.

Referencias bibliográficas

Cohen, G.A. (2003). Facts and Principles. *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 31, N° 3.

Cohen, G.A. (2008). *Rescuing Justice and Equality.* Harvard University Press.

Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously.* Harvard University Press.

Galston, W. (2010). Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, n° 4, pps. 385-411.

Gilabert, P. (2012). Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility and Ideal Theory. *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 15, N° 1, pps. 39-56.

Gilabert, P. y Lawford-Smith, H. (2012). Political Feasibility: A Conceptual Exploration, *Political Studies*, Vol. 60, N° 4, pps. 809-825.

Hall, E. (2013). Political realism and fact-sensitivity. *Res Publica*, Vol. 19, pps. 173-181.

Hamlin, A. y Stemplowska, Z. (2012). Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals. *Political Studies Review,* Vol. 10, N° 1.

Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford University Press.

List, C. y Valentini, L. (2016). The Methodology of Political Theory en Cappelen, H., Szabó, T. y Hawthorne, J. (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology.* OUP.

O´Neill, O. (1988). Abstraction, Idealization and Ideology en Evans, J.D.G. (Ed.) *Moral Philosophy and Contemporary Problems.* CUP.

O´Neill, O. (1990). Justice, Gender and International Boundaries, *British Journal of Political Science*, Vol. 20, N° 4, pps. 303-323.

O´Neill, O. (1996). *Towards Justice and Virtue.* Cambridge University Press.

O´Neill, O. (2003). Constructivism in Rawls and Kant en Freeman, S. *The Cambridge Companion To Rawls.*

Rawls, J. (1971/1999a). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Sangiovanni, A. (2008). Justice and the Priority of Politics to Morality. *The Journal of Political Philosophy,* Vol. 16, N° 2.

Sen, A. (2006). What Do We Want from a Theory of Justice. *Journal of Philosophy*, Vol. 103, N° 5, pps. 215-238.

Sen. A. (2009). *The Idea of Justice.* Allen Lane/Penguin.

Simmons, A.J. (2010). Ideal and Nonideal Theory. *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 38, N° 1.

Tomlin, P. (2012). Should we be Utopophobes about Democracy in Particular? *Political Studies Review*, Vol. 10, pps. 36-47.

Valentini, L. (2008). On the Apparent Paradox of Ideal Theory. *The Journal of Political Philosophy.* Vol. 17, N° 3.

Valentini, L. (2012). Idea vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. *Philosophy Compass* Vol. 7. N°9.

Williams, A. (2008). Justice, Incentives and Constructivism. *Ratio*, Vol. XXI, N° 4, pps. 476-493.

Williams, B. (2006). *Ethics and the limits of Philosophy.* Routledge.

Ypi, L. (2010). On the Confusion between Ideal and Non-ideal in Recent Debates on Global Justice. *Political Studies*, Vol. 58, pps. 536-555.

"Scope of justice" y cambio climático: un análisis al argumento de Darrel Moellendorf

Santiago Poznansky (UBA)

Resumen: El abordaje filosófico del cambio climático desde el marco teórico de la justicia distributiva global ha comenzado a explorarse en la última década. El cambio climático genera muchas injusticias y generará aún más en el futuro. Las teorías normativas que hacen a la justicia global intentan dar cuenta de cómo los agentes deben disponerse para que haya justicia o cómo deben responder cuando hay injusticia. En una primera parte introduciré la problemática del cambio climático y sus implicancias en la justicia distributiva global. En una segunda expondré conceptos que hacen al aparato argumentativo de D. Moellendorf en lo que a justicia distributiva respecta y a partir de allí analizaré sus implicancias a la luz del problema que enfrentan los Estados de cómo financiar la adaptación al cambio climático.
Palabras clave: Justicia Climática - Justicia distributiva - Derecho internacional público

I

Una de las acciones que deben tomar los países para evitar que la calidad de vida de sus habitantes disminuya es la de adaptarse al cambio climático. Esto no supone atacar la causa sino tomar cartas en el asunto respecto al efecto, es decir, adaptarse a las consecuencias que el cambio climático traerá para su territorio. Una acción de adaptación al cambio climático dirigida a reducir el impacto de sus consecuencias es, por ejemplo, la construcción de barreras en las costas para evitar el avance y la suba del nivel del mar. Así, la suba no se evitará pero sucederá más lentamente.

El cambio climático es un fenómeno que presenta ciertas particularidades. Todos los países serán afectados (en mayor o menor medida), todos los países han contribuido (aunque muchos irrisoriamente) y es irreversible. Estas particularidades no se encuentran, por ejemplo, en otro gran problema de la justicia global como lo es la pobreza donde dos de estas características no se cumplen. Un país que hoy en día es pobre en el futuro puede no serlo (es reversible), no todos los países sufren la pobreza extrema como problema acuciante.

El fenómeno del cambio climático, entonces, hace surgir el siguiente problema perteneciente a la justicia distributiva: ¿Quién debería internalizar los costos de la adaptación al

cambio climático? ¿Qué tipo de deber tiene aquel o aquellos que deben internalizar aquellos costos?

Hay defensores del principio que aboga por que pague el país contaminante (*polluter-pay-principle*), hay quienes defienden un principio donde quien pague sea el país beneficiario de los réditos de las acciones que desembocan en dañar el medio ambiente (*beneficiary-pay-principle*) y hay quienes sostiene que un principio distributivo justo es aquel que establece que deben pagar los que tienen la capacidad para hacerlo (*ability-to-pay-principle*) (Tan, 2017; 124-132)

No discutiremos aquí las bases filosóficas de quien debe internalizar los costos de la adaptación sino que discutiremos una cuestión más específica: las bases filosóficas de la contribución al fondo de recursos que se encarga de internalizar dichos costos.

El Fondo de Adaptación creado en 1997 bajo la Convención de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, es financiado por el gobierno y donantes privados, así como una participación del dos por ciento de los procedimientos de Emisiones Certificadas de Carbono (CER). Estos tipos de contribución a menudo se piensan en términos de deberes de beneficencia, en contraposición a un deber de justicia. Esto implicaría que el derecho público internacional no puede obligar a los países a contribuir al Fondo.

Los deberes de justicia tienen más peso ante un conflicto de deberes donde se debe ponderar, son deberes que admiten coerción para que sean cumplidos y su incumplimiento admite una pena. Los deberes de beneficencia tienen menor peso en una ponderación, no admiten coerción para asegurar su cumplimiento y su incumplimiento no implica pena (en todo caso admite algún tipo de reproche moral). Si la contribución directa de cada país al Fondo es a voluntad, no se trata entonces de un deber de justicia.

La noción de deber de beneficencia ha sido blanco de variadas críticas. A raíz de la pobreza como uno de los grandes problemas de la justicia global, se originó una crítica a la noción de deber de beneficencia. En esta crítica señala la implicación entre la beneficencia y la dominación[1]. Si el pobre depende de la buena voluntad del rico que le da recursos para salir de la pobreza, un día el rico puede cansarse de asistir o dejar de ser rico y dejar de asistir al pobre. Entonces, el pobre está sometido al arbitrio o destino del rico. Es decir, el pobre está dominado por el rico.

Otra crítica hace hincapié en que si verdaderamente ponemos el foco en la solución del problema (en este caso un conflicto distributivo) nos inclinamos hacia un deber de justicia y no hacia uno de beneficencia. Señala Francisco García Gibson al respecto:

[1] En una relación de dominación, entonces, hay un agente que tiene capacidad de interferir, esa capacidad tiene motivos arbitrarios, y esa capacidad de interferencia se da sobre cuestiones que el agente dominado tiene capacidad de elección (Pettit, 1999)

> (...) si no tenemos suficiente poder para forzar a A pero tenemos suficiente poder para forzar a B, ¿por qué no podríamos legítimamente forzar a B? podríamos preguntarnos -de nuevo-: si los agentes internos que provocaron el problema de pobreza no pueden resolverlo (total o parcialmente), y por lo tanto por más que se los fuerce a cumplir sus deberes no serían capaces de reducir la pobreza, ¿por qué no se podría legítimamente forzar a agentes externos a que provean ayuda? (...) (García Gibson, 2015; 89)

Aquí B estaría tomando el rol de justicia de A, cuando sucede que A (quien debería hacerlo) no lo hace y no hay perspectiva cercana de que cumpla con su deber y aun así es imperante solucionar el conflicto. Por tanto, no parece insensato forzar a B. Dado que únicamente podemos forzar a B si el deber que tiene B es de justicia, su deber no puede tratarse de un deber de beneficencia.

II

Darrel Moellendorf postula tres *desiderata* respecto a las las respuestas que una teoría distributiva debe brindar: 1) qué agente será el que atienda a la injusticia o desigualdad, 2) la asignación de costos al agente necesarios para que éste remedie la injusticia y 3) aplicación en la práctica. Moellendorf llama a 1) "responsabilidad de rol", a 2) "responsabilidad remedial", y a 3) "factibilidad". No me ocuparé aquí de la cuestión de la factibilidad. (Moellendorf, 2009; 145-146)

Asimismo Moellendorf se encarga de definir dos nociones distintas de responsabilidad a fin de establecer quién debe internalizar los costos de un daño. En este caso los agentes responsables (o no responsables) serán los Estados.

La noción de responsabilidad de rol estipula que es responsable quien debe asegurarse que el escenario X o bien suceda o bien no suceda. Decimos que el agente S es responsable si satisfactoriamente cumple con las tareas que le fueron asignadas (respecto a que ocurra o no ocurra X). Si S cumple con la ocurrencia o no de X satisfactoriamente será evaluado por el juicio de otros agentes. La noción de responsabilidad remedial, por su parte, estipula que es responsable quien debe internalizar los costos de una acción o una nueva institución. Esta idea es sumamente intuitiva dado que cuando sucede un daño causado por algún agente, tratamos tanto de remediar ese daño como de saber quien lo cometió para que sea quien internalice los costos del remediar.

Surge ahora la siguiente pregunta: ¿Cómo se diseñaría el fondo en base a las nociones de responsabilidad de rol y de responsabilidad remedial?

La responsabilidad de rol estipularía que todos los países deben internalizar (en menor o mayor medida) los costos de la adaptación dado que todos serán afectados y todos han contribuido al problema (aunque alguno irrisoriamente e incluso de manera indirecta). Al Fondo debería contribuir, entonces, toda la comunidad internacional que compone al sistema de Estados. En este caso el escenario deseable del que habla la definición de responsabilidad de rol sería que el mundo disponga de recursos para adaptarse al cambio climático. Dado que todo país puede contribuir a la adaptación, todo país tiene esta tarea asignada en la medida de sus posibilidades y la cumplirá igualmente en la medida de sus posibilidades.

La responsabilidad remedial estipularía que son los países más aventajados aquellos que deberían contribuir con más recursos al Fondo. Los países menos aventajados deberían también contribuir, puesto que todos los países tienen (en la medida de sus posibilidades) la tarea asignada de adaptarse al cambio climático. Es posible pensar un diseño donde todos los países contribuyan dentro de sus posibilidades al fondo pero en esa contribución debería restarse el porcentaje de pobres del país y por tanto los países menos aventajados contribuir en menor medida.

A continuación señalaré algunas ventajas de diseñar la contribución al Fondo en base al ideal de responsabilidad remedial y al ideal de responsabilidad de rol.

En primer lugar una contribución diseñada en base a dichas nociones sortea los problemas del *"Polluter-Pay-Principle*" ya que corrige corrige injusticias sin necesidad de imputar culpas históricas. El problema de imputar culpas históricas surge a raíz de que el desconocimiento es un factor que causa excusabilidad. La idea es que si uno no conoce que la acción que va a realizar es una acción que repercutirá en daños a tercero, no diríamos que uno es (al menos no plenamente) culpable. Por ejemplo, las emisiones inglesas de Co2 han comenzado en pleno fervor de la revolución industrial. Lo cierto es que durante el siglo XIX se desconocía que las emisiones de Co2 repercuten en el cambio del clima y que este fenómeno acarrea consecuencias desastrosas para la humanidad. Por tanto, no es sencillo imputar la culpa de emisiones históricas a Inglaterra.

En segundo lugar, una contribución al fondo como ésta establecería que contribuir a la adaptación climática es un deber de justicia evitando el problema de la dominación que sufren los deberes de beneficencia. También da cuenta de las intuiciones de la prioridad de dar una solución tal como señala García Gibson (2015).

En tercer lugar esta contribución sería sensible a la arbitrariedad. Hay países con mejor fortuna en la lotería natural (no ser islas ya que afrontarían un proceso de hundimiento), estar lejos de glaciares (los cuales se están derritiendo rápidamente)) y social (ser un país de PBI alto).

Así como ningún ser humano elige en qué país ni en qué familia nacer, no diríamos que los habitantes de un país optan por habitar un territorio con bajo riesgo de ser afectado por el cambio climático o de alto riesgo. Remediar la injusticia implica también remediar la situación de quienes por azar han nacido en países con alto riesgo de sufrir por el cambio climático.

Una contribución de ese tipo también suscitaría algunas implicancias contraintuitivas. Por ejemplo, este Fondo debería prohibir las donaciones. Supongamos un agente no estatal (una persona mega rica, una ONG, una corporación) que desea donar al Fondo en un momento determinado una gran suma de dinero que incluso es mayor a la que aportan algunos Estados. Dado que si las contribuciones al Fondo se enmarcan dentro de un deber de beneficencia y no de justicia, no podría aceptarlas (en todo caso serán donaciones para contribuir a la adaptación que las aceptará otro organismo). Por tanto este diseño justifica que el fondo disponga de una menor suma de dinero a la que tendría si aceptara donaciones voluntarias, ya que su diseño está basado en un deber de justicia.

También podríamos formularnos la siguiente pregunta: ¿Cuánto tiene de "lotería" los efectos del cambio climático en un país? Antes hemos dicho que los habitantes de una isla no decidieron nacer en un territorio que por cuestiones geográficos tiene un alto riesgo de sufrir consecuencias negativas a raíz del cambio climático. Pero también hay buenas razones para pensar que la cuestión de la lotería puede interpretarse de una manera no tan radical. Por ejemplo, todos los años un país delibera respecto al presupuesto nacional y cuántos recursos destinará a adaptarse al cambio climático. Otra acción relevante es si un país fomentó en foros de discusión pública a nivel internacional la cuestión del cambio climático o si ha promovido acuerdos entre países para mitigar el cambio climático o adaptarse a él. Es lícito considerar que si se examina estas conductas a lo largo de la historia del país (desde el momento en que tomó conocimiento de las consecuencias negativas que le traería el cambio climático) posiblemente haya algo de responsabilidad en cómo abordó dichas acciones a pesar de que por una cuestión de lotería su territorio será más afectado que otros por el cambio climático.

Referencias bibliográficas

F. García Gibson, (2015). *Pobreza global: deberes de los países de ingresos altos,* Tesis doctoral, 2015, Inédito, Consultado en: http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2995/uba_ffyl_t_2015_905061.pdf?sequence=1&isAllowed=y

D. Moellendorf, (2009). *Global Inequality Matters.* Pallgrave Macmillan.

Pettit, P. (1999). *Republicanism: A theory of freedom and government.* Oxford University Press.

J. Reilly, D. Schimmelpfennig, (2000). Irreversibilty, uncertainty, and learning: portraits of adaptation to long-term climate change. *Climatic Change,* 45: 253-278.

M. Rocha, M Krapp, J. Guetschow, L. Jeffery, B. Hare, M. Schaeffer, (2015). Historical Responsibility for Climate Change - From countries emissions to contribution to temperature increase. *Climate Analytics*, Postdam Institute for Climate Impact Research.

K. Tan, (2017). *What is this thing called global justice?* Routledge.

Simposio

Problemas aplicados de teoría política y ética

Coordinado por Facundo García Valverde (INEO/CIF/CONICET-UBA)

Una de las características con las que puede definirse a la moral normativa es como un sistema de reclamos justificados y exigencias legítimas que los agentes utilizan para argumentar a favor de ciertas acciones, asignarse mérito o culpabilidad recíproca y para distribuir quienes están obligados a qué. El tema de este Simposio es, en primer lugar, investigar condiciones de intercambios argumentativos que pueden afectar a la justificación moral de tales obligaciones y, en segundo lugar, determinar qué tipo y extensión de obligaciones se siguen de ciertos rasgos definitiorios de tres contextos de aplicación específicos.

Con respecto al primer conjunto de problemas, la deliberación de alternativas políticas acerca de distintos esquemas de cooperación se ha asentado desde ya hace varias décadas como una forma clásica de justificar el valor de la democracia. Sin embargo, voces críticas provenientes de diversas tradiciones (realistas, radicales, pragmatistas, etc.) han comenzado a poner en entredicho con vigor creciente la supuesta "era de la democracia deliberativa". Estas contribuciones sugerirán que no es la mera deliberación lo que da valor a la democracia sino el hecho de que la propia deliberación incluya mecanismos reflexivos y relacionales donde puedan cuestionarse no sólo los juicios de los participantes sino, principalmente, el contexto en el cual ellos fueron formados. En este sentido, el foco estará puesto en el análisis de la confianza en tanto cemento social donde pueden formarse o no los juicios políticos, la influencia de los contextos de esos juicios y los distintos diseños de esas mismas deliberaciones.
En relación al segundo conjunto de problemas, se analizarán tres contextos para determinar obligaciones específicas. El primero será el de la amenaza física a la propia vida: ¿sería razonable excusarme en el riesgo inminente para emplear cualquier defensa posible o, por el contrario, tengo una obligación moral de renunciar a algunos mecanismos de defensa? El segundo contexto es de la actividad comercial y empresarial; ¿bajo qué condiciones las ventajas sociales de la actividad empresarial comienzan a vulnerar las obligaciones que tiene cualquier tipo de actividad cooperativa hacia ese mismo esquema de cooperación? El tercer contexto es el de las múltiples heterogeneidades individuales que afectan una definición de bienestar humano a los efectos de construir una teoría de justicia social; ¿cómo podría lograrse que esta definición reconozca cuándo las oportunidades sociales están distribuidas desigualmente o cuando implican cargas demasiado onerosas para individuos con índices diferentes de conversión de esas oportunidades en bienestar?

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Daniel Busdygan (UNLP-UNQ), Alejandro Berrotarán (CONICET-UNC), Facundo García Valverde (INEO CIF CONICET - UBA) Federico Abal (CONICET), Cristian Fatauros (CONICET-UNC), Luis García Valiña (UBA) y Manuel Francisco Serrano (UNSL).

¿Existe una obligación moral de no defenderse?: el pacifismo y la objeción de la sobreexigencia

Federico Germán Abal (IIF-SADAF-CONICET)

Resumen: Estar dispuesto a sacrificar la propia vida antes que quitársela a otro ser humano es para muchas personas motivo de admiración moral. Sin embargo, tal compromiso pacifista es percibido como excediendo lo que puede ser moralmente obligatorio. En consecuencia, el pacifismo puede ser objeto de la clásica "objeción de la sobreexigencia". En el presente trabajo muestro los límites del uso de dicha objeción contra el pacifismo y sostengo que la obligación moral de no defenderse está plausiblemente justificada en varios casos.

En la literatura filosófica sobre violencia defensiva, el pacifismo es presentado como una posición irrazonable que rechaza la permisibilidad moral del uso de medios violentos. Este rechazo incluiría a la violencia esgrimida para defender la propia vida de una agresión injusta. Aunque resulta difícil encontrar dentro de la tradición pacifista histórica exponentes que hayan sostenido dicho compromiso, el pacifismo ha sido ampliamente discutido en estos términos como una afrenta al sentido común (Narveson, 1965; Regan, 1972; Nielsen, 1981).

Robert Holmes analizó con claridad una crítica popular contra el pacifismo, a saber, que representa "un ideal esplendido, pero poco realista". Esplendido, aclara Holmes, porque sería deseable que todos actuaran en conformidad con el pacifismo. Poco realista, porque es improbable que así ocurra y, en esas condiciones, quienes se comprometen con el pacifismo se encuentran a merced de los violentos, como "corderos entre leones" (1973, p. 489).

Previamente, Elizabeth Anscombe había mencionado, en referencia al pacifismo, que "los principios que son equivocadamente exigentes y severos son una trampa" ya que las personas tienden a reconocerlos como ideales, pero a desconocerlos como guía práctica (1961, pp. 47-48).

Estar dispuesto a sacrificar la propia vida antes que quitársela a otro ser humano es para muchas personas motivo de admiración moral. Sin embargo, tal compromiso pacifista es percibido como excediendo lo que puede ser moralmente obligatorio. En otras palabras, el pacifismo exige que los individuos realicen acciones supererogatorias y es, por lo tanto, implausible.

Este tipo de crítica, recurrente en los debates sobre justicia global, se denomina "objeción de la sobreexigencia" (*overdemandingness objection,* de aquí en adelante OD) y puede ser formulada del siguiente modo (Braddock, 2013, p. 169).

1. La teoría moral (o principio moral) V exige demasiado de nosotros
2. Si una teoría moral (o principio moral) exige demasiado de nosotros, entonces es incorrecta
3. Por lo tanto, la teoría moral (o principio moral) V es incorrecta

OD ha sido enormemente relevante en las últimas décadas. Diversos autores consideran que el hecho de que una teoría se vea expuesta a la acusación de ser excesivamente demandante es una prueba terminante de su fracaso.[1]

En el presente trabajo, pretendo mostrar los límites del uso de OD contra el pacifismo. Argumentaré que el modo habitual de definir la exigencia de una acción en términos de costo para el agente debe rechazarse. El costo de una acción no es condición necesaria ni suficiente para evaluar su carácter obligatorio. Sostendré que la obligación moral de no defenderse y, en consecuencia, sacrificar la propia vida está plausiblemente justificada en varios casos.

Cabe introducir algunas aclaraciones previas. En primer lugar, a los fines de mi análisis y en línea con lo asumido por otros autores (Ryan, 1983; Koontz, 2008), entiendo por "pacifismo" el rechazo absoluto a la violencia letal contra otro individuo humano. En segundo lugar, consideraré situaciones en las que la violencia letal es requerida para defender la propia vida y no la de terceros inocentes. En tercer lugar, en dichas situaciones, asumo que el agente protagonista no guarda obligaciones especiales con terceros que podrían influenciar la permisibilidad de su accionar (por ejemplo, con sus hijos o con otros miembros de un colectivo).

1. ¿Qué significa que una teoría es *sobreexigente*?

Generalmente, suele considerarse al consecuencialismo como la teoría más expuesta a OD (Sobel 2007). Esta vinculación se debe a la preeminencia de dicha objeción en el debate sobre justicia global, en el que se inscribe un trabajo señero de Peter Singer que sostiene la existencia de un exigente deber de beneficencia sobre la base de consideraciones consecuencialistas (van Ackeren y Kühler 2015a). En "*Famine, Affluence, and Morality*" (1972), Singer afirma que, si está

[1] Prueba de ello son los diversos intentos de formular versiones del utilitarismo inmunes a OD (Hooker, 2000; Mulgan, 2001; Norcross, 2006).

en tu poder evitar que pase algo malo, sin tener que sacrificar nada que tenga una *importancia moral comparable*, entonces debes moralmente hacerlo (1972 p. 231).

Las implicaciones del principio de Singer en materia de ayuda humanitaria suelen considerarse radicales y muchos autores han dudado de que tal nivel de exigencia sea plausible (Cullity 2004 García Gibson, 2013). No obstante, dentro del mismo debate se ha señalado que puede arribarse a conclusiones igualmente exigentes desde otras perspectivas teóricas, como el contractualismo scanloniano (Ashford, 2003) o la ética de la virtud (Swanton, 2009). Por su aparente carácter rigorista, también se ha calificado al deontologismo kantiano de ser sobreexigente (van Ackeren y Kühler, 2015b).

Ahora bien, no es evidente qué significa que una teoría sea sobreexigente. Tal como señala Braddock, toda teoría moral plausible, al imponer algún tipo de obligación, es en cierta medida exigente (2013, p. 169, en la misma línea Goodin 2009, p. 3). Sin embargo, la idea de "sobreexigencia" remite a una pretendida obligación que va más allá de lo que puede ser *razonablemente* obligatorio (*beyondthecallofduty*). J.O. Urmson (1969) en un canónico ensayo ofrece un ejemplo que ilustra esta idea.

> *Podemos imaginar a un escuadrón de soldados practicando el lanzamiento de granadas de mano; una granada se desliza de la mano de uno de ellos y rueda por el suelo cerca del escuadrón; uno de ellos sacrifica su vida arrojándose sobre la granada y protegiendo a sus camaradas con su propio cuerpo.* (p. 63)

Urmson sostiene que el acto del soldado es valioso, pero no moralmente obligatorio y fundamenta dicha evaluación en dos características. En primer lugar, el acto no es moralmente obligatorio porque sería inapropiado que alguien *exigiera* al soldado que lo hiciera. En segundo lugar, el acto no es moralmente obligatorio porque el soldado no podría ser *reprochado* por no haberlo realizado. En palabras de Urmson, si él no hubiera actuado de ese modo, nadie podría haberle dicho "deberías haberte arrojado sobre la granada" (1969, p. 63).

Para Urmson, los actos moralmente obligatorios se identifican por su capacidad para ser justificadamente acompañados por ciertas actitudes reactivas de terceros (exigir y reprochar). Esta posición de raigambre strawsoniana ha sido desarrollada más recientemente por Stephen Darwall, quien sostiene que "la obligación moral y los criterios de correcto e incorrecto están conceptualmente relacionados con lo que la comunidad moral, y nosotros como miembros de ella, podemos exigir" (2006, p. 96).[2]

[2] También por Heyd (1982) y McElwee (2017).

Este enfoque, aunque puede ser adecuado desde un punto de vista metaético, elude la respuesta que necesitamos. Si moralmente obligatorio es aquello que puede ser justificadamente exigido, entonces ¿qué puede ser *justificadamente* exigido?

Un modo intuitivo de responder a esta pregunta es acudiendo al *costo* que una acción tendría para los intereses del agente. Existe un amplio consenso respecto de que aquello que impide que una acción sea considerada obligatoria es precisamente el grado de sacrificio que conlleva (Scheffler, 1994 p. 20; Archer, 2016; McElwee, 2017). Consideremos los siguientes condicionales y sus respectivas consecuencias lógicas.

1. Supererogatorio Costo elevado
2. No Costo elevado
3. No Supererogatorio

1. Costo elevado Supererogatorio
2. No Supererogatorio
3. No Costo elevado

El primer condicional afirma que, si una acción es supererogatoria, entonces conlleva un costo elevado para el agente. Algunos autores han rechazado que esta conexión se cumpla en *todos* los actos supererogatorios (Horgan and Timmons 2010, p. 62 Ferry 2013, p. 579Crisp, 2013, p. 16). Por ejemplo, no es cierto que ayudar a un vecino desconocido con la mudanza implique necesariamente un costo elevado y, no obstante, no parece correcto afirmar que es moralmente obligatorio hacerlo.

El segundo condicional, más relevante para nuestro análisis, afirma que, si un curso de acción involucra un costo elevado, entonces es supererogatorio. Se sigue de ello que, si esa acción no es supererogatoria, entonces no involucra un costo elevado. Este condicional podría concebirse como la presentación formal de la versión más extendida de la objeción de la sobreexigencia. Si realizar X supone un costo elevado, entonces X no puede ser obligatorio.[3]

Sin embargo, esta afirmación es *falsa*. El discurso moral cotidiano reconoce la existencia de obligaciones que involucran un costo elevado para el agente. Por ejemplo, la obligación moral de

[3] Asimismo, se sigue del condicional que, si está prohibido realizar X (si no hacerlo no es supererogatorio), entonces no realizar X no conlleva un costo elevado. Esta consecuencia también demuestra la falsedad del condicional. Del hecho de que exista una prohibición moral de matar a un inocente para sacarle un órgano, no se sigue que no hacerlo no conlleve un costo elevado para el individuo que necesita ese órgano. Como el tratamiento habitual de OD se centra en el costo de ciertas obligaciones a actuar (por ejemplo, el costo de donar un órgano, ver Sobel, 2007), en este punto no me detendré en el costo de ciertas prohibiciones a actuar (por ejemplo, la prohibición de matar a un individuo inocente para extraer un órgano).

saldar una deuda que hemos tomado con un familiar o un amigo se mantiene, aunque ello conlleve la imposibilidad de acudir a un concierto al que deseamos concurrir desde hace años. Si apelamos a las dos características introducidas por Urmson, es claro que el acreedor podría plausiblemente *exigir* al amigo o familiar deudor que cumpliera con su compromiso de pago y podría plausiblemente *reprocharlo* moralmente si no lo hiciera.[4]

Podría decirse que este tipo de casos merece un tratamiento diferenciado porque involucra una *obligación especial* asumida por quien solicito un préstamo hacia el prestamista. Pero precisamente ese tipo de aclaraciones son las que hacen notar que la fundamentación de la obligación moral no depende directa y exclusivamente del costo de la acción sino de otras variables, como los compromisos asumidos previamente.

No puede definirse la pretendida *sobreexigencia* de una acción sin acudir al contexto y al peso de las razones morales en juego. Indudablemente, puede afirmarse de una obligación moral que es *exigente* de manera aislada. Por ejemplo, si la deuda que un deudor debe pagar asciende a un monto muy elevado, entonces cumplir con ella es *exigente* independientemente de que corresponda hacerlo. Sin embargo, para determinar que esa acción es *sobreexigente* debe evaluarse si lo que se exige excede lo que puede ser obligatorio y para analizar esto, como resulta evidente, no basta remitirse al costo de la acción para el agente.[5]

El propio ejemplo de Urmson puede ilustrar un caso extremo en esta dirección. Si los miembros del pelotón hubieran asumido previamente un compromiso de dar la vida por sus compañeros, entonces el sacrificio del soldado no debería ser considerado como un acto supererogatorio, sino obligatorio. Considérese la siguiente modificación al ejemplo de Urmson que resalta este punto.

> **Soldado cobarde**: Los miembros de un pelotón realizan al momento de incorporarse un juramento que consiste en dar la vida por sus compañeros toda vez que sea necesario. En medio de una práctica con granadas de mano, uno de los soldados deja caer accidentalmente

---

[4] Goodin (2009, p. 1) utiliza una metáfora similar para trazar una comparación entre la exigencia de un acreedor y la de la moralidad. Solo puede decirse que el reclamo del acreedor es sobreexigente, si exige más de lo que corresponde, pero eso no puede determinarse solo apelando al costo que el pago tendría para el deudor. Ciertamente, esta afirmación es compatible con la existencia de otros deberes que podrían derrotar al deber de cumplir con el acreedor.

[5] Elocuentemente, McElwee (2017, p. 11) introduce al debate la exigencia que Dios comanda a Abraham para que este sacrifique a su hijo Isaac (*Gen*. 22). Indudablemente, ese requerimiento es *exigente*, pero no es seguro que sea *sobreexigente*. Para determinar esto último, Abraham debería ponderar las razones morales de matar a su hijo y analizar si cumplir con el mandato divino excede lo moralmente obligatorio. Por supuesto, desde una teoría del divino comando, hacer lo requerido por quien es parámetro de lo moralmente obligatorio no puede exceder lo que es moralmente obligatorio. Cabe mencionar que el término "supererogatorio" fue inventado precisamente por teólogos cristianos para describir aquellas acciones que excedían positivamente lo que era comandado por Dios (Crisp, 2013, pp. 18-19; Archer, 2016, p. 245).

una granada sin el seguro cerca de Federico, quien por razones de distancia es el único que podría evitar la muerte de sus compañeros lanzándose encima de la granada y conteniendo su alcance explosivo. Federico decide huir y resguardarse de la explosión. La granada explota acabando con la vida de algunos de sus compañeros.

El juramento realizado por los miembros del pelotón los compele a sacrificar su vida para salvar las de sus compañeros. Por supuesto, podría ser que estuviera implícito en esa promesa que el momento esperado para dar cuenta de dicho compromiso es en el campo de batalla y no en un entrenamiento. Sin embargo, los acontecimientos se produjeron fatídicamente de ese modo. Federico no cumplió con su juramento y los soldados sobrevivientes podrían plausiblemente reprocharle el no haberlo hecho, incluso expulsarlo del pelotón.[6]

Nótese que la obligación moral que recae sobre Federico se sostiene, aunque fuera *objetivamente* cierto que en circunstancias similares los otros miembros del pelotón hubieran actuado del mismo modo que él, incumpliendo su respectivo juramento. La posibilidad conceptual de exigir cierto curso de acción y reprochar a otro individuo por actuar de manera prohibida no depende de asumir que uno actuaría *fácticamente* de ese modo si estuviera en condiciones similares, sino del reconocimiento de lo que es moralmente obligatorio.

Ahora bien, quienes conciben que para que una acción pueda ser *justificadamente* exigida el costo que la misma impone al agente no debe ser elevado, podrían sostener que esta condición no aplica a aquellos casos en los que intervienen obligaciones especiales, como promesas, juramentos o relaciones afectivas. Aunque *ad hoc*, este recorte es intuitivamente plausible. De hecho, el discurso moral cotidiano suele reconocer como supererogatorias mayoritariamente aquellas acciones relativas a individuos con quienes no guardamos ninguna relación normativa relevante.

Retomando la crítica al principio de beneficencia defendido por Singer, es plausible pensar que una de las razones del rechazo a donar buena parte de los propios ingresos a organizaciones benéficas radica en la inexistencia de una relación normativa especial con los millones de pobres

---

[6] Urmson (1969, p. 72), afirma lo siguiente: *"Si bien no hay nada objetable en la idea de que alguien sea presionado para llevar a cabo un deber tan básico como el cumplimiento de promesas, hay algo horrible en el pensamiento de presionarlo para que realice un acto de heroísmo... Sería un ultraje moral presionarlo para que hiciera un acto como sacrificar su vida por los demás"*. Urmson sostiene que el cumplimiento de promesas puede ser exigido, pero no así el sacrificio de la propia vida. Este último representaría un caso de heroísmo. Los actos heroicos son ejemplos paradigmáticos de supererogación y, por lo tanto, no son obligatorios. Urmson no contempla la posibilidad planteada por el ejemplo del *Soldado cobarde*, en el que el propio cumplimiento de la promesa implica el sacrificio de la propia vida. Una manera posible de concebir dicho ejemplo, que permitiría evitar una contradicción definicional (esta es, la obligación de realizar un acto heroico), es argumentando que una vez que el soldado ha asumido el compromiso de sacrificar su vida dicho sacrificio no constituye conceptualmente un acto heroico para él, sino una obligación. Ese mismo acto continúa siendo heroico (supererogatorio) para alguien que no ha asumido ese compromiso previamente, pero ya no para el soldado. Esta solución fue propuesta originalmente por Farrell (1984).

globales que serían favorecidos por nuestro aporte extraordinario. Podría ser que, en ausencia de obligaciones especiales, el costo excesivo que la acción impone al agente fuera condición suficiente para considerarla como supererogatoria. Por supuesto, la determinación del umbral en el que un costo comienza a resultar excesivo es inevitablemente arbitraria en el debate sobre deberes de beneficencia. ¿Por qué donar el 10% de los propios ingresos sería demasiado exigente y no así el 5%?[7]

Contrariamente a este tipo de casos, un curso de acción que implica el sacrificio de la propia vida es *indudablemente* exigente. Dentro del debate sobre la permisibilidad moral de la violencia defensiva se discute en torno a escenarios que involucran acciones cuyo resultado es, generalmente, la vida o la muerte del agente.

Parece evidente que a todo individuo le asiste un permiso para defender violentamente su vida. Sin embargo, existe un consenso respecto de que dicho permiso está sujeto a limitaciones. La mayoría de los autores coincide en que el recurso a la violencia letal en defensa de la propia vida solo puede estar justificado si (a) es necesario y si (b) no es dirigido intencionalmente contra un ser humano inocente.

Por "necesario" debe entenderse que la violencia letal es, en ese escenario, el único recurso disponible para evitar la propia muerte. Por "ser humano inocente" refiero a un individuo que no presenta ninguna amenaza y que no guarda responsabilidad moral alguna sobre la agresión que se busca evitar.

Esta segunda limitación (*no dirigir intencionalmente el acto violento contra un ser humano inocente*), plantea la existencia de lo que Kaufman (2010) denomina un "deber moral del martirio". Si el único recurso disponible para evitar ser asesinado es matando intencionalmente a un inocente, entonces debe aceptarse la propia muerte. Considérese el siguiente ejemplo, ampliamente discutido.

> **Escudo humano**: Un proyectil es lanzado al aire por un tornado y se dirige hacia ti. La única forma de salvar tu vida es utilizar a una persona que está observando la situación como escudo humano. Dicha persona es completamente inocente y es lo suficientemente liviana como para forzarla y protegerte del proyectil interponiendo su cuerpo (Doggett 2011, p. 220).

---

7 Tal como señala Braddock (2013, p. 171), los usos de OD varían sobre qué conciben por sobreexigente. Por ejemplo, podría ser que una acción fuera sobreexigente por el tipo de costo que conlleva, por la cantidad del costo o por la frecuencia con que exige que se incurra en ese costo. Cualquiera sea el uso de la noción de costo que se prefiera, OD se ve expuesta al mismo problema: el costo de una acción no define directa y exclusivamente su carácter obligatorio o supererogatorio.

Los autores coinciden en que utilizar a un individuo inocente como escudo humano para salvar la propia vida es impermisible (Thomson, 1991; Otsuka, 1994; Frowe, 2014, p. 51). Si ese es el único medio para evitar la muerte, entonces es moralmente obligatorio sacrificarse.

Tal como la hemos estado considerando, OD parece no ser procedente en este tipo de casos. Si en un escenario como el planteado en *Escudo humano* alguien rechazara el deber moral del martirio apelando al costo que este impondría sobre el agente, simplemente diríamos que no comprende el juego de la justificación moral. Pareciera que el potencial objetor estaría incurriendo en una falaz derivación del *ser* (lo que las personas están normalmente dispuestas a hacer) al *deber ser* (lo que las personas están moralmente obligadas a hacer).

Los defensores de OD podrían nuevamente intentar limitar el ámbito de acciones para las cuales el costo aplica como una condición suficiente para que un acto sea supererogatorio. Por ejemplo, podrían argumentar que para aquellos actos que involucran la muerte intencional y oportunista de un inocente, el costo que no realizarlos tendría para el agente no es moralmente relevante. Aunque también resulta *ad hoc*, este recorte es intuitivamente plausible. De hecho, una ligera modificación del clásico ejemplo del tranvía serviría como sustento de esta posible demarcación.

> **Tranvía**: Te despiertas atado a una vía de tren. Un tranvía corre fuera de control por esa misma vía. El único modo de evitar que te destroce es accionando con tu pie una palanca que permitiría que el tranvía se desvíe hacia una vía paralela. En la vía paralela se encuentra atada otra persona inocente, Pedro.

Jonathan Quong sostiene que existe un permiso relativo al agente para priorizar la propia vida en este tipo de casos (2009, pp. 533-534, también McMahan, 2002, p. 408). En *Tranvía,* a diferencia de *Escudo humano*, la violación del derecho a la vida del individuo atado a la vía paralela no es producida de manera intencional y oportunista sino como un *efecto colateral* de tu acción para salvarte. Esta característica se evidencia en el hecho de que su presencia no es un medio para la acción defensiva. Si por alguna razón Pedro pudiera desatarse antes de que el tranvía cambie de vía, la acción seguiría siendo exitosa a los fines de evitar la muerte.

Ahora bien, dicho permiso se encuentra limitado por la *proporcionalidad* del acto defensivo en cuestión. En *Tranvía*, el efecto colateral negativo de accionar la palanca (esto es, la muerte de Pedro) es proporcional a su efecto intencional positivo (salvar la propia vida). Sin embargo, bastaría adicionar otra persona inocente a la vía alternativa para que la acción defensiva resultara desproporcional y, por lo tanto, que el permiso relativo al agente para priorizar la propia vida careciera de validez. La consideración que justifica ser parcial en favor de uno mismo sólo opera

permisiblemente como un criterio de desempate entre casos proporcionales, pero no habilita al agente a matar de manera colateral a más de un inocente.

Antes de continuar, cabe introducir dos aclaraciones. En primer lugar, como queda evidenciado en *Escudo humano*, la proporcionalidad de un acto de violencia letal en defensa de la propia vida es moralmente irrelevante cuando este es dirigido de manera intencional y oportunista contra un individuo inocente. Ese tipo de acción es siempre impermisible.

En segundo lugar, es importante resaltar que la *proporcionalidad* es un concepto extensamente debatido en la literatura sobre violencia defensiva. En este trabajo, me limito a contemplar la proporcionalidad de actos en defensa de la propia vida y no en defensa de la de terceros inocentes. Esta distinción resulta de especial importancia, ya que suele aceptarse que los actos en defensa de la vida de terceros que involucran la muerte colateral de otros individuos inocentes solo son proporcionales cuando existe una *significativa* diferencia a favor del número de inocentes que serán salvados. Por ello, una acción en defensa de la vida de terceros que implica la muerte colateral de un numero idéntico (o no *significativamente* menor) de inocentes es desproporcional y, en consecuencia, impermisible.[8] Contrariamente, el permiso relativo al agente para priorizar la propia vida, potencialmente presente en contexto de autodefensa, habilita al agente a producir la muerte colateral de inocentes en caso de empate. Considérese el siguiente caso.

> **Francotirador**: Juan está a punto de ser asesinado por un francotirador. No hay modo en que pueda esconderse de su ataque a tiempo. El único modo de evitar ser asesinado es accionando una bomba que está colocada en el piso del edificio donde está dispuesto el francotirador. Juan sabe que si detona la bomba no solo dará muerte a su agresor, sino también a varias familias que viven en ese piso.

Tal como señala Kaufman, carecemos de información sistemática respecto de las intuiciones comunes sobre casos de violencia defensiva (2010, p. 79). Casos como *Francotirador* son indudablemente difíciles, y es de esperar que las respuestas frente a estos sean divergentes.[9] Sin embargo, es plausible afirmar que, si existe un deber moral del martirio frente a casos que, como *Escudo humano*, involucran la muerte intencional y oportunista de un inocente, existe un deber moral del martirio en aquellos escenarios en los que para defender la propia vida se debe matar *colateralmente* a un número mayor de inocentes. Cabe recordar que los inocentes no han

[8] McMahan (2017) define a este tipo de proporcionalidad, que contempla el daño colateral sobre individuos inocentes en el marco de acciones en defensa de la vida de terceros, como proporcionalidad *amplia*.

[9] No es claro que las personas no estén dispuestas a sacrificar su vida antes que la de un tercero. Para un abordaje empírico sobre dilemas morales que involucran el autosacrificio, ver Sachdeva, Iliev, Ekhtiari y Dehghani (2015).

realizado previamente ninguna acción que los haga moralmente responsables de una agresión injusta y no representan una amenaza. Desde su perspectiva, no hay mayor diferencia entre morir de manera intencional o colateral. En estos casos, no aplica un permiso relativo al agente para priorizar la propia vida.

Por lo tanto, si un deber moral del martirio esta plausiblemente justificado en *Francotirador*, entonces el intento de limitar la objeción de la sobreexigencia a casos que (a) no involucran obligaciones especiales y (b) no involucran la muerte intencional y oportunista de inocentes, sería equivocado. Existirían otros escenarios, a saber, los que conllevan la muerte colateral de varios inocentes, en los que se mantiene una obligación moral con independencia del exigente costo que implica para el agente, a saber, la perdida de la propia vida.

Según creo, estos fallidos intentos de reducir el alcance de la objeción de la sobreexigencia evidencian que el costo de un acto no es condición suficiente para considerarlo supererogatorio, esto es, siguiendo las características de Urmson, incapaz de ser justificadamente exigido y/o reprochado. Como quedo demostrado mediante los ejemplos citados (*Soldado cobarde, Escudo humano y Francotirador*), existen actos moralmente obligatorios en los que un costo considerablemente alto está justificado. A diferencia de los casos habitualmente discutidos en el debate sobre deberes de beneficencia, estos ejemplos tienen la ventaja de poner a prueba a OD remitiendo a escenarios que involucran un costo *indudablemente* alto para el agente.

2. Conclusión: el uso limitado de OD contra el pacifismo

Si no basta decir que una acción es costosa para considerarla supererogatoria, entonces ¿de qué otro modo puede concebirse OD? Podría concebirse a OD simplemente como una crítica a aquellas teorías que formulan exigencias que exceden lo moralmente obligatorio, independientemente del costo.

El problema de concebir a OD de este modo es que las disputas sobre qué excede lo moralmente obligatorio solo pueden decidirse desde el interior de una determinada teoría. Así, por ejemplo, puede concebirse el principio de beneficencia de Singer como excediendo lo moralmente obligatorio desde una teoría que evaluara la autonomía individual como un valor preponderante frente a las consecuencias de donar los propios ingresos más allá de un mínimo.

Tal como parecen esbozar Sobel (2007, pp. 8-9) y Goodin (2009), solo tiene sentido referirse a lo moralmente obligatorio en un sentido restringido, desde el consecuencialismo, desde el deontologismo, desde el contractualismo, desde la ética de la virtud, etc.

Como vimos, las características que Urmson atribuye a las acciones moralmente obligatorias no son útiles ante este tipo de debates, ya que consecuencialistas y deontologistas, por ejemplo, discrepan sobre aquello que puede ser *razonablemente* demandado y/o reprochado.

Atenta a esta problemática, la filosofía moral contemporánea apela mayoritariamente como método de justificación a la idea de un equilibrio reflexivo entre principios y juicios considerados. Desde esta metodología, tiende a considerarse que los enfoques teóricos híbridos capturan mejor nuestros juicios morales arraigados sobre lo moralmente obligatorio y nos permiten identificar aquellas intuiciones que evidencian sesgos moralmente inconvenientes.

Llegados a este punto, podemos afirmar que el pacifismo no puede ser rechazado simplemente por ser demasiado exigente en términos del elevado costo que impone al agente. Debe mostrarse que ese costo no está moralmente justificado, a saber, que no logra un equilibrio reflexivo entre nuestras intuiciones y otros principios.

Los críticos del pacifismo podrían aceptar esta conclusión y afirmar que el pacifismo es sobreexigente desde la perspectiva del equilibrio reflexivo; dado que el pacifismo prohíbe la violencia letal en cualquier caso y afirma la existencia de un deber moral del martirio incluso cuando la violencia letal está justificada. Por ejemplo, matar a un agresor injusto para evitar ser asesinado parece ser un claro ejemplo de una acción moralmente permisible. Nuestro derecho a la autodefensa triunfa sobre el agresor injusto, quien, como resultado de su propio accionar, ha perdido su derecho a no ser atacado de manera necesaria y proporcional.

En resumen, el pacifismo no puede ser rechazado *simplemente* porque exige el autosacrificio, sino porque exige el autosacrificio incluso cuando no está moralmente justificado. Esta es la única formulación válida de O contra el pacifismo.

Permítanme introducir una aclaración final. Existe una clara diferencia entre el pacifismo como *visión moral* y el pacifismo como *compromiso personal* (Reitan, 2018). El pacifismo como visión moral afirma que la violencia letal es siempre incorrecta y, en consecuencia, que existe una obligación moral absoluta (vinculante para todos) de abstenerse de hacer uso de la violencia letal, en cualquier caso. Sin embargo, alguien puede estar comprometido personalmente con el pacifismo sin creer que la violencia letal es siempre incorrecta para cualquier individuo. O, incluso en su formulación válida y limitada, se dirige exclusivamente al pacifismo como visión moral. El pacifismo como compromiso personal es irrelevante para el debate sobre exigencia moral, al menos cuando se trata de defensa propia. A quienes están personalmente comprometidos con el pacifismo no se les exige expresamente que se abstengan de utilizar la violencia letal en defensa propia. Depende de ellos cumplir consistentemente con su compromiso

pacifista, y nadie puede exigir moralmente que sean consistente o culparlos moralmente si no lo son.

Referencias bibliográficas

Ackeren, M. y Kühler, M. (2015a). Ethics on Edge? Moral Demandingness and Ought Implies Can. *Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics*. http://dx.doi.org/10.4324/9781315740812-1

Ackeren, M. y Kühler, M. (2015b). Kant and Moral Demandingness. *Ethical Theory and Moral Practice,* 18, 75-89. http://dx.doi.org/10.1007/s10677-014-9510-3

Anscombe, G. E. M. (1961). War and Murder. En W. Stein (Ed.), *Nuclear Weapons: A Catholic Response* (págs. 44-52). Sheed and Ward

Archer, A. (2016). Supererogation, Sacrifice, and the Limits of Duty. *The Southern Journal of Philosophy*, *54* (3), 333-354. http://dx.doi.org/10.1111/sjp.12176

Ashford, E. (2003). The Demandingness of Scanlon's Contractualism. *Ethics*, *113*, 273-304. http://dx.doi.org/10.1086/342853

Braddock, M. (2013). Defusing the demandingness objection. *Journal of Social Philosophy*, *44*, 169-191.

Crisp, R. (2013). Supererogation and Virtue. *Oxford Studies in Normative Ethics*, 3,13-34. http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199685905.003.0002

Cullity, G. (2004). *The Moral Demands of Affluence*. Clarendon UP. http://dx.doi.org/10.1093/0199258112.001.0001

Darwall, S. (2006). *The Second Person Standpoint.* Harvard UP.

Doggett, T. (2011). Recent Work on the Ethics of Self-Defense. *Philosophy Compass,* 4, 220-233. http://dx.doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00382.x

Farrell, M. (1984). Supererogación y Deber. *Análisis Filosófico*, 1, 37-43.

Ferry, M. (2013). Does Morality Demand Our Very Best? Moral Prescriptions and the Line of Duty. *Philosophical Studies*, *165* (2), 573-589. http://dx.doi.org/10.1007/s11098-012-9968-6

Frowe, H. (2014). *Defensive Killing*. Oxford UP. http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199609857.001.0001

García Gibson, F. (2013). ¿Cuánto debemos donar a las agencias humanitarias?: Defensa de una posición moderada. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *39*, 245-271.

Goodin, R. (2009). Demandingness as a virtue. *The Journal of Ethics,*13 (1), 1-13. http://dx.doi.org/10.1007/s10892-007-9025-4

Heyd, D. (1982). *Supererogation: Its Status in Ethical Theory.* Cambridge UP

Holmes, R. (1973). On Pacifism. *The Monist*, 57, 489-506.

Hooker, B. (2000). *Ideal Code, Real World*. Oxford UP.

Horgan, T. y Timmons, M. (2010). Untying a Knot from the Inside Out: Reflections on the Paradox of Supererogation. *Social Philosophy and Policy*, *27*, 29-63.

Kaufman, W. (2010). Self-defense, Innocent Aggressors, and the Duty of Martyrdom. *Pacific Philosophical Quarterly*, *9*178-96. http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0114.2009.01359.x

Koontz, T. J. (2007). Christian Nonviolence: An Interpretation. En J. A. Coleman (Ed.), *Christian Political Ethics* (págs. 232-260). Princeton UP.

McElwee, B. (2017). Demandingness objections in Ethics. *The Philosophical Quarterly*, *67* (266), 84–105. http://dx.doi.org/10.1093/pq/pqw020

McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford UP.

McMahan, J. (2017). Liability, Proportionality, and the Number of Aggressors. En S. Bazargan y S. Rickless (Ed.), *The Ethics of War*. Oxford UR. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199376148.003.0001

Mulgan, T. (2001). *The Demands of Consequentialism*. Oxford UP.

Narveson, J. (1965). Pacifism: A Philosophical Analysis. *Ethics*, *75* (4), 259-271.

Nielsen, K. (1981). On Justifying Violence. *Inquiry*, *24* (1), 21-57.

Norcross, A. (2006). Reasons without Demands: Rethinking Rightness. En J. Dreier (Ed.), *Contemporary Debates in Moral Theory*. Blackwell.

Otsuka, M. (1994). Killing the Innocent in Self-Defense. *Philosophy and Public* Affairs, 23 (1), 74–94. http://dx.doi.org/10.1111/j.1088-4963.1994.tb00005.x

Quong, J. (2009). Killing in self-defense. *Ethics*, *119,* 507-537. http://dx.doi.org/10.1086/597595

Regan, T. (1972). A Defense of Pacifism. *Canadian Journal of Philosophy*, (1), 73-86.

Reitan, E. (2018). Personal Pacifism and Conscientious Objection. En A. Fiala (Ed.), *The Routledge Handbook of Pacifism and Nonviolence* (págs. 233-47). Routledge.

Ryan, C. (1983). Self-Defense, Pacifism, and the Possibility of Killing. *Ethics*, *93* (3), 508-24.

Sachdeva, S., Iliev, R., Ekhtiari, H., y Dehghani, M. (2015). The Role of Self-Sacrifice in Moral Dilemmas. *Plos One*, *10* (6). http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0127409

Scheffler, S. (1994). *The Rejection of Consequentialism*. Oxford UP. http://dx.doi.org/10.1093/0198235119.001.0001

Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs,* 2, 229-243. http://dx.doi.org/10.4324/9781315254210-1

Sobel, D. (2007). The Impotence of the Demandingness Objection. *Philosophers Imprint*, 8. http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198712640.003.0013

Swanton, C. (2009). Virtue Ethics and the Problem of Demandingness. En T. Chappell (Ed.), *The Problem of Moral Demandingness*. Palgrave.

Thomson, J. J. (1991). Self-Defense. *Philosophy and Public Affairs*, *20* (4), 283–310.

Urmson, J. O. (1969). Saints and Heroes. En J. Feinberg (Ed.), *Moral Concepts*. Oxford UP.

Ethos Igualitario y Herencia de Riquezas

Alejandro Berrotarán (UNC-CONICET)

Resumen: En este trabajo abordare las bases de la teoría de justicia de John Rawls y, en particular, su principio de la diferencia. Posteriormente presentaré las críticas que Gerarld A. Cohen ha presentado a la idea de incentivos materiales para justificar diferencias económicas. A partir de allí, me centraré en la objeción de la libertad presentada a este último autor. Finalmente, estableceré la forma en la que el ethos igualitario de Cohen puede ser defendido si se lo aplica para justificar restricciones a la herencia de riquezas.

1. Rawls y el principio de la diferencia

El liberalismo igualitario es una filosofía política cuya premisa fundamental es que las personas tienen igual valor moral y, por lo tanto, deben ser tratadas con igual consideración y respeto (Gutmann, 1980). Esto, a su vez, requiere que las instituciones públicas garanticen una protección de las libertades individuales y una distribución equitativa no sólo de las libertades, sino también de las oportunidades y los recursos económicos. El representante paradigmático de esta tradición es John Rawls. Su concepción de justicia propone una forma específica de satisfacer las demandas que la libertad y la igualdad imponen a las instituciones públicas. En primer lugar, las libertades deben distribuirse equitativamente entre todos los ciudadanos (primer principio de justicia), sin que se justifique una pérdida de libertad para poder disfrutar de algún otro bien social primario. En segundo lugar, debe garantizarse una distribución equitativa de las oportunidades entre todos los ciudadanos. Por último, los recursos materiales deben distribuirse equitativamente, a menos que una distribución desigual sea necesaria para beneficiar a los más desfavorecidos (este último principio se denomina principio de la diferencia).

Según el principio de la diferencia de Rawls, las desigualdades económicas pueden justificarse, pero sólo si favorecen a los que tienen menos. La suposición detrás de este principio es que las personas son agentes maximizadores. De esta manera, los talentosos ponen sus talentos a trabajar si hay incentivos materiales que los motiven a hacerlo. En ausencia de tales incentivos, los talentosos no pondrían sus talentos a trabajar (o al menos no en la misma medida) y los más desfavorecidos estarían peor de lo que estarían si se les hubieran dado mayores recursos económicos.

2. Rawls y la herencia

El principio de la diferencia justifica las desigualdades económicas que son necesarias para beneficiar a los que menos tienen. Pero es importante señalar que el principio de la diferencia, basado en la idea de los incentivos materiales, no sólo justifica las desigualdades de ingresos, sino también a la institución de la herencia de riquezas.

Según Rawls, el poder de dejar una herencia funciona para el individuo como un factor motivador para entrenar y poner a trabajar sus talentos y así acumular más bienes con el deseo de luego transmitirlos a sus descendientes. En este sentido, la posibilidad de dejar una herencia funciona como un incentivo para que los talentosos produzcan.

Por lo tanto, según el principio de la diferencia, "la herencia está permitida siempre que las desigualdades resultantes beneficien a los menos afortunados" (Rawls, 1999, pp. 245-246). En otras palabras, para determinar si esta institución está justificada, debemos preguntarnos: si esta institución fuera reconocida en una sociedad los más desaventajados estarían mejor de lo que estarían si no se permitiera la herencia. Si es así, entonces esta institución estaría justificada.

3. Crítica de cohen a los incentivos materiales

La discusión entre Rawls y Gerald A. Cohen, y aquellos que han continuado su debate, se ha centrado en las desigualdades de ingresos. Sin embargo, este mismo debate puede extenderse al enfoque sobre la justificación y regulación de la herencia.

Según Cohen, los incentivos materiales no son estrictamente necesarios para motivar a los talentosos. En cambio, Cohen dice que "son ellos mismos [los talentosos] quienes hacen que las recompensas sean necesarias, a través de su propia falta de voluntad para trabajar por recompensas ordinarias tan productivamente como lo hacen por recompensas excepcionalmente altas" (Cohen, 2008, p. 122). En este sentido, la necesidad de incentivos depende de actitudes individuales que los talentosos podrían no tener.

En la sociedad bien ordenada de Rawls, los ciudadanos muestran un cumplimiento pleno y voluntario con las exigencias de la justicia. Por lo tanto, en esta sociedad cada persona actúa en su vida diaria sobre la base del sentido de la justicia informado por los principios de la justicia. Esto es lo que afirma Rawls cuando dice que la gente "en la vida cotidiana (...) afirma y actúa a partir de (esos) primeros principios de justicia" (Rawls, 1980, p. 308). El pleno cumplimiento de estos principios significa que las personas actúan según lo que ellos determinan en su vida cotidiana.

En este sentido Cohen señala que la idea de incentivos materiales sólo puede servir para justificar las desigualdades si las personas con talento tienen una actitud desigual que va en contra de lo que establece el principio de la diferencia como principio que debe ser seguido por los individuos en sus decisiones cotidianas.

Basado en estas ideas, Cohen establece que una lectura apropiada del principio de la diferencia, una lectura *estricta*, debe ser independiente de las elecciones de las personas. Por lo tanto, las desigualdades de ingresos sólo se justificarían si fueran estrictamente necesarias para mejorar la situación de los que tienen menos, independientemente de las elecciones y motivaciones de las personas. Como la necesidad de incentivos económicos se basa en la idea de que las personas tienen una actitud que les lleva a tomar decisiones como agentes auto-interesados, una lectura de este principio independiente de las intenciones no podría justificar las desigualdades de ingresos sobre la base de los incentivos materiales.

Por lo tanto, Cohen concluye, en una sociedad rawlsiana bien ordenada que cumple plenamente con el principio de la diferencia, los talentosos renunciarían a los incentivos materiales que les otorgan las desigualdades económicas.

4. Contra Cohen

Cohen hace una crítica interna convincente de la idea de desigualdades económicas basadas en incentivos materiales. Se han establecido diferentes respuestas a esta crítica. Una de estas respuestas, llamada la objeción a la libertad, establece que la propuesta de Cohen implica una violación a la libertad de elección ocupacional como libertad básica en el esquema rawlsiano. En esta sección trataré esta objeción.

Trilema

Cohen señala que los incentivos no sólo tienen un papel en la determinación de cuánto trabaja una persona en una línea de trabajo, sino que también influirán en qué línea de trabajo elige la persona (Cohen, 2008, p. 182). Ante este hecho, y reconociendo la relevancia de la libertad como valor, él señala la importancia de tener en cuenta la libertad de elección ocupacional de las personas. Esta libertad implica no sólo cuán duro trabaja la gente, sino también qué ocupación eligen. En este sentido, Rawls define esta libertad como el "derecho negativo a aceptar o rechazar ofertas de empleo, que pueden diferir en términos de deberes, ubicación, horas de trabajo y compensación" (Mackay, 2016, p. 25).

La demanda igualitaria que se refiere al tipo de ocupación que las personas deben elegir para beneficiar a los que tienen menos parece ser más exigente que la demanda respectiva sobre la intensidad del trabajo de la gente. Es por ello que el propio Cohen presenta un trilema que podría plantearse como una objeción a su teoría. Este trilema se presentaría entre tres valores que no podrían ser satisfechos simultáneamente: la igualdad, la eficiencia de Pareto[1] y la libertad de elección ocupacional.

Para ilustrar este supuesto trilema, Cohen menciona el siguiente ejemplo hipotético: Supongamos que hay una persona (A) que tiene que decidir entre ser médica o jardinera.

> her preference-ordering is as follows (in descending order): doctoring at £50,000 p.a.; gardening at £20,000 p.a.; doctoring at £20,000 p.a. As doctoring is of particular social value to the badly off, her community's preference ordering somewhat differs from hers: they would much rather that she be a doctor at £20,000 p.a., followed by doctoring at £50,000 p.a., and, finally, gardening at £20,000 p.a.
>
> According to the trilemma thesis, we cannot have all three of income equality, freedom of occupational choice and Pareto-optimality. For if we decide to preserve equality and to respect A's freedom, we have to freeze salaries at £20,000 and to let her choose her occupation. However, in so doing, we violate Pareto (since both A and her fellow community members are worse off than they could otherwise be). If, on the other hand, we seek to satisfy both income equality and Pareto, we have to freeze salaries at £20,000 and force A to work as a doctor, thereby violating her freedom of occupational choice. Finally, if we choose freedom and Pareto, we have to allow A to choose doctoring at £50,000 p.a., in violation of income equality. (Fabre, 2010, p. 396)

Como Cohen es un igualitarista no puede abandonar su compromiso con la igualdad. En la medida en que se define como liberal, tampoco ve como posible una alternativa en la que el Estado obligue a la gente a trabajar en determinadas profesiones. Finalmente, entiende que hay fuertes razones para no abandonar la eficiencia de Pareto.[2]

Para desarmar este trilema, Cohen ofrece lo que él llama la solución ética. Esta solución establece que en una sociedad igualitaria la persona en el caso mencionado, imbuida por un ethos igualitario, elegiría ser médica por el pago de 20.000 libras. De acuerdo con este ethos igualitario, los individuos deben comportarse en sus elecciones en el mercado laboral según un ethos moldeado a partir de la aceptación por parte de los ciudadanos del principio de la diferencia. De

[1] La eficiencia de Pareto es un estado de distribución de bienes en el que no es posible asignar más recursos a un individuo determinado sin empeorar la situación de los demás.

[2] La objeción de nivelación a la baja es sólo una de las razones por las que la eficiencia debería importar.

esta manera, este ethos requeriría que las personas talentosas pongan sus talentos a trabajar para beneficiar a aquellos que tienen menos sin requerir un mejor pago.

Ya que el individuo cree que ser médico por ese pago es lo correcto y quiere hacer lo correcto, elegiría esa opción sin la presencia de coerción legal. De esta manera, se lograría la eficiencia, la igualdad y la libertad de elección ocupacional.

La Objeción de la Libertad

Frente a esta respuesta, y en contra del ethos igualitario de Cohen, se ha dicho que aunque su solución ética reconcilia igualdad y eficiencia, la libertad se ve socavada (a esto se le llama la objeción de la libertad). De ser así, esto implicaría una profunda crítica interna a la tesis de Cohen, especialmente considerando la prioridad lexicográfica asignada a las libertades básicas sobre el principio de la diferencia en la teoría de la justicia de Rawls. Según esta prioridad, las violaciones de las libertades básicas de los ciudadanos "no pueden justificarse ni compensarse con mayores ventajas sociales y económicas" (Rawls, 1999, pp. 53-54).

Para ver si la solución ética implica efectivamente una violación a una libertad básica de los ciudadanos, primero analizaré si la libertad de elección ocupacional puede ser considerada una libertad básica y, luego, si la presencia de un ethos igualitario implica una violación a esta libertad.

La Libertad de Elección Ocupacional como una Libertad Básica

Aunque hay pasajes en los que Rawls parece indicar que la libertad de elección ocupacional podría considerarse dentro del principio de "igualdad de oportunidades" (Rawls, 1999, p 242-243), la mayoría de las referencias a esta libertad la sitúan dentro del primer principio de justicia (Mackay 2016, p. 26). En este sentido, en Justicia como Equidad señala que:

> La prioridad de la libertad significa que no se nos puede obligar a realizar un trabajo que sea altamente productivo en términos de bienes materiales. Qué tipo de trabajo hace la gente, y qué tan duro lo hace, depende de ellos decidir a la luz de los diversos incentivos que ofrece la sociedad. (Rawls, 2001, p. 64)

Esta ubicación dentro del primer principio de justicia es consistente con el entendimiento y el papel asignado a los principios de justicia en la obra de Rawls (Mackay, 2016, pp. 26-27). En este sentido, el derecho a elegir si aceptar o no un empleo encaja mejor en el primer principio que

protege las libertades negativas que en el segundo que se refiere a las políticas sociales vinculadas a oportunidades.

También hay razones, relacionadas con el papel que la libertad de elección ocupacional tiene para el pleno ejercicio del poder moral de las personas, para considerar esta libertad como una libertad protegida por el primer principio de justicia (Mackay, 2016, pp. 27-36). En la teoría de la justicia de Rawls lo que define una libertad como básica es su papel central para garantizar el ejercicio de los dos poderes morales que definen al ciudadano como agente moral: la capacidad para una concepción del bien y la capacidad para un sentido de la justicia. En particular, la libertad de elección ocupacional está vinculada al pleno ejercicio de la capacidad para la concepción del bien.

La capacidad para una concepción del bien incluye el poder de formar, revisar y perseguir racionalmente un plan de vida (Rawls, 2006, p. 19). Como el ejercicio de esta capacidad implica configurar y perseguir el proyecto de vida que uno considera mejor, el ejercicio pleno de esta capacidad implica gobernar los diferentes aspectos de la vida desde los propios valores y preferencias (Mackay, 2016, p. 27).

El trabajo de una persona ocupa un lugar esencial en su vida. En este sentido, Casal (2016, p. 383) señala que la ocupación que tenemos está íntimamente ligada "a nuestro potencial, a nuestra identidad, a nuestra capacidad intelectual, a nuestra personalidad y a nuestra capacidad de desarrollar, revisar y perseguir nuestra concepción del bien" y que "la elección de la propia ocupación es, por tanto, esencial para la capacidad de conformar nuestra propia vida".

Por lo tanto, el pleno ejercicio de la capacidad para una concepción del bien exige, como cuestión de justicia, que se permita a los ciudadanos tomar sus decisiones profesionales sobre la base de sus preferencias y valores. En este sentido, “la libertad de elección ocupacional, como la libertad de conciencia, es por lo tanto necesaria para que los ciudadanos puedan ejercer plenamente esta capacidad, y por lo tanto se entiende mejor como una libertad básica" (Mackay, 2016, p. 28).

Ethos contra la Libertad de Elección Ocupacional

Una vez que se ha argumentado que la libertad de elección ocupacional es una libertad básica de Rawls, se debe analizar si un ethos igualitario podría socavar esta libertad y violar así su prioridad lexicográfica.

5. Concepción Neutral de Libertad

Una posible línea de argumentación para justificar por qué un ethos igualitario restringe la libertad se basa en una concepción neutral de libertad. Según esta concepción, cualquier interferencia que obstaculice las opciones disponibles al agente, es decir que interfiera en la capacidad del agente para satisfacer sus deseos, implicará un menoscabo a su libertad. En este sentido, un ethos igualitario que implique una presión moral que interfiriera en las posibles decisiones que un agente puede tomar a la hora de elegir ocupación implicará un menoscabo a su libertad.

Esta concepción neutral de libertad está sujeta a importantes críticas, pero al margen de ellas, como la objeción de la libertad pretende ser una objeción interna es preciso ver si esta concepción de libertad es compatible con la concepción rawlsiana de libertad. En este sentido, como claramente explica Rawls en su respuesta a Hart, el concepto de libertad, y en particular de libertades básicas, de su teoría descansa en una concepción normativa de persona. Rawls puntualiza que su concepción de persona, construida a partir de las nociones de racionalidad y razonabilidad, no debe ser considerada una posición "moralmente neutral" (Rawls, 1981, pp. 20-21).

Así, en la medida en que la objeción de la libertad se pretende constituir como una objeción interna, no puede fundamentarse a partir de una concepción neutral o no moralizante de libertad.

6. Concepciones normativas de libertad

Es posible, sin embargo, sostener la objeción de la libertad a partir de una noción normativa de libertad. Existen diversas concepciones de libertad normativa que es preciso analizar para abordar la objeción de la libertad. En este sentido es preciso, siguiendo a Shiffrin (1991, p. 246), distinguir dos sentidos de autonomía moral ligadas a la idea de libertad.

Concepción Normativa de Cohen

Un primer sentido de autonomía moral refiere a la capacidad del individuo, así como a su oportunidad, "para ejercitar su propio juicio moral y vivir de acuerdo a su propio entendimiento de lo que la moral requiere, libre de interferencias y coerción de otros" (Shiffrin, 1991, p. 246) Esta capacidad no se vería menoscaba si existe un ethos igualitario que establezca una moralidad completamente directiva. Una persona que arriba libremente a la conclusión de que este ethos es

el correcto y que tiene la oportunidad de implementar estos criterios morales gozaría de este sentido de autonomía moral. Así Cohen (2008, p. 191) nos dice: "the doctor-gardener does not act unfreely if she acts in an egalitarian way because she thinks it's right to do so".

Recordemos que de acuerdo a Cohen los ciudadanos deben ejercer su libertad laboral de acuerdo con un ethos que les exige tomar sus decisiones ocupacionales de tal manera que beneficien a los que tienen menos sin necesidad de obtener incentivos materiales para hacerlo (Cohen, 2008, p. 181-183). Para él, la presencia de este ethos no implica una violación de la libertad de elección ocupacional y en este sentido, siguiendo a Kagan, señala: "The idea that morality itself might constrain is (…) embodies a category mistake (…) people who act morally are no more constrained by the laws of morality than people who get their sums right are by the laws of arithmetic" (Cohen, 2008, p. 192).

Las personas no carecerían de autonomía moral en el sentido señalado en la medida en que son libres de elegir entre seguir la acción moral o no seguirla, así como pueden también elegir qué acción inmoral seguir.

Lo que importa según este sentido de autonomía es que las personas sean libres de elegir lo que es moralmente correcto, sean capaces de hacer lo que consideran moralmente correcto y evitar lo que consideran moralmente incorrecto (Shiffrin, 1991, p. 248). Así, lo relevante es que las personas tengan la libertad de determinar y actuar de acuerdo a sus propias creencias morales.

Concepción normativa de libertad en contra de Cohen

El segundo sentido de autonomía requiere que el individuo tenga la habilidad de tomar una decisión entre al menos dos alternativas moralmente permisibles; es decir exige la posibilidad de elegir entre un rango de opciones permisibles (Shiffrin, 1991, p. 246). Paula Casal (2013), refiriendo a lo establecido por Shiffrin (1991), dice al respecto:

> Our interest in being self-directing authors of our own lives is threatened when we lack sufficient acceptable options whether this is caused by legal norms backed by formal sanctions, social norms backed by informal sanctions, or an egalitarian ethos of a directive sort, that is, an ethos which requires the performance of the optimal action. (p. 10)

Precisamente una directiva moral que divida las acciones de los individuos entre lo moralmente requerido y lo moralmente prohibido, no permite la elección entre un rango de acciones moralmente permisibles sobre las que el individuo puede optar. El individuo bajo esta directriz no tiene la habilidad de elegir entre cursos de acción sin el miedo a sufrir culpa o arrepentimiento por su obrar (Shiffrin, 1991, p. 251). En este sentido, se le niega al agente la

oportunidad de ejercitar completamente su capacidad de elegir, capacidad que tiene un mérito independiente del valor o contenido de las elecciones tomadas en su ejercicio. El eje, en este sentido de autonomía, está puesto en el valor que tiene para el individuo el tomar decisiones libres de presión moral (Shiffrin, 1991, p. 249).

El valor intrínseco de esta capacidad para elegir entre opciones moralmente permisibles yace en que la existencia de una directiva moral totalizante (como lo es el ethos igualitario) priva al agente de la capacidad para crear el contenido de su vida y de ejercitar completamente su capacidad de elección, "una capacidad que abarca mucho más que la capacidad de decisión y acción moral" (Shiffrin, 1991, p. 251).

En este sentido la autonomía moral tiene valor en la medida en que implica la oportunidad sustantiva de los individuos de crear una personalidad única y de "comprometerse y canalizar sus poderes y energías creativas y deliberativas sobre sí mismos y sobre sus intereses, sólo por su propio bien" (Shiffrin, 1991, p. 251).

Considero que este sentido de autonomía es el que mejor se acomoda a la idea rawlsiana de libertad, en particular de libertad básica, que se deriva de del poder moral ligado a la capacidad para la concepción del bien. Si existe un único plan de vida moralmente correcto, cuya corrección está determinada a partir de una directiva moral totalizante, la capacidad de los individuos para formar, revisar y perseguir un plan de vida propio se encontraría, al menos, restringida por esta presión moral que califica como moralmente prohibidas todas las opciones que no se acomoden al curso de acción determinado por el ethos igualitario.

7. Ethos y libertad ocupacional

El hecho de que este ethos moral implique una restricción a la libertad es pro tanto problemático y en este sentido abordaré si esta limitación a la libertad esta moralmente justificada o no en el esquema de justicia de Rawls.

Como ya he mencionado anteriormente, la justificación de las libertades básicas de Rawls se basa en que son necesarias para el pleno desarrollo y ejercicio de los poderes morales de los ciudadanos (Mackay, 2016, p. 29). Por lo tanto, el compromiso con el primer principio de justicia no sólo impone al Estado deberes negativos de abstención, sino también la obligación de garantizar el desarrollo adecuado y pleno de los poderes morales de las personas. En este sentido, el permiso para ejercer la libertad de elección ocupacional, basada en las preferencias particulares de cada persona y con un rango de opciones moralmente permisibles, es de vital importancia teniendo en cuenta el interés de las personas por ejercer plenamente su concepción del bien.

Si la libertad de elección ocupacional es una libertad básica protegida por el primer principio de justicia y si esta libertad puede ser vulnerada a través de una presión moral, la presencia de un ethos igualitario implica una violación de esta libertad básica. Como ya se ha dicho, el ethos de Cohen exige que las personas tengan en cuenta lo que sería mejor para los más desfavorecidos a la hora de tomar sus decisiones ocupacionales, en lugar de sus preferencias y valores personales. Esto implica una limitación en la realización de los intereses personales de unos para satisfacer los intereses económicos de otros. Esta limitación de una libertad básica (la libertad de tomar decisiones ocupacionales en virtud de los propios valores y preferencias a partir de un rango de opciones moralmente permisibles) para satisfacer los intereses económicos de los demás, implica una violación de la prioridad lexicográfica de los principios de justicia de Rawls.

Por lo tanto, en la medida en que la solución ética nos compromete a un ethos que violaría la libertad que los ciudadanos tienen, como cuestión de justicia, de elegir entre ocupaciones permisibles en base a sus preferencias y valores existentes, esta no es una respuesta posible al trilema presentado. En este sentido, la propuesta de Cohen de un ethos igualitario para eliminar los incentivos materiales, que justifican las desigualdades de ingresos, implica una restricción a la libertad que no es compatible con la teoría de la justicia de Rawls.

8. Rescatando a Cohen

Cohen contra la Herencia

Si la objeción a la libertad está bien fundada, como he dicho anteriormente, la crítica de Cohen a los incentivos materiales, que justifican las desigualdades de ingresos, es neutralizada. Pero como mencioné antes, el principio de de la diferencia de Rawls, basado en la idea de incentivos materiales, no sólo justifica las desigualdades de ingresos, sino también la institución de la herencia de riqueza.

Aunque Cohen no aborda de manera detallada la herencia en sus obras, considero que su crítica a los incentivos materiales también puede aplicarse a la institución de la herencia justificada sobre la base de estos mismos incentivos.

Como he dicho, la herencia en Rawls se basa en el hecho de que el poder de legar actúa como un incentivo para que los talentos entrenen y pongan a trabajar sus talentos. Sin embargo, según Cohen, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada que cumplen plenamente el principio de la diferencia rechazarían la idea de incentivos materiales para trabajar. Justamente a

partir de esta crítica a los incentivos, en "Why not Socialism?" (Cohen, 2009), el autor sostiene que en el modelo del campamento que propone la herencia no sería aceptada.

Por lo tanto, contra Rawls, en una sociedad ideal la herencia como institución basada en incentivos materiales no estaría justificada.

La Objeción de la Libertad contra las Limitaciones a la Herencia

Ahora bien, lo que puede preguntarse es si la objeción de la libertad planteada contra Cohen prevalece sobre la crítica presentada a la herencia a partir de la teoría de Cohen.

Es evidente que el reconocimiento de las limitaciones en materia de herencia no afectan a la libertad de elección profesional. Pero la cuestión que se plantea es si el derecho a dejar una herencia puede ser considerado como otra libertad protegida por el primer principio de justicia.

En la obra de Rawls se reconoce el uso exclusivo de la propiedad personal como una libertad básica de las personas fundamentada en que es necesaria para la independencia personal y un sentido de autoestima. Pero, ¿puede incluirse el poder de dejar una herencia en la libertad de hacer uso exclusivo de la propiedad personal? En este sentido, Rawls establece explícitamente que esta concepción del derecho de propiedad no debe incluir el derecho a trasmitir una herencia: "Deben evitarse dos concepciones más amplias del derecho de propiedad como libertad básica. Una concepción amplía este derecho para incluir ciertos derechos de adquisición y legado" (Rawls, 2006, p. 298). Por lo tanto, este derecho no se considera necesario para el ejercicio del poder moral de las personas, de tal manera que, aunque no exista, las personas pueden seguir siendo igualmente libres.

En este sentido, la herencia como institución no se basa en el primer principio de justicia que establece la igualdad de libertades básicas de los individuos. Por lo tanto, si el derecho a trasmitir una herencia no es una libertad básica de los individuos, no tendrá la prioridad de estas libertades básicas privilegiadas. Esto implica que esta potestad puede ser restringida por otros principios de justicia, como el principio de la diferencia.

Si el trasmitir una herencia no es una libertad básica, la objeción de la libertad no implica una limitación de la herencia justificada sobre la base de la crítica de Cohen a los incentivos materiales. Por ende, es posible justificar la existencia de un ethos igualitario que elimine los incentivos materiales que justifican la herencia. Las limitaciones sobre la herencia justificadas sobre esta base, a diferencia de las que se refieren a las ocupaciones, no violarían ninguna libertad básica.

Conclusión

La idea rawlsiana de que las desigualdades de ingresos funcionan como un incentivo material dado a los talentosos para ponerlos a trabajar ha sido criticada por Cohen. Según Cohen, los ciudadanos en una sociedad bien ordenada pondrían sus talentos a trabajar para beneficiar a los más desfavorecidos sin requerir ingresos adicionales. Como se ha visto, la crítica de Cohen exige la existencia de un ethos igualitario que implica una violación a la libertad de elección ocupacional como libertad básica.

Como he dicho, la crítica de Cohen a las desigualdades de ingresos también puede extenderse a la justificación rawlsiana de la herencia de la riqueza. Esto se debe a que, al igual que las desigualdades de ingresos, la herencia se justifica sobre la base de incentivos materiales. Pero a diferencia de las limitaciones a las ocupaciones, en la medida en que las restricciones a la herencia de la riqueza no violan una libertad básica, no se puede plantear la objeción de la libertad para responder a estas limitaciones basadas en un ethos igualitario. En este sentido, la teoría de Cohen puede ser utilizada para justificar restricciones importantes sobre la herencia, tales como altos impuestos a estas trasmisiones, y estas restricciones no implicarían una violación de la libertad de elección ocupacional ni de ninguna otra libertad básica de Rawls.

Referencias bibliográficas

Casal, P., (2013). Occupational choice and the egalitarian ethos. *Economics and Philosophy*, 29, 3–20.

Casal, P., (2016). Mill, Rawls and Cohen on Incentives and Occupational Freedom. *Utilitas*, 29 (4), 375-397.

Cohen, G., (2008). *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.

Cohen, G., (2009). *Why not Socialism?*. Princeton University Press.

Fabre, C., (2010). Distributive Justice and Freedom: Cohen on Money and Labour. *Utilitas* 22 (4), 393-412.

Gutmann, A., (1980). *Liberal Equality*. Cambridge University Press.

Mackay, D., (2016). Incentive inequalities and freedom of occupational choice. *Economics and Philosophy*, 32, 21-29.

Rawls, J., (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *In Rawls, Collected Papers*.

Rawls, J., (1981). *The Basic Liberties and Their Priority*. Tanner Lectures on Human Values. University of Michigan.

Rawls, J., (1999). *A Theory of Justice, revised edition*. Harvard University Press.

Rawls, J., (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press.

Rawls, J., (2006). *Political liberalism, expanded edition*. Columbia University Press.

Shiffrin, S. (1991). Moral autonomy and agent-centred options. *Analysis,* 51, 244–254.

Sobre por qué es posible y deseable una concepción no elitista del mérito

Julieta M. Elgarte (CIeFI-UNLP)

Resumen: El reconocimiento de los demás es algo que todos deseamos y nos esforzamos de distintos modos por alcanzar. Quizás no sea descabellado decir que es, incluso, algo que (en determinadas dosis) todos necesitamos. Un indicio de la extensión y fuerza de nuestra necesidad de ser reconocidos es el hecho de que la amenaza de una evaluación social negativa constituye un estresor más fuerte y fiable que la amenaza de un posible peligro físico (como la exposición a un ruido fuerte y repentino).
Siendo algo generalmente valorado (y quizás incluso generalmente necesario), tiene sentido que a la hora de pensar cómo deberíamos organizar nuestra vida en común, hagamos lo posible por favorecer condiciones en las que esta común necesidad pueda ser universalmente satisfecha, o, al menos, porque no sea innecesariamente obstaculizada.
No obstante, la idea de que debamos ocuparnos, en el plano político, por la satisfacción de esta necesidad parece, a primera vista, problemática. Para empezar, si interpretamos que de lo que se trata es de que nuestra necesidad de reconocimiento se esgrima como fundamento de un derecho a ser reconocidos (y de un deber concomitante de los demás a reconocernos), la idea resultará directamente absurda, ya que el reconocimiento debe ser necesariamente "ganado" o merecido, so pena de perder todo valor.
Pero esto no implica que no pueda hacerse nada por favorecer el acceso de todos al reconocimiento. Podemos pensar que si todos necesitan ser reconocidos y si ese reconocimiento necesita ser ganado por cada uno, de lo que se trata es de garantizar a todos, no ya el derecho al reconocimiento sino el derecho a la oportunidad de tratar de alcanzarlo (o incluso a una oportunidad igual o justa: no mermada, por ejemplo, por prejuicios que generen sesgos en la evaluación, o por concepciones sesgadas de mérito, que sólo valoren los rasgos valiosos asociados a ciertas categorías sociales, en desmedro de las oportunidades de alcanzar el reconocimiento de quienes pertenecen a otras categorías y tienden a exhibir otro tipo de rasgos valiosos).
En esta presentación sostendré que una sociedad igualitaria puede hacer más por favorecer el acceso de todos al reconocimiento que asegurar a todos una oportunidad igual o justa en el sentido detallado arriba. Argumentaré que el ideal de mérito suscripto por la cultura dominante y por las instituciones sociales puede ser posicional (y, por tanto, inherentemente elitista) o no posicional (y por tanto, en principio compatible con la posibilidad de que todos accedan al reconocimiento si hacen lo necesario para estar a la altura del ideal).

El reconocimiento de los demás es algo que todos deseamos y nos esforzamos de distintos modos por alcanzar. Quizás no sea descabellado decir que es, incluso, algo que (en determinadas dosis) todos *necesitamos*. Aun si no somos conscientes de ello. Como señala el epígrafe que abre el reciente libro de Wilkinson y Pickett (2019):

> Muchas personas equilibradas y satisfechas con la actividad que desempeñan apenas son conscientes de lo importante que es para ellas la opinión de los demás, y negarán, incluso con indignación, que esa opinión sea un factor importante en lo que son y lo que hacen. Pero esto es una ilusión. Cuando sobreviene un fracaso o una desgracia, cuando de pronto vemos frialdad o desprecio en las caras de los demás, en lugar de la amabilidad y el respeto a los que

> estábamos acostumbrados, el golpe, el miedo y la sensación de exclusión y de inutilidad nos hacen darnos cuenta de que, sin saberlo, vivíamos en las mentes de los demás, de la misma manera que recorremos a diario un terreno firme sin pararnos a pensar en cómo nos sostiene. (Cooley, 1902, p. 207)

Un indicio de la extensión y fuerza de nuestra necesidad de ser reconocidos es el hecho de que la amenaza de una evaluación social negativa constituye un estresor más fuerte y más fiable que la amenaza de un posible peligro físico. Así lo atestigua un metaestudio realizado por las psicólogas Sally Dickerson y Margaret Kemeny (2004) sobre la base de los informes de 208 estudios que utilizaban distintos factores estresantes para medir la respuesta de estrés que producían. Según reseñan Wilkinson y Pickett (2009), las autoras encontraron que:

> las tareas que incluían una amenaza socioevaluativa –a la autoestima o al estatus social- en las que otros podían juzgar negativamente el rendimiento del sujeto –en especial cuando ese rendimiento era incontrolable para el propio sujeto- provocaban unas alteraciones de cortisol mayores y más fiables que los estímulos que no llevaban aparejadas este tipo de amenazas. (pp. 57-58)

Así, un estresor que incluía una amenaza socioevaluativa, como resolver en público un problema matemático, resultaba sistemáticamente más poderoso que un estresor no social, como la exposición a un ruido fuerte y repentino (que puede ser signo de una amenaza física). Adicionamente, las autoras encontraron que las amenazas socioevaluativas que más fiablemente afectaban la autoestima de las personas eran aquellas en las que se abría la posibilidad de una "comparación social negativa, como sacar peor puntuación que otro", concluyendo que "los seres humanos manifiestan un impulso natural a preservar su identidad social y están alerta frente a posibles amenazas a su estima social y a su estatus" (Wilkinson y Pickett, 2009, p.58). Desde esta perspectiva, la posibilidad de ganar o perder la estima social nos afecta subjetivamente debido a su poder de determinar nuestro estatus social.

Esta conclusión es congruente con los resultados de las investigaciones sobre el *gradiente social de la salud*, que han acabado concluyendo, luego de descartar una decena de hipótesis alternativas, que un factor crucial detrás de este fenómeno es el estrés crónico que nos produce el ocupar una posición social subordinada (Sapolsky, 2007), un estrés que no es privativo de los humanos, sino que compartimos con otros primates, que también exhiben el gradiente por estatus socioeconómico en la salud, incluso en condiciones experimentales en las que se ha controlado que el estatus no afecte sus condiciones materiales de vida (Shively y Clarkson, 1994). La razón de la importancia que le asignamos a cómo nos ven los demás es que somos animales sociales. Como señalan Cacioppo & Patrick (2008) en su fascinante estudio sobre la necesidad

humana de conexión social, en las sociedades de cazadores-recolectores, en las que adquirimos nuestras características actuales, la exclusión del grupo social equivalía prácticamente a una condena a muerte. No es extraño, por tanto, que el sentimiento de soledad, que se dispara cuando nos sentimos rechazados o prevemos la posibilidad del rechazo, nos haga sentir amenazados y en peligro. En las condiciones en las que este mecanismo psicológico fue seleccionado, ser rechazado por el grupo social realmente significaba estar en peligro. E, incluso en la actualidad, los sentimientos crónicos de soledad (tan frecuentes en las sociedades contemporáneas) constituyen una causa de morbi-mortalidad equiparable a factores de riesgo como el tabaquismo, el sedentarismo o la obesidad (House, J.S., Landis, K R. y Umbertson, D. 1988).

Siendo entonces la estima de los demás algo generalmente valorado (y quizás incluso generalmente necesario), tiene sentido que a la hora de pensar cómo deberíamos organizar nuestra vida en común, hagamos lo posible por favorecer condiciones en las que esta común necesidad pueda ser universalmente satisfecha, o, al menos, porque su satisfacción no sea innecesariamente obstaculizada. Sin embargo, como señalan Wilkinson & Pickett (2019):

> Hoy vivimos en sociedades en las que la forma en que nos ven y nos juzgan los demás -eso que los psicólogos llaman "la amenaza de la evaluación social"-representa uno de los mayores lastres para la calidad y la experiencia de vida en los países desarrollados y ricos. Los costes no se miden unicamente por sus factores adicionales de estrés, ansiedad y depresión, sino que también se traducen en peor salud física, consumo frecuente de alcohol y drogas para evadirnos de las preocupaciones, así como en una pérdida de lazos comunitarios, lo que hace que tantas personas se sientan aisladas y solas. (p. 44)

No obstante, la idea de que debamos ocuparnos, en el plano político, por la satisfacción de esta necesidad parece, a primera vista, problemática. Para empezar, si interpretamos que de lo que se trata es de que nuestra necesidad de ser reconocidos y estimados se esgrima como fundamento de un *derecho* a ser reconocidos (y de un *deber* concomitante de los demás a reconocernos), la idea resultará directamente absurda, ya que el reconocimiento (en el sentido de estima social, como opuesta al respecto) debe ser necesariamente "ganado" o merecido, so pena de perder todo valor.

Esta es, sin ir más lejos, la crítica que Nancy Fraser dirige a la tesis (que ella atribuye a Axel Honneth) de que dado que (1) la estima social se encuentra entre las condiciones intersubjetivas de la formación de una identidad no distorsionada; y que (2) la moral debe proteger las condiciones para que las personas puedan formarse una identidad no distorsionada, entonces se seguiría que (3) todo el mundo es moralmente acreedor a la estima social (Fraser y Honneth,

2006, pp. 38-39). Esta última conclusión (que, según ella, "parecería seguirse" de las dos premisas sostenidas por Honneth) es para Fraser un oxímoron ya que, a diferencia del respeto, que

> se debe universalmente a todas las personas en virtud de su común humanidad, la estima (…) se concede de manera diferenciada, basándose en rasgos, logros o aportaciones específicos de las personas. Por tanto, mientras que el mandato de respetar a todos por igual es perfectamente razonable, el mandato de estimar a todos por igual es un oxímoron. (Fraser y Honneth, 2006: 38, n 32).

No voy a disputar la afirmación de Fraser de que es absurdo pretender garantizar la estima social. En este punto, coincido plenamente con ella. Lo que sí me parece disputable es la idea subyacente de que la única manera de "proteger", salvaguardar o promover un bien sea garantizándolo como un derecho. Muchos bienes que no pueden mandarse pueden ser (y de hecho son) protegidos y promovidos por los Estados de maneras indirectas: por caso, creando condiciones que faciliten y vuelvan más probable su surgimiento. Un ejemplo de esto es la relación entre padres e hijos. Claramente los niños necesitan del cuidado y el amor de sus padres y es igual de claro que ningún Estado puede garantizarles esto. Pero esto no implica que los Estados no puedan hacer mucho por facilitar y promover esta relación (por ejemplo, mediante el establecimiento de licencias por paternidad, que garanticen a los padres trabajadores el tiempo que necesitan para cultivar y sostener un vínculo con sus hijos).

De modo que podemos coincidir con Fraser en que la estima social no puede garantizarse pero mantener, no obstante, que puede haber otras formas (más indirectas) de favorecer el acceso de todos a la misma. Podemos pensar que si todos necesitan ser reconocidos y si ese reconocimiento necesita ser ganado por cada uno, de lo que se trata es de garantizar a todos, no ya el derecho al reconocimiento sino el derecho a la *oportunidad* de tratar de alcanzarlo (o incluso a una oportunidad igual o justa: no mermada, por ejemplo, por prejuicios que generen sesgos en la evaluación, o por concepciones sesgadas de mérito, que sólo valoren los rasgos valiosos asociados a ciertas categorías sociales, en desmedro de las oportunidades de alcanzar el reconocimiento de quienes pertenecen a otras categorías y tienden a exhibir otro tipo de rasgos valiosos).

En efecto, si el reconocimiento debe ser *ganado*, es decir, si requiere que quienes aspiren a él se hagan *merecedores* de recibirlo (desarrollando actitudes, habilidades, obras u acciones valiosas), si, dicho en otros términos, el mérito es una *condición necesaria* para lograr un genuino reconocimiento, claramente no siempre es una *condición suficiente* para ese logro. Incluso si desarrollamos actitudes o habilidades valiosas y las externalizamos a través de acciones u obras que las vuelvan accesibles a los demás, nada de esto nos garantiza que seremos reconocidos. Esto

es así porque los juicios de los demás no son un *reflejo* directo de nuestros méritos: son *juicios* y, como tales, requieren que nuestro mérito sea percibido y juzgado como tal y que esto sea expresado por quienes están en posición de otorgar o no su reconocimiento. Y estas personas pueden no percibir adecuadamente los méritos de ciertos otros por dos tipos de razones. En primer lugar, a causa de prejuicios o estereotipos que generen sesgos en la evaluación. Hay sobradas evidencias de que este tipo de mecanismos existen y operan inconcientemente incluso en personas que concientemente no suscribirían su contenido. Y está demostrado que, una vez instalados en nuestra mente, los estereotipos dan lugar a sesgos en la evaluación incluso en los casos en los que las características atribuidas por ellos a los distintos grupos constituyen representaciones adecuadas de las diferencias estadísticas entre ellos (Valian, 1999).

Pero también, en segundo lugar, puede suceder que ciertas características o ciertos aportes no sean debidamente reconocidos, no ya porque no se los *perciba* (por obra de los estereotipos) sino porque no se los *juzgue meritorios*, debido a que se los evalúa a la luz de un ideal de mérito sesgado o equivocado (que toma por mérito lo que no lo es, o que reconoce sólo algunos tipos de virtud o de contribución, en desmedro de otros igualmente valiosos, negando indebidamente el reconocimiento a quienes exhiben esas virtudes o realizan esas contribuciones). Así por ejemplo, se puede infravalorar el trabajo manual frente al intelectual o el trabajo reproductivo frente al productivo, en la creencia falsa de que requieren menor esfuerzo o habilidad o de que representan un aporte menos sustancial al bienestar de la sociedad o la familia.

En lo que queda quisiera concentrarme en un aspecto particular (más bien formal) que distingue dos grupos de concepciones alternativas de mérito, y que afecta directamente las oportunidades reales de las personas de lograr la estima social. Sostendré que podemos distinguir entre ideales de mérito *posicionales* y *no posicionales*. Lo haré aplicando a nuestro tema el concepto de *bien posicional* acuñado por el economista Alfred Hirsch (1984) y desarrollado luego por Robert Frank y Philip Cook (1995), para referirse a aquellos bienes cuyo valor (o una parte de este) depende de que no todos puedan acceder a ellos (bienes como el estatus o el poder) y para los cuales se cumple que el hecho de que algunos los disfruten requiere que otros se vean privados de ellos. A diferencia de los *bienes privados*, que podrían en principio hacerse accesibles a todos (por ejemplo, aumentando su producción), los bienes posicionales son inherentemente escasos (son bienes cuyo valor se pierde si todos pueden acceder a ellos, como el bien de vacacionar en una playa poco concurrida, consumir productos exclusivos u ocupar los peldaños más altos de la escala social).

En esta presentación sostendré que una sociedad igualitaria puede hacer más por favorecer el acceso de todos al reconocimiento que asegurar a todos una oportunidad igual o justa en el

sentido detallado más arriba. Argumentaré, en primer lugar, que el ideal de mérito por el que las personas se miden y son medidas en sus interacciones sociales y que determina el reconocimiento o la estima social de la que serán acreedoras puede ser posicional (y, por tanto, inherentemente elitista) o no posicional (y por tanto, en principio compatible con la posibilidad de que todos accedan al reconocimiento si hacen lo necesario para estar a la altura del ideal). Sostendré, en segundo lugar, que en sociedades con grandes niveles de desigualdad económica, en las cuales se pretende, además, que el acceso a los peldaños más altos de la escala social (a las posiciones sociales más valoradas y mejor remuneradas) está abierto a todos en función de sus méritos, se genera una gran presión para que las personas se midan a sí mismas (y las unas a las otras) con la vara del mérito entendido a la manera posicional.

Como señala Frank, vivimos en sociedades en las que "el ganador se lo lleva todo": todo el reconocimiento y los recursos (honorarios, publicidad) van a parar a manos de quien es reconocido como "el mejor" en lo suyo: el mejor pianista, tenista, etc. La concepción implícita de mérito detrás de estas asignaciones de reconocimiento nos dice que lo meritorio es ser el mejor en lo nuestro: ser el segundo mejor ya es ser un perdedor. Esta concepción de mérito es posicional porque para que alguien pueda ser "el mejor" es necesario que los demás no lo sean. Es lógicamente imposible que todos seamos los mejores (salvo en el improbable caso de que hubiera tantos rubros socialmente valorados en los que competir como competidores).

Más allá de los méritos que pueda tener (o no) esta concepción posicional del mérito como criterio para la asignación de posiciones sociales, lo que me interesa señalar aquí es lo problemática que resulta en relación al problema plateado al comienzo de este trabajo: el problema de evitar poner obstáculos innecesarios a la universal satisfacción de nuestra necesidad de ser reconocidos y apreciados. El problema radica en el hecho de que, en sociedades como las actuales, cuyos niveles de desigualdad no sólo son altos sino sostenidamente crecientes, este ideal meritocrático, lejos de circunscribirse a la esfera de la distribución de posiciones sociales de privilegio, permea toda la cultura y todas las esferas de la vida, convirtiéndose en la vara por la que se nos miden (y por la que nos medimos) como personas -y no ya meramente como postulantes circunstanciales a tal o cual vacante. Esto ocurre como consecuencia de los altos niveles de desigualdad. Como han documentado las investigaciones de Wilkinson y Pickett (2009), y en general, las investigaciones sobre el gradiente social de la salud, el estrés que nos genera la posibilidad (o la realidad) de ocupar una posición social subordinada, es mayor cuanto mayores sean los niveles de desigualdad social en nuestra sociedad. En efecto, a mayor desigualdad, es más lo que se juega en estar en lo alto o en lo bajo de la pirámide social, por lo que el estatus se vuelve una cuestión de importancia creciente.

Pero esta no es la única manera posicble de concebir el mérito: es perfectamente posible concebir al mérito de un modo distinto y no posicional. Una forma no posicional de concebir al mérito sería, por ejemplo, considerar que lo meritorio (y por tanto digno de estima) no es ser el mejor sino ser *excelente* o *suficientemente bueno*. Bajo esta concepción, podemos considerar meritorio o estimable a quien exhibe actitudes o habilidades, o a quien realiza contribuciones u obras excelentes o suficientemente buenas.

¿Por qué deberíamos preferir una concepción no posicional del mérito antes que una posicional? Porque las concepciones posicionales adolecen de dos problemas graves. En primer lugar, constituyen ideales no universalmente alcanzables, que empujan a todos a aspirar a un bien que por necesidad lógica sólo unos pocos podrán alcanzar. Son una receta para la frustración masiva. Pero son, además, ideales perversos, porque resultan irrealizables para la mayoría de un modo que no resulta evidente. Parecen alcanzables porque, en principio, cada individuo tiene la posibilidad abierta de llegar a ser el mejor. Pero, bien mirado, resultan necesariamente inalcanzables para la mayoría (ya que, para que uno sea efectivamente el mejor, para que uno tenga éxito en el logro del ideal, es lógicamente necesario que el resto fracase). Aunque, a priori, la posibilidad esté abierta para todos, para que uno pueda efectivizar esa posibilidad (pasarla de la potencia al acto) es necesario que todos los demás no lo hagan. O, dicho de otro modo, el hecho de que uno haga uso de esa posibilidad la cierra para todos los demás. (Ocurre aquí algo análogo a lo que Gerald Cohen (1983) describió claramente en su artículo sobre la estructura de la ilibertad del proletariado). Ideales así resultan perversos porque llaman a la gente a valorar bienes, a medirse por el logro de ideales que por necesidad lógica no podrán ser alcanzados sino por una insignificante minoría. Es decir, los empujan a medir su éxito en la vida, su valor, con una vara que podemos saber de antemano que condenará a la mayoría. Y los condenará, para peor, no porque sean malos, no porque carezcan de valor, sino porque cifra incorrectamente el bien a alcanzar, no en el logro de la virtud, la excelencia o el desarrollo personal o la aportación al bien común, sino en la superación de los demás.

Esto me lleva al segundo problema, que es que los ideales posicionales de mérito no valoran lo que realmente importa, lo que realmente merece ser valorado (la excelencia que merece nuestro aprecio y nuestro reconocimiento y que merece ser perseguida es la de quien encarna una virtud, realiza un aporte significativo o ejecuta una práctica con maestría, no la de quien la realiza mejor). Una prueba de ello es que "el mejor" (en un determinado dominio) bien puede ser malo objetivamente (ser vicioso, generar algo disvalioso o estar lejos de dominar la práctica). Lo que valoramos es a quien cultiva actitudes virtuosas, realiza aportes que contribuyen al bien común o domina una práctica y puede realizarla con maestría. Que sea o no el mejor (suponiendo que esto

se pudiera determinar objetivamente) es irrelevante: el mejor puede no dominar la práctica y muchos pueden dominarla sin ser los mejores.

En algunos dominios, resulta incluso inapropiado intentar determinar quién es el mejor. ¿Qué sentido tiene intentar siquiera determinar quién es el mejor músico o la mejor novelista? Probablemente muchos serán igualmente buenos o igualmente excelentes, y con seguridad algunos destacarán en algunos aspectos y otros en otros. Indudablemente, lo más deseable para cualquier amante de la música o de la literatura es poder disfrutar de las contribuciones diversas e igualmente estimables de artistas con distintos estilos y distintas fortalezas. Las nociones no posicionales de mérito permiten captar esta faceta de nuestras valoraciones mucho más fielmente que las concepciones posicionales.

¿Qué tipo de contextos dan sentido a la concepción posicional de mérito? ¿En qué situaciones puede ser útil determinar quién es el mejor? La importancia de ser mejor que otros radica enteramente en que nos permite ganar una competencia posicional (así, importa tener los mejores abogados para ganar un juicio, o el mejor equipo para ganar el mundial). Si lo que nos interesa es, en cambio, garantizar un buen servicio de justicia o disfrutar de un buen partido, no querremos los mejores abogados ni los mejores jugadores sino abogados o jugadores excelentes o suficientemente buenos. Por eso este tipo de ideal va de la mano con un tipo de sociedad jerárquica en la que el mérito (posicionalmente entendido) se propone como la forma de asignar a cada uno el peldaño que le corresponde en la escala social. El ideal posicional de mérito tiene sentido en el marco de una sociedad en la que los beneficios se distribuyen de manera desigual. Como un criterio para determinar quién accederá (o quién debería acceder) a bienes reservados para unos pocos. Son muchas las razones para considerar normativamente disvaliosa una sociedad con altos niveles de desigualdad, pero no hay lugar aquí para reseñarlas. Lo que me interesa ahora es solamente señalar un problema adicional de este tipo de sociedades y es que hacen que el concepto de posicional de mérito se extienda mucho más allá de la limitada esfera en la que podría resultar defendible (en el marco de una sociedad con bajos niveles de desigualdad) y acabe usurpando un lugar que no le corresponde: como vara con la que medir nuestro valor en todas las esferas de la vida.

En una sociedad igualitaria, en cambio, el lugar del reconocimiento es bien distinto: indica a cada uno la marca que debe cumplir para hacerse acreedor de la estima social, una estima que todos pueden en principio obtener porque no se trata de la forma de acceder a un bien inherentemente escaso sino de la puerta de acceso a una relación social a la que todos están, en principio, invitados, y cuyas condiciones de admisión son, en principio, satisfactibles por todos.

Referencias bibliográficas

Caccioppo, J.T. y Patrick, W. (2008). *Loneliness. Human nature and the need for social connection*. W.W.Norton & Co.

Cohen, G. A. (1983). The Structure of Proletarian Unfreedom. *Philosophy and Public Affairs*, *12* (1), 3-33.

Cooley, C. H. (1992). *Human nature and the social order.* Transaction Books.

Dickerson S. S. y Kemeny, M. E. (2004). Acute stressors and cortisol responses: a theoretical integration and synthesis of laboratory research. *Psychological bulletin*, *130* (3), 355-391.

Frank, R. y Cook, P. (1995). *The Winner-Take-All Society.* The Free Press.

Hirsch, F. (1984). *Los límites sociales al crecimiento*. FCE.

House, J.S., Landis, K R. y Umbertson, D. (1988). Social relationships and health. *Science*, 241, 540-545.

Sapolsky, R. (2007). Cómo se cura la otra mitad. En *El mono enamorado y otros ensayos sobre nuestra vida animal*. Paidós.

Shively, C.A. y Clarkson, T.B. (1994). Social status and coronary artery atherosclerosis in female monkeys. *Arteriosclerosis and thrombosis*, 14, 721-26.

Valian, V. (1999). *Why so slow? The advancement of women*. MIT Press.

Wilkinson, R y Pickett, K. (2009). *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Turner Noema.

Wilkinson, R y Pickett, K. (2019) *Igualdad. Cómo las sociedades igualitarias mejoran el bienestar colectivo.* Capitán Swing.

Relaciones entre iguales y confianza

Facundo García Valverde (UBA – INEO CIF CONICET)

Resumen: Las relaciones igualitarias, no fundadas en basadas en diferencias de estatus o en jerarquías, están constituidas por la confianza. Difícilmente diríamos que hay una relación de amistad si uno de los participantes no le cuenta sus secretos al otro por temor a que éste los exponga públicamente; ni diríamos que una pareja continúa siendo una pareja igualitaria si uno de los miembros instala una aplicación para revisar constantemente los mensajes de las redes sociales del otro ni diríamos que dos ciudadanos siguen participando de una misma comunidad política si uno impide que el otro compre una vivienda en su barrio porque cree que "gente como esa" aumentaría el índice de criminalidad. No obstante, no es claro qué tipo de confianza es la involucrada en este tipo de relaciones igualitarias. ¿Es la confianza que se produce y mantiene gracias a un contrato, a unas supervisiones estrictas y a un cálculo de riesgos y de beneficios? ¿O es la confianza que se produce y se mantiene gracias a una decisión de interpretar los actos del otro de acuerdo a una perspectiva favorable?
El objetivo de este trabajo es responder a esta pregunta y defender que si tenemos razón en valorar las relaciones igualitarias, éstas están constituidas por un tipo no cognitivo de confianza. La estructura del artículo es la siguiente. En la primera sección, se reconstruyen ciertos rasgos básicos de la confianza y las dos grandes corrientes acerca de su naturaleza conceptual. En la segunda sección, se muestra que el Igualitarismo Relacional ofrece varias razones por las que las relaciones que no están atravesadas por desigualdades de estatus son valiosas y que, por lo tanto, tales razones son importantes para determinar el tipo de confianza implicado. En la tercera sección, se muestra que el Igualitarismo Relacional debería comprometerse con la defensa de una actitud de optimismo hacia las intenciones del otro y que ésta misma actitud es la que puede crear y mantener la confianza.

Las relaciones igualitarias, no fundadas en basadas en diferencias de estatus o en jerarquías, están constituidas por la confianza. Difícilmente diríamos que hay una relación de amistad si uno de los participantes no le cuenta sus secretos al otro por temor a que éste los exponga públicamente; ni diríamos que una pareja continúa siendo una pareja igualitaria si uno de los miembros instala una aplicación para revisar constantemente los mensajes de las redes sociales del otro ni diríamos que dos ciudadanos siguen participando de una misma comunidad política si uno impide que el otro compre una vivienda en su barrio porque cree que "gente como esa" aumentaría el índice de criminalidad. No obstante, no es claro qué tipo de confianza es la involucrada en este tipo de relaciones igualitarias. ¿Es la confianza que se produce y mantiene gracias a un contrato, a unas supervisiones estrictas y a un cálculo de riesgos y de beneficios? ¿O es la confianza que se produce y se mantiene gracias a una decisión de interpretar los actos del otro de acuerdo a una perspectiva favorable?

El objetivo de este trabajo es responder a esta pregunta y defender que si tenemos razón en valorar las relaciones igualitarias, éstas están constituidas por un tipo no cognitivo de confianza. La estructura del artículo es la siguiente. En la primera sección, se reconstruyen ciertos rasgos básicos de la confianza y las dos grandes corrientes acerca de su naturaleza conceptual. En la segunda sección, se muestra que el Igualitarismo Relacional ofrece varias razones por las que las relaciones que no están atravesadas por desigualdades de estatus son valiosas y que, por lo tanto, tales razones son importantes para determinar el tipo de confianza implicado. En la tercera sección, se muestra que el Igualitarismo Relacional debería comprometerse con la defensa de una actitud de optimismo hacia las intenciones del otro y que ésta misma actitud es la que puede crear y mantener la confianza.

1. Confianza

El objetivo de esta sección es definir de una manera muy básica los rasgos esenciales de las actitudes de confianza.

Estos rasgos pueden identificarse a través de dos definiciones conceptuales generales, una vinculada a la estructura de la relación y otra a sus componentes poco controvertidos. Con respecto a la primera cuestión, tanto las actitudes de confianza como las de sospecha suponen una relación tripartita. Excepto en casos muy excepcionales, no se confía absolutamente en un individuo sino en que realice (o se abstenga de realizar) ciertas acciones. Por ejemplo, un amigo puede confiar en que el otro lo acompañe a una reunión social que ambos consideran particularmente aburrida pero puede no confiar en que alimente a sus peces tropicales durante sus vacaciones. Sin embargo, existen ciertas expectativas centrales a una relación que deben ser mantenidas – es decir, que no debe desconfiarse de la intención del otro - para poder seguir hablando de esa relación; podemos seguir siendo amigo de quien no devuelve los libros que tomó prestado de nuestra biblioteca pero difícilmente de aquellos que hallan constantemente excusas para no ayudarnos en momentos de necesidad.

La segunda definición conceptual destaca tres componentes que caracterizan a una actitud de confianza. En primer lugar, confiar requiere que el confiador se haga vulnerable frente al confiado, es decir, que le dé cierto espacio discrecional para poner en riesgo la propia seguridad (Baier 1986). Puesto de otra forma, si una persona no tiene oportunidades para la traición, no es adecuado decir que es objeto de confianza. Sin dudas, la traición de una pareja al ser infiel es distinta, tanto en grado como en daño, a la de un empleado que trafica secretos corporativos o la de los beneficiarios de un sistema de bienestar que distorsionan información acerca de sus

ingresos. No obstante, todos estos casos de traición presentan un quiebre de ciertas expectativas "normalizadas" sobre las acciones del confiado que implicarán la realización de un daño voluntario al confiador (a su construcción de un espacio afectivo compartido, al capital de la empresa y a las ventajas equitativas que se reciben por la cooperación, respectivamente); en estos casos, la seguridad de quien confiaba dependía de que el otro actuase apropiadamente.

En segundo lugar, la confianza requiere tener una interpretación positiva de las intenciones de los otros en las esferas de interacción apropiadas. Por ejemplo, no hay confianza si creo que el consejo gratuito que me ofrece mi colega laboral con respecto a un concurso es, en realidad, su estrategia o para ganar él mismo ese concurso o para avergonzarme públicamente.

En tercer lugar, la confianza requiere ser optimista respecto de la competencia del confiado para la acción confiada. Por ejemplo, dejar entrar un plomero en la casa para arreglar el sanitario implica no sólo asumir cierta decencia básica (que no me robe, que no me secuestre, etc.) sino también su conocimiento técnico de los sanitarios, el cual no puedo verificar completamente (McLeod 2015).

Estos dos últimos rasgos sobre la confianza son centrales para determinar si ella está o no justificada en una situación específica. Dado que los mejores ladrones no son los que tienen una etiqueta que los distinga como tales sino aquellos que se hacen pasar como policías, ¿cómo pueden leerse las intenciones de un individuo y, por lo tanto, saber si nuestra confianza será honrada o si, por el contrario, nos estamos exponiendo voluntariamente a alguien que se aprovechará y nos traicionará?

A grandes rasgos, existen dos respuestas generales. La primera de ellas - la concepción cognitivista - reduce la justificación de la confianza a una cuestión epistémica. Así, la confianza queda justificada si el confiador tiene buenas creencias y evidencias acerca de la confiabilidad del confiado, es decir, que esa justificación dependerá de la calidad de los juicios que el confiador realiza acerca de sus propias experiencias pasadas, de aquello que confía, de la reputación de aquel en quien confía, etc. De tal forma, un individuo quedará justificado en su confianza tanto si el confiado es, efectivamente, digno de confianza como si la estructura de los incentivos puestos frente a él le hacen más racional realizar X que no realizarlo. La segunda respuesta general es la concepción no cognitivista de la confianza; de acuerdo con ella, la confianza consiste en una actitud que no está tan basada en creencias sobre la confiabilidad del confiado sino en los componentes emocionales de esa actitud (tales como la esperanza, el empoderamiento, una exigencia "normativa" de no ruptura de las expectativas, el mantenimiento de una relación, etc.). Un individuo puede, según está concepción, estar justificado en confiar en que los otros lo

ayudarán no tanto por la evidencia de que lo harán sino porque esa actitud es la que le permitirá desarrollar más profundamente esa relación (Becker 1996: 44-45).

2. El igualitarismo relacional

A finales del siglo pasado, la metodología filosófica utilizada para discutir problemas de justicia distributiva y, en especial, para determinar qué oportunidades debía garantizar una sociedad política democrática comenzó a ser fuertemente cuestionada. La clásica pregunta de los teóricos rawlsianos y post-rawlsianos acerca de cómo alcanzar un sistema de cooperación equitativo terminó por reducir la cuestión igualitaria a la construcción de mecanismos y criterios para detectar la presencia de "vividores", irresponsables o individuos sin ningún talento valorado socialmente (Anderson 1999; Wolff 1998). El Igualitarismo Relacional se postuló, entonces, como una revitalización de la tradición igualitarista, incluyendo diferentes dimensiones políticas, simbólicas y relacionales que trascendían la equidad. La pregunta central, entonces, consistió en analizar cuáles debían ser las condiciones para que los individuos pudiesen mantener relaciones igualitarias con sus conciudadanos y no en tanto individuos atravesados por jerarquías y reglas de estatus (Wolff 2007).

Tal revitalización de la justicia igualitaria acarreó dos grandes modificaciones teóricas. En primer lugar, la defensa de una tesis propositiva, según la cual cada ciudadano tiene derecho a las capacidades requeridas para evitar relaciones sociales opresivas y de explotación y para vivir como un ser humano capaz de perseguir su propia concepción del bien y participar de la vida económica, social y política de la vida de sus comunidades (Anderson 1999, p. 316). Puesto de otra manera, intenta especificar un "mínimo social" bajo el que ningún miembro de la comunidad política descienda y sea obligado a tolerar relaciones opresivas con los otros ciudadanos. Este mínimo social, sin embargo, no debería introducir directamente la adopción de un principio suficientista ya que, en última instancia, el criterio distributivo dependerá de qué (y cómo) las relaciones expresan que algunos individuos son menos valiosos que otros y ya no de una concepción justificada independientemente de la ventaja individual o de una nebulosa distinción entre circunstancia y elección.

La segunda consecuencia conceptual es que ese objeto de justicia igualitaria traspasa los límites de la estructura básica rawlsiana. Mientras que ésta delimita la justicia a las instituciones sociales más importantes y que más afectan a las oportunidades de los individuos (la estructura de la economía, la constitución, etc.), el Igualitarismo Relacional sostiene que todas las relaciones interpersonales - ya sean las que entablan los ciudadanos *qua* ciudadanos, los empleados en una

empresa o los amigos o los miembros de una asociación civil - deben ser evaluadas de acuerdo a la igualdad. En este sentido, si bien es importante que el Estado no exprese o refuerce relaciones jerárquicas u opresivas, también será importante que la estructura social informal y el comportamiento individual (que utiliza reglas, normas y valores muchas veces no legales) sean evaluados moralmente según el criterio de la igualdad de estatus. Si bien existen distintas justificaciones para esta ampliación del objeto de justicia, la razón menos exigente sería su instrumentariedad. Por ejemplo, es altamente difícil que una comunidad con extendidas tradiciones de prácticas racistas y esclavistas aplique correctamente principios de justicia igualitaria, así como es improbable que una comunidad que enfatiza el desprecio hacia los pobres a través de instituciones secundarias apoye la estructura del Estado de Bienestar o, incluso, el Principio de Diferencia.

Un ejemplo ofrecido por Carina Fourie puede hacer más claro el contraste entre el Igualitarismo Relacional y las teorías igualitaristas previas. Supóngase una sociedad que refuerza cierta interpretación de los valores de belleza física a través de competiciones de belleza. Esas competiciones son, en cierta medida, equitativas: todos los participantes son aceptados, independientemente de su origen étnico, peso, color de cabello, etc.; los jurados justifican no arbitrariamente sus decisiones, no hay conexiones de amistad, de interés comercial o familiares que influyan sobre sus juicios, etc. El resultado de la competencia es, entonces, el establecimiento de una jerarquía de estima, donde los ganadores son los más estimados y los perdedores los menos estimados. Mientras que para la metodología rawlsiana y post-rawlsiana, este caso no sólo quedaría fuera del ámbito de preocupación de la justicia sino que, además, respetaría cualquier interpretación del valor de la equidad, de acuerdo con el Igualitarismo Relacional, el caso merece otra evaluación. Esa jerarquía de estima hace que los perdedores se sientan, justamente, perdedores y, por lo tanto, menos estimados y su sentimiento de propia valía se vea disminuido[1]. Sin duda, este problema se incrementaría si esa autoestima les es también negada a individuos de ese grupo en otras competencias, ya sean laborales, deportivas, educativas, etc. Al mismo tiempo, dado que se asume que ese criterio de valoración es importante para esa sociedad, los ganadores también se sentirán ansiosos y preocupados por seguir siendo ganadores, es decir, por seguir estando en lo alto de la jerarquía rompiendo, así, algunos lazos importantes para la fraternidad cívica. Esta sociedad, entonces, "no promueve genuinamente relaciones igualitarias entre sus miembros porque promueve una tensión y énfasis constante en que uno se pruebe superior" (Fourie 2015: 96).

[1] De hecho, uno de los mecanismos de racionalización típicos para los perdedores es apelar a alguna instancia de inequidad en la competencia, lo cual mostraría que el mantenimiento de la auto estima es, para los individuos, más valioso que el respeto a las reglas de equidad.

En la próxima sección debemos todavía determinar por qué el Igualitarismo Relacional tiene buenas razones específicas para preocuparse por la confianza y, en segundo lugar, mostrar por qué las actitudes de confianza deben ser un objeto de análisis para el igualitarismo relacional.

3. Cooperación, confianza y estereotipos como condiciones para las relaciones igualitarias

Si bien parece haber cierta conexión general entre la confianza y las relaciones igualitarias, aún quedan por determinar las razones por las que el Igualitarismo Relacional debe preocuparse por la confianza. ¿En qué sentido comprenderla de una u otra forma y a su valor tiene impacto en la reducción de los factores de opresión? ¿En qué sentido la confianza expande o reduce las jerarquías y estratificaciones que combate el Igualitarismo Relacional? En esta sección, defenderemos tres razones, una más general y dos más específicas.

La razón más general se relaciona con la cooperación. La confianza, ya sea una actitud o una creencia, es un recurso absolutamente necesario para el establecimiento de la cooperación y, por lo tanto, aumenta o disminuye las oportunidades para ella. Si, por ejemplo, desconfiamos de los taxistas, minimizaremos la cooperación con ellos ya que, de no hacerlo, nos expondríamos voluntariamente a un riesgo que consideramos altamente probable e importante. Si bien en ciertas ocasiones tal minimización será imposible o altamente ineficiente (cuando no tenemos conexión inalámbrica ni automóvil y el transporte público pasa muy infrecuentemente), esa desconfianza hará que nuestra cooperación esté condicionada por distintos mecanismos e instituciones para resguardarnos como las promesas, los juramentos, los seguros, etc. Por el contrario, cuando confiamos en los taxistas, no sólo cooperamos con ellos de una forma más abierta y honesta sino que, como es sabido, la cooperación crea nuevas oportunidades para cooperar que previamente no estaban disponibles (podemos dialogar con ellos y aprender de experiencias diferentes, mirar el celular sin temor al robo, etc.). La importancia de esta expansión de las fronteras cooperativas para el Igualitarismo Relacional debería ser clara. La investigación acerca de los orígenes sociales de la confianza en pequeñas comunidades sugiere que los individuos tienden a cooperar más abiertamente con aquellos que son similares (tanto en posición social como en origen étnico) que con aquellos que no, especialmente cuando la comunicación está relativamente obstaculizada (Ostrom y Walker 2003). Así, si la confianza está limitada a aquellos que son iguales a nosotros, sólo cooperaremos "abiertamente" con ellos y, por lo tanto, generaremos mayores oportunidades e información para seguir cooperando únicamente con ellos. De esta manera, la confianza puede reforzar la división jerárquica de la sociedad a través de la extensión o reducción de las oportunidades para la cooperación. Por ejemplo, si los

poderosos de una sociedad tienen confianza sólo en aquellos que también lo son, realizarán actividades conjuntas, crearán sociedades informales, normas de conducta, etc., y no necesitarán cooperar con aquellos miembros menos poderosos. De esta forma, la confianza puede ser un obstáculo (cuando está incorrectamente limitada) o un motor (cuando está correctamente limitada) para el establecimiento de relaciones igualitarias.

La segunda razón específica es que mientras que la confianza es, en sí misma, una relación simétrica, la desconfianza es, en sí misma, una relación asimétrica. Si el Igualitarismo Relacional está preocupado con las relaciones desiguales, estas actitudes deberían ser también motivo de análisis. Mientras que la confianza supone interacciones heterogéneas y a lo largo del tiempo entre quien confía y el confiado, la actitud de sospecha depende fundamentalmente del suspicaz. Dado este carácter auto-reforzante, quien confía, ofrece oportunidades para mostrarse digno de confianza y, por el contrario, aquel que sospecha o bien no coopera con el sospechoso o bien se fía del sospechoso a través de inspecciones y controles que él mismo diseñó pero, en ningún caso, le ofrece oportunidades para cooperar y para que, entonces, el sospechoso se muestre digno de confianza. Así, el suspicaz será el único que decida si las refutaciones de sus predicciones negativas son suficientes o no para volver a cooperar, si la superación de inspecciones repetidas y sorpresivas es suficiente para exponerse al daño, si abandona o no la autoridad moral para evaluar al objeto de sospecha, etc. El abandono de la actitud de sospecha depende, entonces, de las propias interpretaciones del suspicaz (Hardin 2002, 92-93). Por el contrario, como señala Karen Jones, "confiar expone a uno al daño porque da lugar a interpretaciones selectivas [de las posibles acciones del otro], lo que significa que uno puede ser engañado, que la verdad puede residir, por así, decirlo, fuera de nuestra mirada" (1996, 12). La desconfianza y la sospecha representan, entonces, un motivo de orgullo y autoestima para los propios suspicaces, quienes tienen la capacidad de descubrir intenciones ocultas que pasan desapercibidas a los crédulos e ingenuos que confían y mantienen una vida ordinaria en un mundo de meras apariencias. La mera acción de la sospecha le otorga una clave de lectura oculta que lo eleva del resto. Como sucede en muchos casos (siendo el caso extremo el del Unabomber en tanto sujeto paranoico que decide abandonar la civilización para combatir contra sus centros de poder), estos motivos aparecen incorrectamente como derrotando los costos de reducir la cooperación lo cual explica, en parte, el carácter penetrante, contagioso y rápido de la difusión de la desconfianza y la sospecha.

La tercera razón más específica es que, en sociedades jerárquicas y desiguales, la confiabilidad aparece como una función de la posición en la jerarquía social. Las interacciones sociales en sociedades heterogéneas y masivas suelen darse a través de individuos extraños entre

sí que no disponen de indicadores acerca de la confiabilidad del otro como la reputación, la comunicación, las experiencias previas, etc. (Bicchieri, Muldoon y Xiao 2011). Dado esto, los individuos y grupos sociales basan sus intuiciones acerca de la confiabilidad o de la poca confiabilidad en estereotipos y prejuicios, los cuales funcionan como mecanismos de economización en la búsqueda de información acerca de con quienes cooperar y de qué riesgos se están asumiendo. En contextos de profunda desigualdad, estos estereotipos definen la confianza y la sospecha como funciones de la posición social en una jerarquía establecida y producida por el status quo (Welch 2013, 52). Mientras algunos son considerados miembros dignos de confianza tan solo por pertenecer a determinada posición social, otros miembros son considerados como sospechosos; los afroamericanos en Estados Unidos y las mujeres en casi cualquier parte deben presentar más pruebas para que sus denuncias sean investigadas debidamente, aquellos que gozan de seguro de desempleo deben estar siempre atentos para atender el teléfono y presentarse a la entrevista de cualquier empleo, el dar "la palabra" de los miembros de sectores más poderosos puede ser suficiente para entablar "un pacto de caballeros", etc. De esta manera, las relaciones jerárquicas de una determinada sociedad se mantendrán y reforzarán a medida que se mantengan fuera de la crítica a los indicadores de confiabilidad que utilizan esos mismos grupos estratificados (Fricker 2007: 61-105).

4. ¿Qué tipo de confianza constituye las relaciones igualitarias?

En la sección anterior, mostramos que el Igualitarismo Relacional debe preocuparse de la confianza ya que dependiendo del grado de ésta, se expandirán o reducirán las oportunidades para establecer relaciones igualitarias. En esta sección, debemos mostrar si alguna de las concepciones generales de la confianza descriptas anteriormente puede ser entendida como más adecuada que la otra.

Una advertencia metodológica es necesaria. La discusión entre las dos concepciones generales de la confianza que reconstruimos previamente es amplia, muy sofisticada y tiene numerosas aristas, desde si confiar exige que el confiado tenga una motivación determinada respecto al bienestar del confiador, si es posible decidir confiar hasta si se puede confiar en extraños y como distinguir las actitudes reactivas que producen, por un lado, la traición y, por el otro lado, la decepción[2]. Estas discusiones son, fundamentalmente, acerca de la naturaleza conceptual de la confianza y la pregunta central es si alguna de esas concepciones generales responde de mejor manera a nuestras intuiciones acerca del hecho social básico de la confianza.

[2] Buenas introducciones a estas discusiones pueden hallarse en McLeod (2015) y Jones (2013).

Como es claro, la demostración de que la confianza es un elemento central de las relaciones igualitarias no es suficiente para determinar qué concepción de confianza es la más adecuada desde el punto de vista conceptual. Esto se debe tanto a que también hay confianza en relaciones desiguales (la del hijo en la madre) como a que, quizás, la confianza igualitaria sea sólo un caso muy específico de confianza. En este sentido, una respuesta completa a la pregunta de este texto exigiría esperar a resolver, en primer lugar, la cuestión conceptual para, recién en segundo lugar, explicitar qué condiciones y límites sobre la sospecha y la confianza debe aceptar un igualitarista relacional. [3]

El objetivo de esta sección y, por ende, del texto en general, debe ser más preliminar y exploratorio. Aquí tan sólo mostraremos que las relaciones igualitaristas serían más difíciles de establecerse sobre la base de la confianza si fueran sólo una cuestión de creencias acerca de la confiabilidad del sujeto confiado.

El ejemplo paradigmático de una relación igualitaria es una relación de amistad. Si bien pueden existir amistades más o menos jerárquicas, más o menos atravesadas por los diversos estatus y roles de la sociedad en la que se enmarca, sería claro que esos estatus y jerarquías serían minimizados en esa relación o, al menos, en lo que llamaríamos una relación de amistad genuina. Supongamos el caso de dos amigos, Confiado e Interesado. Confiado descubre, luego de algún tiempo de relación, que Interesado sólo desea mantener viva la relación por sus contactos sociales, por el mundo social al que Confiado le da acceso y que, de hecho, Interesado ha cultivado desde siempre esa amistad con la secreta esperanza de ascender en la escala social. Confiado descubre esto leyendo un viejo cuaderno de notas de Interesado donde éste realizó un cuadro comparativo de las ventajas y desventajas de acercarse a él o a Precavido, otro posible amigo. Una de las "ventajas comparativas" de Confiado era, precisamente, su credulidad, su historial de no traicionar amigos, su dependencia en ellos y su generosidad con ellos.

Creemos que es claro que este tipo de amistad no representa un tipo de relación igualitaria y que, de hecho, difícilmente podría ser considerada una relación de amistad. El resultado más o menos probable de este descubrimiento es el alejamiento de Confiado. Buena parte de la explicación de este juicio es que Interesado no sólo ocultó información sino aquella que, de conocida, cambiaría por completo la naturaleza de la relación. Al hacer esto, se rehusó a comprometerse a mantener la relación sobre bases igualitarias y no adoptó una actitud de tratar

[3] A raíz de lo anterior, una respuesta completa a este problema sería demostrar que o bien una concepción cognitiva de la confianza es incompatible con el establecimiento de las relaciones igualitarias o bien que, si la cuestión conceptual exige una respuesta cognitivista, entonces las relaciones igualitaristas no están constituidas ni necesitan por la confianza sino por otro tipo de actitudes.

al otro con respeto; se otorgó a sí mismo una autoridad mayor, negándole a Confiado la capacidad para participar de la relación en los términos establecidos.

Si nuestra explicación es razonable, el problema en esta relación no es tanto de las credenciales epistémicas de las creencias de ambos (Interesado, de hecho, ascendió en la escala social por las razones que calculó previamente) sino de la actitud que Interesado adoptó. El cálculo que realizó previamente de las ventajas y desventajas de esa relación determinada es lo que, precisamente, *no* produce la relación igualitaria de amistad sino lo que, una vez descubierto, la destruye. De hecho, si podemos decir que Confiado fue traicionado es porque él actuó de acuerdo con las expectativas razonables de quien comienza una amistad y no por haber realizado un mal cálculo de riesgos y ganancias.

Dado esto, el cálculo de riesgos y ventajas difícilmente constituya una relación de amistad. Si, de hecho, reflexionamos acerca de por qué somos amigos de nuestros amigos, podremos señalar algunos hechos fácticos ("nos conocemos desde el colegio", "estábamos todo el tiempo juntos", "teníamos los mismos intereses", etc.) pero, claramente, ellos no son suficientes para explicar por qué somos amigos de este individuo en particular y no de cualquier otro individuo con características fácticas similares. Por supuesto, tampoco completarán esa explicación los datos y predicciones acerca de que no nos traicionaría o de que tenía poca probabilidad de dañarnos; sencillamente es extraño afirmar que somos amigos de alguien *porque* tenemos la fuerte creencia de que no nos traicionará; más bien, parecería correcto decir que *porque* somos amigos de alguien, ni siquiera nos imaginamos – o lo hacemos en el mero plano teórico y con cierta dificultad – que nos traiciona.

Por último, el aspecto más profundo por el que rechazamos considerar que el cálculo de Interesado sea compatible con una relación igualitaria estriba en su concepción de reciprocidad. Una relación de amistad no parece compatible con una obsesión muy detallista con lo que ofrece uno y lo que el otro recibe, con una reciprocidad de ojo por ojo. Bien podemos imaginar que este haya sido el principio que guió a Interesado en toda la relación, sabiendo que si ofrecía tal cosa a Confiado, recibiría tal otra. Si bien hay un extremo donde realizar grandes banquetes sabiendo que el otro sólo podrá ofrecernos cenas frugales también es contrario al mantenimiento de la amistad, insistir demasiado en que el valor de la cena ofrecida sea idéntico al de la cena recibida también puede dañar las bases de la relación. Como señala Samuel Scheffler, tales obsesiones "pueden excluir otras formas de intimidad e identificación conjunta que le otorgan mucho del valor a esa relación (2015: 30)."

De esta forma, pareciera más adecuado afirmar que una relación igualitaria está más constituida por un conjunto de actitudes que por un conjunto de creencias. Así, siguiendo al

mismo Scheffler, afirmaremos que una relación tal es aquella donde los participantes suscriben – no en un punto temporal específico sino, diacrónicamente - una Restricción Deliberativa Igualitaria, según la cual los participantes aceptan que los intereses importantes de los otros participantes tengan un rol significativo a la hora de influir sobre las decisiones que se toman dentro del contexto de tal relación. Puesto de otra forma, participar de una relación igualitaria implica aceptar que, en ocasiones (especialmente, aquellas donde hay conflicto), mis intereses deben ceder frente a los de los otros. Por supuesto, esto no es una tarea sencilla sino que requiere un ejercicio de prudencia y tacto, de familiaridad y sensibilidad que no puede reducirse a la mera aplicación de una regla general, por más epistémicamente válida que esta sea.

Si las relaciones igualitarias son mejor comprendidas como producidas, constituidas y mantenidas más por actitudes que por creencias, parecería razonable analizar – con las salvedades del caso – su vinculación con las teorías no cognitivistas de la confianza. Si esto es así, la confianza constitutiva de una relación igualitaria es la adopción de una actitud interpretativa optimista hacia las intenciones y motivos del confiado que opera como filtro sobre la información disponible; asumimos que aquel en quien confiamos tiene cierta buena voluntad hacia la esfera de interacción compartida y que el conocer nuestra asunción se le aparece como un motivo importante para cumplir con nuestra expectativa (Jones 1996: 4). Así, por ejemplo, que un compañero de sindicato lleve diez minutos de retraso para una reunión con los directivos de la empres será una acción interpretada de manera completamente diferente si el dirigente sindical confía de su compromiso con la lucha (un mero retraso en el tráfico) o si no confía en ese compromiso (la creciente sospecha de que ha negociado ventajas corruptas para él sólo).

En segundo lugar, la confianza constitutiva de las relaciones igualitarias podrá surgir, a veces, de una combinación de cálculos y creencias sobre la confiabilidad del confiado pero, también, de factores más contingentes como las decisiones de promover una relación con el confiado, de ciertas actitudes corporales, de un tipo de educación particular, o la presencia o ausencia de estereotipos o formas sistémicas de opresión. Por ejemplo, un rostro con el ceño fruncido suele ser un gesto defensivo, un mecanismo de supervivencia en un entorno hostil. Sin embargo, cuando ese mismo gesto es utilizado en otros contextos – por ejemplo, donde hay mayoría de individuos no familiarizados con entornos hostiles y más propensos al estereotipo de una minoría violenta – suele ser interpretado como un gesto de agresividad, lo cual despierta inmediatamente las sospechas (Anderson 2010: 35-36).

Por último, comprender que la confianza en una relación igualitaria es una actitud implica que su estabilidad y mantenimiento no depende tanto del cumplimiento de predicciones y expectativas excesivamente precisas sino del mantenimiento de un acto voluntario donde el

confiador le ofrece al confiado un cierto poder discrecional y cuyo resultado no puede ser plenamente anticipado por las intenciones del confiador.

5. Conclusión

En este trabajo, hemos intentado mostrar que hay buenas razones para pensar que el tipo de confianza que está por detrás de la valoración de las relaciones igualitarias es un tipo de confianza no cognitiva, la cual consiste en una actitud de optimismo hacia aquel en quien confiamos. Esta actitud, como vimos, no se justifica tanto en unos indicadores precisos y calculados de confiabilidad sino en una decisión basada en razones de mayor generación de confianza, de extensión de las fronteras cooperativas y en la idea de que los individuos valoran ser objeto de confianza.

El carácter exploratorio del trabajo deja sin responder preguntas importantes, como que la confianza involucrada en una relación de amistad igualitaria no es ni del mismo tipo ni del mismo valor que la confianza involucrada en una relación entre ciudadanos. Más allá de esto, creemos que sería interesante continuar esta investigación no centrándonos en ese contraste fundamental sino en ciertas aplicaciones prácticas de lo que requeriría una teoría no cognitivista de la confianza aplicada al mundo de las relaciones igualitarias entre ciudadanos con el mismo estatus. Dos aplicaciones prácticas posibles serían, en primer lugar, refrenar críticamente la vertiginosidad de la desconfianza y, en segundo lugar, dar oportunidades para mostrarse confiables incluso cuando la evidencia sostendría que hay riesgos importantes de quiebre de expectativas. Con respecto a la primera aplicación, si la desconfianza es una función de la posición social y dado que nuestros prejuicios y estereotipos pueden existir conjuntamente con intenciones igualitarias, las aplicaciones de prácticas de control, supervisión y vigilancia de aquellos de quienes sospechamos deberían ser sometidas a una severa crítica con el fin de reflexionar si nuestros indicadores sobre la confiabilidad no refuerzan, acaso, estereotipos, estigmas y una desvinculación progresiva de la comunidad política (Anderson 2012). En última instancia, no sólo esas instancias de control y supervisión pueden ser costosas e ineficientes sino que pueden generar mayores incentivos para no ser confiable. La segunda aplicación práctica surge de los numerosos estudios realizados por Alison Liebling et. al. (2012) en prisiones de máxima seguridad inglesa; una de las conclusiones centrales de estos estudios pudo mostrar que, cuando la confianza se deposita "inteligemente" en dimensiones donde puede ser rota pero donde no es seguro que esto ocurra, se generan oportunidades que los internos consideran valiosas y que se constituyen como razones para no quebrar las expectativas de aquel que confía. En este

sentido, la adopción de una actitud de una confianza terapéutica, donde la decisión de confiar en alguien se toma incluso en contra de la evidencia sobre la confiabilidad del objeto de confianza, puede ampliar las relaciones igualitarias en mayor medida que una actitud de vigilancia constante que, no sólo no ofrece oportunidades para mostrarse digno de confianza, sino que también produce un entorno social donde todos pueden ser sospechosos.

Referencias bibliográficas

Anderson, E. (1999). What is the Point of Equality? *Ethics* 109 (2): 287-337.

Anderson, E. (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton. Princeton University Press.

Anderson, E. (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy 26:2*, 163-173

Baier, A. (1986). Trust and Antitrust. *Ethics* 96 (2): 231-60.

Becker, L. (1996). Trust as Noncognitive Security about Motives. *Ethics* 107 (1): 43-61.

Bicchieri, C., Xiao, E. y Muldoon, R. 2011. Trusting is not a norm, but reciprocity is. *Politics, Philosophy and Economics,* 10(2): 170-187.

Fourie, C. (2015). The Problem of Inequalities of Esteem for Social Egalitarianism. En Fourie, C., Schuppert, F. y Walliman-Helmer, I. (eds.) *Social Equality. On what It means to Be Equals.* Oxford University Press, 87-106

Fricker, M. (2007). *Injusticia Epistémica.* Herder.

Jones, K. (1996). Trust as an Affective Attitude. *Ethics* 107 (1): 4-25.

Jones, K. (2013). Trust. En LaFollete, H. (ed.). *The International Enciclopedy of Ethics*. Blackwell Publishing, 5207-5216.

Hardin, R. (2002). *Trust and Trustworthiness*. Russel Sage.

Liebling, A. y Arnold, H. (2012). Social relationships between prisoners in a maximum security prison: Violence, faith, and the declining nature of trust. *Journal of Criminal Justice* 40 (5): 413-424.

Luhman, N. (1996). *Confianza.* Anthropos.

McLeod, C. 2005. Trust. Zalta, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/trust/>.

Ostrom, E., Walker, J. (2003). Introduction. En Ostrom, E. y Walker, J. (eds.) *A Volume in the Russell Sage Foundation series on Trust. Trust and reciprocity: Interdisciplinary lessons from experimental research.* Russell Sage Foundation, 19-79

Scheffler, S. (2015). The practice of Equality. En Fourie, C., Schuppert, F. y Walliman-Helmer, I. (eds.) *Social Equality. On what It means to Be Equals.* Oxford University Press, 21-44.

Welch, S. (2013). Transparent trust and oppression. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 16(1): 45-64.

Wolff, J. (1998). Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos. *Philosophy and Public Affairs* 27 (2):97-122

Wolff, J. (2007). Equality: The Recent History of an Idea. *Journal of Moral Philosophy*, *4*(1), 125-136.

¿Qué es un "problema aplicado" en ética desde un modelo intuicionista social de la moral?

Ernesto Joaquín Suárez (CONICET-CIeFI-UNLP)

Resumen: El influyente artículo del psicólogo moral Jonathan Haidt denominado *The Emotional Dog and its Rational Tail* pronto cumplirá 20 años. En él, Haidt describe un modelo alternativo al "racionalista" con el fin de analizar cómo se originan los juicios morales a nivel psicológico, denominado "intuicionismo social". Tal como afirma Robert Sapolsky en su último libro de 2017, a lo largo de estos casi 20 años y a la luz de numerosas investigaciones provenientes de disciplinas como la neurociencia, la primatología o la psicología experimental, su modelo ha mostrado ser más plausible a la hora de comprender las características del juicio moral que el ya desactualizado modelo racionalista. Teniendo en cuenta la propuesta general del simposio en cuestión, en esta ponencia analizaré las características del concepto "problema aplicado" a la luz del modelo de Haidt, para así explicitar algunas dificultades presentes en los análisis éticos tradicionales.

Tras la noción de "problema aplicado" en ética generalmente se supone un sentido de normatividad moral fundada exclusivamente en la razón. Es decir, según esta visión de las características de la toma de decisiones y la formación de los juicios morales ampliamente aceptada entre los eticistas, la ética aplicada suele comprenderse como un análisis de cómo, en determinados escenarios, sería aplicable el criterio de una de las éticas normativas tradicionales (por ejemplo, el de la deontología kantiana o el utilitarista). A la luz de estudios recientes sobre las características psicológicas de la moral, esta visión racionalista muestra ser poco plausible. Teniendo en cuenta este brevísimo estado de la cuestión, en esta ponencia expondré los aspectos generales del modelo "intuicionista social" de la formación de juicios morales propuesto por Jonathan Haidt (2001). A partir de dicho modelo, en las conclusiones resaltaré algunos aspectos problemáticos que generalmente subyacen al modelo racionalista de la moral supuesto por gran parte de las producciones sobre ética normativa y, en consecuencia, sobre ética aplicada.

1. La crítica de Jonathan Haidt al modelo racionalista de la moral

En 2001, tomando las nuevas investigaciones en disciplinas como la psicología, la neurociencia y la primatología, el psicólogo norteamericano Jonathan Haidt presentó un modelo de los juicios morales que pretendía destronar al modelo racionalista, que se apoyaba en las

investigaciones del psicólogo Lawrence Kohlberg. Su trabajo *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment* dio origen al muy influyente "modelo intuicionista social" de la formación de juicios morales.[1]

En este texto, Haidt define a los juicios morales como evaluaciones ("bueno" o "malo") de las acciones o el carácter de una persona en relación a un conjunto de virtudes consideradas como obligatorias por una cultura o una subcultura particular (Haidt, 2001, p. 6). A su vez, distingue dos tipos diferentes de cognición moral. Por un lado, la "intuición moral" refiere a la repentina aparición en la conciencia de un juicio moral, producto de procesos psicológicos rápidos e inconscientes que incluyen una valoración afectiva ("X es bueno" o "X es malo", "X me gusta" o "X no me gusta") (Haidt, 2001, p. 6). Por otro lado, define el "razonamiento moral" como una actividad consciente que se caracteriza por ser un proceso lento, *ex-post facto*, utilizado en general para influenciar en las intuiciones de otros, antes que para tomar posición (Haidt, 2001, p. 2).

Según Haidt, los modelos racionalistas del juicio moral centran su atención en un tipo de cognición, la racional, que sin embargo, suele ser posterior a la adopción de un juicio moral. Al hacer esto, no pueden dar cuenta de cómo es que se forman regularmente los juicios morales, dado que elaboran sus hipótesis basándose en situaciones atípicas, como por ejemplo el caso de resoluciones de dilemas hipotéticos que no poseen un componente emocional o en construcciones *post-hoc* (racionalizaciones de intuiciones). En contraposición al modelo racionalista, Haidt propone el ya aludido modelo "intuicionista social", el cual enfatiza la influencia de los aspectos emocional y social en la gestación de los juicios morales por sobre el razonamiento privado realizado por los individuos. Según sostiene el psicólogo, este modelo resulta más consistente con los desarrollos en ciencias biológicas fundadas en una perspectiva evolutiva, como ser la primatología (de Waal, 1982, 1991, 1996, 1997; Goodall, 1986), la psicología (Wilson, 1994; Kagan, 1983) y la neurociencia (Damasio, 1996; Gazzaniga, 1986), al mismo tiempo que permite elucidar de manera más efectiva las características del juicio moral.

El ejemplo que utiliza para ilustrar el modelo en cuestión es la "historia de los hermanos". Esta presenta una situación hipotética (emocional) en la que dos hermanos, Julia y Marcos, se encuentran en un viaje de vacaciones en Francia. Dado que les parece interesante y divertido, ambos deciden tener relaciones sexuales. Para ello contemplan las precauciones necesarias, Julia toma una píldora anticonceptiva y Marcos usa profiláctico. Disfrutan de ese momento, el cual los

[1] Haidt se inscribe en una corriente de la psicología moral basada en las teorías de proceso dual (*dual-process theories*). Aparte del psicólogo, otros representantes de esta teoría son, por ejemplo, Daniel Kahneman (2013), Joshua Greene (2013) o Cordula Brand (2016).

hace sentirse aún más unidos el uno al otro, pero deciden no volver a hacerlo y guardan el secreto.

En las "entrevistas morales" del equipo de Haidt, la pregunta que sigue al relato es "¿Acaso estuvo bien que ellos hagan el amor?" Según sus investigaciones, la mayoría de las personas tiende a considerar el hecho como moralmente incorrecto, pero, a la hora de proponerles que justifiquen el por qué, los entrevistados ofrecen argumentos vagos que convergen en un juicio moral arbitrario del tipo "no sé, no lo puede explicar, simplemente sé que está mal" (Haidt, 2001, p. 2). Esto es, aunque no se hallan razones plausibles para sostener el juicio, este se mantiene. Lo que permite explicitar este experimento es que el proceso de formación de los juicios morales dista de reducirse al razonamiento auto-reflexivo, realizado conscientemente y en privado. En realidad, gran parte de la influencia en la gestación de dichos juicios proviene de un contexto social concreto, el cual condiciona las emociones y, consecuentemente, las convicciones morales de los individuos.

Haidt pretende seguir a Hume cuando argumenta que, en la mayoría de los casos, los juicios morales son análogos a los juicios estéticos: no parten de un análisis racional de las características de cada situación particular, sino que surgen de sentimientos que luego son justificados racionalmente (Haidt, 2001, p. 3). Según esta apropiación del enfoque humeano por parte del psicólogo norteamericano, el razonamiento no se presenta ya como la causa del juicio moral, sino, más bien, como una consecuencia de procesamientos intuitivos previos. Es decir, la función de la razón es, ante todo, la de justificar juicios que tuvieron su origen en procesos psicológicos inconscientes. De esta manera, el modelo de Haidt se diferencia del enfoque tradicional de los juicios morales como surgidos del razonamiento privado y vuelve la atención sobre el aspecto intuitivo del fenómeno. Una metáfora utilizada por él es que, más que un juez o un científico buscando la verdad, la razón es un abogado que defiende a su cliente: las emociones (Haidt, 2001, p. 10).

Un ejemplo de esta racionalización de las emociones se encuentra en el sesgo cognitivo denominado por Haidt como *mysidebias*, que consiste en que una vez que un juicio fue realizado intuitivamente, todo tipo de anécdota o evidencia que considere como relevante esa persona, tendrá como fin exclusivo la fundamentación de la perspectiva preferida. Es decir, a partir del momento en que surge el juicio intuitivo, el objetivo de la razón no será hallar la conclusión más precisa, sino sólo los argumentos que sean coherentes con el juicio intuitivo ya dado (Baron, 1995; Perkins, Farady y Bushey, 1991).

Otro ejemplo que el psicólogo utiliza para ilustrar su argumento es el efecto persuasivo que posee el grupo de pertenencia. Aunque no haya ningún tipo de persuasión racional, es decir,

argumentos o evidencias que sustenten un juicio particular, la influencia de amigos, familiares y conocidos interviene hasta en los juicios morales realizados en privado (Haidt, 2001, p. 7). Desde esto, el punto de partida en la formulación de juicios sería, más que la razón, un conjunto de emociones relacionadas con el vínculo social y con intuiciones pre-racionales. Para poner un ejemplo vinculado a las acciones cotidianas, el denominado "efecto camaleón" refiere a la tendencia existente en las personas que imitan inconscientemente las posturas, maneras y expresiones faciales de los que forman parte de sus grupos. Según Haidt, este tipo de mímica automática es socialmente adaptativa, dado que la sincronía corporal tiende a fortalecer el vínculo entre aquellos que interactúan (Chartrand y Bargh, 1999).

Según sostiene el psicólogo a la luz de las investigaciones empíricas en las que se basa, la moral humana no habría surgido para buscar la objetividad, sino como un modo de reforzar los lazos sociales que aseguraron la supervivencia a lo largo de la evolución:

> Desde una perspectiva evolutiva, sería extraño si los mecanismos que subyacen a la formación de nuestros juicios morales hubiesen sido diseñados principalmente para buscar la precisión, dejando en un segundo plano los efectos desastrosos que traería estar constantemente del lado de nuestros enemigos y en contra de nuestros amigos. Los estudios sobre las actitudes, la percepción de los otros y la persuasión muestran que los deseos de armonía y acuerdo sesgan fuertemente los juicios. (Haidt, 2001, p. 10)

A partir de esto, Haidt considera que continuar considerando que los juicios morales son causados por el razonamiento moral es caer en una "ilusión racionalista" (*rationalist delusion*). Es decir, seguir insistiendo en el hecho de que la razón es la causa principal de los juicios morales humanos es afirmar algo que no es congruente con la mayoría de las investigaciones actuales sobre este fenómeno. Para representar las características de esta ilusión, Haidt realiza una doble analogía del vínculo entre un perro y su cola (de allí el llamativo título de su artículo). Primero, existe la ilusión de que nuestros juicios morales, el "perro", son dirigidos por nuestro propio razonamiento moral, la "cola". Segundo, suponemos que en una discusión sobre cuestiones morales es posible cambiar los juicios de la otra persona solo mediante argumentos lógicos. Esto sería como pensar que mover la cola de un perro sería suficiente para que el perro sea feliz (Haidt, 2001: 13).

Haidt no niega, sin embargo, toda importancia a la razón en los juicios morales. El "juicio razonado" y la "reflexión privada" siguen siendo dos componentes cognitivos en su modelo (Haidt, 2001, p. 7). El énfasis en la cognición intuitiva y social del modelo busca evidenciar que el rol da la razón es mucho menos influyente del que se supuso tradicionalmente. De modo que, aunque Haidt evita comprometerse con la negación de la influencia de la razón en la formación

de juicios morales, en su modelo su implicancia es mucho menor de la que suponen las perspectivas racionalistas.

Conclusiones

Más allá de sus salvedades, la perspectiva de Haidt resulta en una postura bastante pesimista sobre el efecto de la razón en los juicios morales. Es decir, si los razonamientos son, ante todo, racionalizaciones de juicios previamente adoptados a nivel intuitivo, entonces las posibilidades de proponer una ética normativa que determine qué es lo correcto y qué lo incorrecto a nivel moral corre el riesgo de reducirse nada más que a elucubraciones formales, fundadas en una concepción errónea de las posibilidades de la razón y sin ningún tipo de aplicación práctica, más que la búsqueda de manipular las intuiciones de otros.

Entonces, si bien es necesario tener presente que el análisis de Haidt es una descripción de las características de la formación de los juicios morales a nivel psicológico y no una prescripción normativa, ¿hasta qué punto la ética puede continuar realizando sus investigaciones a espaldas de hipótesis y modelos ampliamente aceptados en disciplinas como la psicología moral?

Aunque se trata de una interrogación que precisa un desarrollo mucho más extenso, a la luz del modelo de Haidt y echando mano de una metáfora trillada, arriesgaré una hipótesis: la perspectiva dominante, el modelo racionalista de la moral que impera en las producciones sobre ética normativa origina que casi todas sus investigaciones se limiten a la *punta del iceberg* de la moral, dando por supuesto que lo que está por debajo del agua no influye de manera relevante en las cuestiones relativas a la normatividad la prescripción. Este mismo supuesto, en consecuencia, es el que suele ser transferido a las investigaciones en ética aplicada.

Ahora bien, en realidad esta metáfora no es precisa en lo que respecta a lo que sucede por debajo del agua, por el hecho de que supone una dualidad tajante que hasta los mismos defensores de las teorías de proceso dual ponen en duda (la diferenciación entre "sistema 1" y "sistema 2" consiste, ante todo, en una distinción analítica). Lo que quedaría por debajo no es *pura emoción*, sino que la mayor parte del iceberg sumergido sería una mixtura entre razón y emoción.

Por tal, si nos guiáramos por este porcentaje mayoritario que ocupa la *mezcla* emoción-razón, las producciones en ética normativa deberían centrarse o, como mínimo, prestarle particular atención a esa región intermedia, dado que, por un lado, el abordaje de la "pura" emoción se limitaría a una suerte de descripción neuro-psicológica de las emociones morales y, por otro lado, el continuar suponiendo la punta del iceberg como el único ámbito legitimo para el

análisis ético conllevaría perpetuar una concepción idealizada de la capacidad racional humana, que no resulta congruente con hipótesis y modelos recientes sobre las características de la moral que ya poseen el consenso de gran parte de la comunidad científica

Finalmente, si bien quedará pendiente analizar en profundidad cuales sería las implicaciones de estudios descriptivos como los de Haidt en las reflexiones normativas propias de la ética filosófica, como mínimo es plausible afirmar que la influencia de las emociones y/o intuiciones en la toma de decisiones morales no debería considerarse como una mera mención anecdótica, una nota al pie o una especulación recreativa, si acaso se pretende gestar éticas normativas que tengan algún asidero en los individuos concretos poseedores de características psicológicas concretas. A la luz de lo desarrollado y con el fin de emprender una nueva búsqueda que ponga en cuestión esas ilusiones racionalistas de las que habla Haidt, la pregunta que titula esta ponencia podría ser reformulada de la siguiente manera: "¿Qué es un problema aplicado en ética una vez que se abandonan las idealizaciones normativas racionalistas?".

Referencias bibliográficas

Baron, J. (1995). Myside bias in thinking about abortion. *Thinking and Reasoning*, 1, 221-235.

Chartrand, T. L., y Bargh, J. A. (1999). The chameleon effect: The perception-behavior link and social interaction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 893-910.

Damasio, A. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. G. P. Putnam's Sons.

Gazzaniga, M. (1985). *The social brain*. Basic Books.

Goodall, J. (1986). *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*. Harvard University Press.

Greene, J. (2013). *Moral tribes*. The Penguin Press.

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108 814-834.

Kagan, J. (1984). *The nature of the child*. Basic Books.

Perkins, D. N., Farady, M., & Bushey, B. (1991). Everyday reasoning and the roots of intelligence. En J. F. Voss, D. N. Perkins, & J. W. Segal (Eds.), *Informal reasoning and education* (págs. 83-105) Erlbaum.

Waal, F. de (1982). *Chimpanzee politics*. Harper and Row.

Waal, F. de (1991). The chimpanzee's sense of social regularity and its relation to the human sense of justice. *American Behavioral Scientist*, 34, 335-349.

Waal, F. de (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard University Press.

Waal, F. de, y Lanting, F. (1997). *Bonobo: The forgotten ape*. University of California Press.

Wilson, J. (1993). *The moral sense*. Free Press.

Simposio

Reflexiones en torno a los conceptos de justicia e injusticia. Perspectivas teórico-prácticas

Coordinado por Susana Beatriz Violante (UNMdP-RLFM-CIEsE) y
Romina Pulley (UNMdP-UNLa-UBA)

El concepto "justicia" ha tomado diversas formas a lo largo del tiempo. Desde aquel mito narrado por Protágoras, en el que la justicia y el respeto eran enviados por Zeus a los hombres como fundamentos de la organización social y política a fin de contrarrestar los efectos negativos de la técnica, hasta los contemporáneos planteos de la justicia global, vinculados con la conciencia de que el orden institucional presente hoy en el mundo resulta injusto al permitir que día a día crezca la brecha entre las minorías más ricas -en acumulación dineraria- y las mayorías más empobrecidas en todos los ámbitos de la vida, sobre las cuales se acentúa la opresión. Así, la variedad de sentidos que el término "justicia" adquirió a lo largo de la historia justifica por sí sola la necesidad de revisión y reflexión continuas. Y no sólo desde perspectivas filosóficas sino también desde disciplinas prácticas vinculadas con otros ámbitos del quehacer humano, en especial si se considera la contracara de la justicia, esto es, las diversas formas de injusticia. Ésta, constituye el fenómeno primordial que necesita ser revisado, porque instituye víctimas y prácticas de "justicia" que afectan las vidas pública y privada.

En ese contexto, el grupo de Investigación Δίκαιόν ἐστι ἐμέ: ES JUSTO QUE YO... está conformado por integrantes que provienen de la filosofía pero también de la psicología y la sociología lo que enriquece la discusión acerca del binomio "justicia-injusticia". En tal sentido, la propuesta de esta mesa se centra en planteos relativos a diversas formas de injusticia y justicia y al modo en que se viven esas ideas.

Julieta Burllaile reflexiona acerca de cómo las nociones de justo e injusto atraviesan prácticas vinculadas al cuidado de los adultos mayores y el modo en que ciertas formas de injusticia se presentan en la vulneración de sus derechos. Diego Avale se ocupa también del tema del cuidado de personas mayores, en su caso, exponiendo los modos de entender y justificar dicha práctica y haciendo explícita la manera en que el cuidado de los adultos mayores puede tornarse injusto. Ginés del Mar Masiá, ensaya una reflexión acerca de conceptos que vinculan la conformación de la identidad personal y la justicia. Por su parte, Libertad Martínez Larrañaga hace uso de los conceptos formulados por Nancy Fraser, en el marco de la filosofía de género, para analizar cuestiones relativas a la noción de justicia entendida dentro de los discursos generados por las mujeres organizadas. Irene Bucci presenta los resultados de su investigación en el marco de la cátedra Sistema Educativo y Curriculum, en cuanto a la manera en que los estudiantes conforman sus representaciones de la justicia en sus prácticas cotidianas.

El trabajo de Susana Violante refiere a la relación entre justicia y derecho como punto de partida para la reflexión acerca de formación de los individuos autónomos dentro de la educación institucionalizada. Ángela Raimondi analiza diferentes herramientas conceptuales para pensar el genocidio hacia los pueblos originarios americanos como una forma de injusticia. Por otra parte, Romina Pulley refiere a la noción de justicia presentada por David Hume como excusa para reflexionar acerca de la naturaleza humana y un trato justo hacia los animales. Nicolás Martínez apunta a describir la idea de injusticia vinculada a prácticas relativas al matrimonio en la Europa el siglo XII.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Julieta Burllaile (UNMdP), Diego Avale (UNMdP), Ginés del Mar Masiá (UNMdP), Libertad Martínez Larrañaga (UNMdP), Irene Bucci (UNMdP), Susana Violante (UNMdP), Ángela Raimondi (UNMdP), Romina Pulley (UNMdP-UBA) y Nicolás Martínez Sáez (UNMdP).

Recursos habitacionales alternativos como forma de sostenibilidad de la vida en la vejez. Una forma de envejecer Injusta

Julieta Burllaile (UNMDP)

Resumen: El siguiente trabajo aborda las formas de sostenibilidad de la vida que se presentan en los recursos habitacionales alternativos. Recurso que alude a la conversión de hoteles en dispositivos de cuidados en la vejez, en la ciudad de Mar del Plata. La emergencia es producto del envejecimiento de la población mundial y la crisis de los cuidados que ocasionaron un estallido institucional de los sistemas públicos y privados de provisión de cuidados. Nuestra hipótesis de trabajo es: las personas mayores residen en estos dispositivos, no solo por encontrarse ante una situación de vulnerabilidad socio-económica, sino también porque en ellos encuentran un reconocimiento subjetivo que está ausente en otras instituciones gerontológicas. Las preguntas que surgen sobre este novedoso dispositivo de cuidado son ¿qué tipo de lazo social se construye dentro de los recursos habitacionales alternativos para la sostenibilidad de la vida digna en la vejez? y ¿qué lecturas, sobre ellos, se pueden realizar desde una perspectiva de derechos?
La articulación con el proyecto matriz se sustenta a partir de que pensamos que la construcción de estos dispositivos alternativos de cuidado están atravesados por nociones de lo justo-injusto. Sostenemos que estas formas de envejecer podrían ser consideradas como injustas debido a que carecen del cumplimiento de los derechos para llevar a cabo una vida digna.

La siguiente ponencia tiene como objetivo abordar las formas de sostenibilidad de la vida en los recursos habitacionales alternativos. Recurso que alude a la conversión de hoteles en dispositivos de cuidados en la vejez en la ciudad de Mar del Plata. Sostenemos que la configuración de tales dispositivos se deben no solamente al proceso de envejecimiento poblacional, sino, además, a la crisis de los cuidados motivada por el estallido institucional de los sistemas públicos y privados de provisión de cuidados (Avale, 2015). Pérez Orozco (2006) plantea que la crisis de los cuidados es un problema socioeconómico de primer orden que afecta al conjunto de la población y que sólo puede percibirse en toda su magnitud si se utiliza como categoría analítica la sostenibilidad de la vida. Según Carrasco (2003), esta última hace referencia no sólo a los recursos materiales necesarios para la subsistencia del ser humano, sino también a los contextos y relaciones de cuidado-afecto donde esas prácticas son realizadas.

El tema a desarrollar se enmarca dentro de la tesis de investigación de pre-grado denominada *La sostenibilidad de la vida en la vejez. Análisis de los lazos sociales que se construyen en los recursos habitacionales alternativos de la ciudad de Mar del Plata en el período 2019-2020*. Nuestra hipótesis de trabajo es: las personas mayores residen en estos dispositivos, no sólo por

encontrarse ante una situación de vulnerabilidad socio-económica, sino también porque en ellos encuentran un reconocimiento subjetivo que está ausente en otras instituciones gerontológicas. Dado que no se han encontrado estudios científicos sobre esta temática, el estudio propuesto es de corte exploratorio-descriptivo. Se trabaja con el enfoque metodológico basado en la Teoría Fundamentada (Glaser y Strauss, 1967; Carrero, Soriano & Trinidad, 2012). Las preguntas que guían a la investigación son ¿qué tipo de lazo social se construye dentro de los recursos habitacionales alternativos para la sostenibilidad de la vida digna en la vejez? y ¿qué lecturas, sobre ellos, se pueden realizar desde una perspectiva de derechos? Interrogantes que se estudiarán utilizando los siguientes tres ejes de análisis: a) la significación que le otorgan a estos sistemas institucionales alternativos de cuidado, b) la trayectoria sobre la configuración de estos dispositivos de cuidados (personales, organizacionales y políticas públicas) y c) las prácticas que utilizan para la sostenibilidad de su vida. Para indagar esta problemática se trabajó con los discursos pertenecientes a personas mayores que residían en dispositivos alternativos de cuidado; encargados/as y/o dueños/as de los hoteles; e informantes clave del servicio de Prestaciones Sociales de PAMI UGL X.

Este artículo está estructurado en tres partes. En la primera se abordarán las causas y consecuencias del envejecimiento poblacional mundial. En la segunda parte, se definirán los conceptos de crisis de los cuidados y sostenibilidad de la vida. Por último, se realizará una breve explicación sobre la configuración de los hoteles como dispositivos de cuidados en la vejez visibilizando su importancia para la sostenibilidad de sus vidas y se presentarán algunas conclusiones preliminares elaboradas hasta la fecha.

1. Envejecimiento poblacional

La población mundial se encuentra ante un proceso de transición socio-demográfica. En la mayoría de los países occidentales ha acontecido un aumento en número y proporción de personas mayores de 65 años. Las Naciones Unidas acuñaron el término envejecimiento poblacional para describir aquellas sociedades en que la población mayor a 65 años supere el 7% (United Nations, 1956). Según los últimos datos sobre la demografía mundial, en el año 2019 las personas mayores representaban el 9% del total de los habitantes. Se espera que para el 2050 este porcentaje aumente al 16% (ONU, 2019). Este cambio en la composición demográfica ha sido consecuencia de la disminución de las tasas de mortalidad y fecundidad que se comenzó a registrar a mediados del siglo XX. En este sentido, por un lado, la caída de las tasas de mortalidad ha ocasionado un aumento de la esperanza de vida generando que dicha expectativa haya pasado

de 59 años a casi 76 años en el presente quinquenio (2015-2020). A su vez, el sostenido descenso de la fecundidad y natalidad a lo largo del siglo XX ha sido otro de los factores que ha provocado transformaciones significativas dentro del cambio demográfico. A esto se le suman, además, los movimientos migratorios de los grupos etarios adultos-jóvenes que han traído como consecuencia un envejecimiento del área de origen y, por consiguiente, un rejuvenecimiento de la población de destino.

Estos factores han desencadenado una transición demográfica gradual la cual se ve reflejada en la casi completa o total inversión de la pirámide poblacional (Manzano, 2018). Además, el envejecimiento poblacional ha repercutido en los aspectos de la vida individual, comunitaria, nacional e internacional como así también en todas las facetas de la humanidad –sociales, económicas, políticas, culturales y psicológicas (ONU, 2002). Según Peláez y Ribotta (2008), estas exigieron:

> (...) "adecuar las instituciones económicas y sociales para atender demandas hasta hace poco desconocidas. Los efectos de estas tendencias sobre el consumo, el ahorro, la flexibilidad de la mano de obra, la oferta de servicios de distinto tipo, las relaciones intergeneracionales, la equidad social y de género, en general, configuran desafíos a enfrentar para el desarrollo de las sociedades" (p. 32)

Los efectos y consecuencias de esta transición sociodemográfica han despertado preocupación e interés en la mayoría de los Estados que han visto transformada su pirámide poblacional. A raíz de esto, el envejecimiento se ha convertido en un asunto de Estado desde 1982, ocupando un lugar relevante en todas las agendas políticas de los países.

En términos estadísticos, actualmente el continente europeo y algunos países de Latinoamérica presentan gran parte de su comunidad envejecida. Argentina, Uruguay, Chile y Cuba han encabezado la lista de territorios con transiciones demográficas finalizadas y con las poblaciones más envejecidas del continente (Ribotta, Paredes, Santillán y Peláez, 2012; Acosta González, Picasso Risso, y Perrotta González, 2018). Su proporción de personas mayores comprende del 10% al 20% del total (Huenchuan, 2018). En el caso particular de Argentina, un estudio realizado por el Observatorio de la Deuda Social Argentina de la Universidad Católica Argentina y publicado en un diario de la costa Atlántica (2017) informó que la ciudad de Mar del Plata cuenta con un índice del 25,8% de habitantes que superan los 60 años, de los cuales 43,7% pertenece a un estrato socioeconómico muy bajo. Según estos datos, la convierte en una de las ciudades más envejecidas del país ya que supera en un 3,3% a las demás (La Capital, 2017).[1]

[1] No se han publicado datos recientes.

2. La actual crisis de los cuidados y la sostenibilidad de la vida como categoría analítica para visibilizarlos

El cuidado es un instrumento analítico con el cual se pueden abordar las organizaciones sociales en su complejidad. Esto se debe a que el cuidado es vital para el desarrollo de vida de una persona. Si bien su presencia es necesaria para garantizar la supervivencia de todos los seres humanos, su frecuencia y dedicación varía en función de las etapas y situaciones durante la vida.

Siguiendo los aportes realizados por la corriente económica feminista, definen el cuidado (Izquierdo, 2003; Pérez Orozco, 2006; Carrasco, 2009) como un trabajo (remunerado o no) que permite el abastecimiento de las necesidades multidimensionales para la reproducción biológica y social de las personas:

> (...) la gestión y el mantenimiento cotidiano de la vida y de la salud, la necesidad más básica y diaria que permite la sostenibilidad de la vida. Presenta una doble dimensión "material", corporal –realizar tareas concretas con resultados tangibles, atender al cuerpo y sus necesidades fisiológicas– e "inmaterial", afectivo-relacional –relativa al bienestar emocional– (Pérez Orozco, 2006, p. 5).

Históricamente, esta función estuvo provista por las integrantes femeninas de las familias, como parte de una labor doméstica no remunerada. Su inserción creciente en el mercado de trabajo, junto con los cambios en las estructuras y dinámicas en los hogares ocasionaron una disminución de la proporción de mujeres con disponibilidad para brindarlos.

En la actualidad, las transformaciones socioculturales y económicas han desencadenado un déficit en los cuidados. Pérez Orozco (2006) denomina este proceso contemporáneo crisis de los cuidados y alude a la caída de los sistemas habituales del reparto del cuidado y su actual reorganización. La autora lo entiende como un problema socioeconómico de primer orden que afecta al conjunto de la población y que sólo puede percibirse en toda su magnitud si se utiliza como categoría analítica la sostenibilidad de la vida. Avale (2015) sostiene que la crisis de los cuidados ha sido motivada por diversos cambios desarrollados en las sociedades durante el siglo XX. Entre ellos detalla: a) el incremento de la longevidad y el aumento de los sujetos con pérdida de la autonomía que requieren apoyo para la vida cotidiana por tiempo prolongado; b) los nuevos modelos de urbanización y la reducción de los espacios habitacionales; c) la fragmentación de la organización de convivencia intergeneracional durante el pasaje de la familia extensa a la nuclear; d) los procesos de independización femenina de los sistemas de dominación patriarcal y la delegación de la figura única de provisión de cuidados; e) el estallido institucional de los sistemas públicos y privados de provisión de cuidados ante el avance del envejecimiento; f) las tensiones

entre los modelos familiares de cuidado basados en la reciprocidad intergeneracional, con los modelos institucionales de asistencia basados en pautas contractuales; g) las afectaciones del lazo social comunitario que permitan el sostenimiento de los mayores en su contexto de pertenencia (Avale, 2015).

La crisis de los cuidados ha trastocado los criterios colectivos que se utilizan para estipular las formas adecuadas de sostenimiento de la vida (Avale 2015). Por lo tanto, Pérez Orozco plantea que sólo puede percibirse en su magnitud si se coloca como eje de análisis a la sostenibilidad de vida con el fin de elucidar "las formas en que cada sociedad resuelve sus problemas de sostenimiento de la vida humana" (Carrasco, 2003, p.12). Este autor (2009) define "la sostenibilidad de la vida" como:

> un proceso histórico de reproducción social, un proceso complejo, dinámico y multidimensional de satisfacción de necesidades en continua adaptación de las identidades individuales y las relaciones sociales, un proceso que debe ser continuamente reconstruido, que requiere de recursos materiales, pero también de contextos y relaciones de cuidado y afecto, proporcionados éstos en gran medida por el trabajo no remunerado realizado en los hogares. (p.185)

La sostenibilidad de la vida es eje transversal en el análisis de los cuidados ya que no sólo da cuenta con la complejidad en la organización de un sistema social, sino que además nos posibilita acceder a aquellos marcos de inteligibilidad históricos que establecen "quién puede ser producido como un sujeto reconocible, un sujeto que está viviendo, cuya vida vale la pena proteger" (Butler,2009, p.335). En relación con esto, nos parece interesante observar y comprender las nuevas formas y configuración del cuidado en la vejez.

3. Estallido de los sistemas de cuidado y nuevas formas de sostenibilidad de la vida en la vejez: emergencia de hoteles como dispositivos de cuidado

Como mencionamos anteriormente, la crisis de los cuidados se agudizó y cobró más visibilidad a partir del envejecimiento de la población. Los cambios demográficos, particularmente el aumento de la proporción de las personas mayores de 65 años en la población total ha provocado un aumento del número de personas que demandan cuidados. Aunque estas varían en función al grado de autonomía que posee cada persona, el 10% de los adultos mayores presentan algún nivel de dependencia básico o instrumental (Indec, 2014). Durante el correr de

los años, la dependencia se incrementa de manera notable: entre los 60 a 74 años 5% posee dependencia y pasa a un 21% entre los de 75 años y más (Indec, 2014).[2]

Las situaciones de dependencia vinculadas a la vejez y a la discapacidad han ocasionado el estallido de los modelos tradicionales de atención gerontológica, tanto públicos como privados, en que se asentaba la organización del cuidado. La no repartición social del cuidado de forma equitativa entre tales instituciones ha dejado al descubierto que no puede ser tarea de una sola institución, sino que hace falta tiempo para cuidar, dinero para garantizar los cuidados y servicios de cuidado para distribuirlos entre distintos sistemas (Ellingsaeter, 1999). La posibilidad de establecer una interacción y corresponsabilidad distribuida entre el Estado, la familia, el mercado y las organizaciones comunitarias sería la solución ante tal problemática actual.

En este proceso de reorganización de cuidado se han ido configurando nuevos dispositivos de cuidados en la vejez. En relación con esto, hemos detectado que en Mar del Plata algunos hoteles se han reconvertido en recursos habitacionales alternativos para la vejez. En estos espacios se llevan a cabo diversas prácticas de cuidado que permiten colaborar con la sostenibilidad de la vida de las personas mayores. Sostenibilidad que no se basa solo en el alojamiento y un resguardo físico, sino que además provee contención a las diversas necesidades de este grupo poblacional.

Ante esta situación, nuestro proyecto de investigación se aboca a explorar y describir estos recursos habitacionales alternativos. El estudio se centra en analizar aquellas estrategias que hacen posible la *sostenibilidad de la vida* de las personas mayores en estos dispositivos de cuidado, en base a los lazos sociales que se construyen en ella. Estrategias que se circunscriben en los siguientes tres ejes: a) la significación que le otorgan a estos sistemas institucionales alternativos de cuidado, b) la trayectoria sobre la configuración de estos dispositivos de cuidados (personales, organizacionales y políticas públicas) y c) las prácticas que utilizan para la sostenibilidad de su vida.

4. Algunos resultados preliminares sobre nuestros ejes de indagación

A continuación, se presentarán algunos resultados preliminares elaborados hasta la fecha. Resultados que se abstuvieron a partir del trabajo de campo concluido. Este constó de un total de veinte (20) entrevistas segmentadas del siguiente modo: diez (10) personas mayores que residían en dispositivos alternativos de cuidado; cinco (5) encargados/as y/o dueños/as de los hoteles; y

[2] No se han publicado datos recientes.

cinco (5) informantes clave del servicio de Prestaciones Sociales de PAMI UGL X. Los hoteles a los que se tuvo acceso se hallan ubicados en los barrios "Vieja Terminal" y "La Perla".

Como resultados preliminares observamos que:

Eje Trayectoria: Hemos detectado que el servicio de plaza mensual en personas de la tercera edad no es un fenómeno novedoso sino, más bien, es una práctica histórica y común en los hoteles de baja categoría de la ciudad de Mar del Plata. Este servicio habitacional posee dos modalidades de estadía: la permanente y la semi-permanente (período abril-diciembre). Por otro lado, las personas mayores que acuden a tales establecimientos se hallan ante una situación de vulnerabilidad socio-económica que les impide acceder a otro servicio. Estos casos son quienes, por lo general, en la época de temporada alta se quedan en situación de calle. En algunos casos, hemos observado que también son personas con padecimiento mental que han envejecido. Por lo cual, se vuelven casos de enorme complejidad social. Hemos encontrado también casos de personas que habitan estos establecimientos no por cuestiones económicas, sino más bien sociales, personas que han enviudado, que no poseen familia directa, que padecen algún tipo de dolencia o malestar físico, que han sido víctimas de episodios de inseguridad y no desean vivir en sus domicilios.

Eje Prácticas de cuidado: Las personas consultadas, en su mayoría, niegan que dentro de estos establecimientos se realicen prácticas de cuidado y/o estas las perciben como acciones 'pequeñas'. No obstante, en base a lo conversado con ellos, hemos observado la confección de lazos sociales que propician la emergencia de sistemas de apoyo. Sistemas que cubren diversas necesidades de las personas de la tercera edad y permiten la sostenibilidad de sus vidas. Entre las prácticas de cuidado hallamos que las personas a cargo de estos establecimientos conocen sus rutinas, suelen realizar modificaciones a las dinámicas-normas institucionales para que puedan atender sus necesidades (uso de la cocina, del comedor, vajilla), disfrutan de compartir momentos juntos, por lo cual las relaciones en muchos casos llegan a ser de mucha proximidad, en oportunidades se asisten en cuestiones de trámites, visitas al médico, control de la medicación, seguimiento de entrada y salida del establecimiento, entre otras.

Eje Significación: Hemos encontrado que las personas mayores que residen en estos hoteles no solo lo hacen como solución habitacional y económica, sino que en su elección y permanencia entra en juego las dimensiones subjetivas que favorecen al desarrollo de su vejez: en estos hoteles logran, en su mayoría, generar y sostener proyectos de autonomía, sentimientos de pertenencia y de amistad con los demás residentes en el hotel. Hechos que permiten la construcción de lazos sociales de cuidado, basados en la confianza y cercanía. Un elemento fundamental es la libertad con la que cuentan los huéspedes para continuar con sus rutinas diarias. En relación con esto, el

hotel tiene prioridad por sobre las residencias de larga estadía, ya que éstas últimas son vistas como depósitos de seres humanos y pérdida de la libertad de deambular libremente.

A modo de conclusión, consideramos que el análisis realizado es un aporte al campo científico dado que arroja luz sobre una temática invisibilizada en el escenario social sobre la situación en la que se encuentran algunas personas mayores que habitan en el partido de General Pueyrredón. Observamos al hotel como una red de apoyo que cubre tanto necesidades habitacionales como afectivas, sociales y cuidados funcionales en las personas de la tercera edad permitiendo la sostenibilidad de sus vidas. Su carácter informal, actual y complejo hace que sea considerado un asunto relevante para su continuo análisis y exploración, posibilitando el desarrollo de tecnologías sociales, de acción interinstitucional, intersectorial e interdisciplinaria, que permitan la promoción de dispositivos de cuidados que mejoren el tratamiento social (Minnicelli, 2011) que reciben actualmente los sistemas de apoyo formales e informales.

Referencias bibliográficas

Acosta González, E., Picasso Risso, F. y Perrotta González, V. (2018). *Cuidados en la Vejez en América Latina. Los casos de Chile, Cuba y Uruguay*. Programa Interdisciplinario de Investigación sobre Cuidados Familia, y Bienestar.

Avale, D. (2015). *Las fronteras semánticas del cuidar: elucidar en torno a los sentidos asignados al cuidado de personas mayores*. Ponencia presentada en el I Congreso Latinoamericano de Salud Mental, los rostros actuales del malestar. Septiembre, Salta.

Alarcón García, E. (2007). Las prácticas de cuidados en las sociedades prehistóricas: la cultura orgánica. *Revista Arqueología y Territorio,* 4, 233-249.

Buttler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Antropología iberoamericana,* 4 (3), 321-336. https://www.redalyc.org/pdf/623/62312914003.pdf

Carrasco, C. (2003*).* La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres*?*. En M. León. (Ed.), *Mujeres y Trabajo: cambios impostergables* (págs. 11-50). Veraz Comuniçao.

Carrasco, C. (2009). Mujeres, sostenibilidad y deuda social. *Revista de Educación,* número extraordinario, 169-191.

Ellingsaeter, A. L. (1999). Dual Breadwinners between State and Market. En R. Crompton (Ed.), *Restructuring Gender Relations and Employment. The Decline of the Male Breadwinner*. Oxford University Press.

Huenchuan, S. (2018). *Envejecimiento, personas mayores y Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: perspectiva regional y de derechos humanos (LC/PUB.2018/24-P)*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Instituto Nacional de Estadística y Censo. (2014). *Encuesta Nacional sobre Calidad de Vida de Adultos Mayores 2012 (Encaviam). Principales resultados*. Serie Estudios Indec, 46.

La Capital (26 de diciembre de 2017). *Mar del Plata envejece: el 25,8% de los habitantes tiene más de 60 años.* https://www.lacapitalmdp.com/mar-del-plata-envejece-el-258-de-los-habitantes-tiene-mas-de-60-anos/

Manzano, A. (2018). Análisis espacial del envejecimiento en el Partido de General Pueyrredón (2010). *Revista del Departamento de Geografía,* 10 (1), 261- 284. http://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/index

Monnicelli, M. (2011). *Tratamiento social de los problemas de la Infancia*. III Congreso Internacional de Investigación en Psicología.

Peláez, E. y Ribotta, B. (2008). Envejecimiento y Condiciones de Vida de los Adultos Mayores en Latinoamérica: Comparación de tres países. En *Sociedad y Adulto Mayor en América Latina: Estudios sobre Envejecimiento en la Región. Serie Investigaciones N° 5*. United Nations Population Fund - Asociación Latinoamericana de Población.

Ribotta, B., Paredes, M., Santillán, M., y Peláez, E. (2012). *Envejecimiento en Argentina y Uruguay: una visión comparada de las fuentes de datos sociodemográficos desde la perspectiva de los derechos humanos*. V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, 2012.

Pérez Orozco, A. (2006). Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica,* 5, 7-37.

United Nations. (1956). *The Aging of Populations and its Economic and Social Implications, Departament of Economic and Social Affairs*. Nueva York.

United Nations. (2019). *2019 Revision of World Population Prospects*. Nueva York.

Justicia y Naturaleza Humana en Hume. ¿Podemos ser justos con los animales?

Romina Pulley (UNMdP-UNLa-UBA)

Resumen: Tanto en el *Tratado de la Naturaleza Humana* como en la *Investigación sobre los Principios de la Moral*, David Hume ofrece una genealogía de la justicia. En ese contexto, propone que esta institución se constituye como una virtud artificial que resulta útil, e, incluso necesaria, para el mantenimiento y soporte del tejido social.

En su genealogía de la justicia Hume apunta una serie de experimentos mentales y, entre ellos, uno que abre la puerta a reflexionar acerca de los límites propios de la naturaleza humana y su posición respecto de la naturaleza animal en general. Se trata de un pasaje de la *Investigación sobre los Principios de la Moral* (3:18) en el que sugiere que no cabe ser justos con los animales.

La justicia, en la teoría humeana, se vincula la estabilidad de la propiedad privada. Y en este contexto, los animales no pueden ser tratados con justicia pues ésta es una virtud exclusiva del hombre. Y esto apunta a echar luz sobre la noción de "naturaleza humana" que Hume sostiene.

Por otra parte, Hume enfatiza una continuidad entre la vida humana y la animal no sólo en el aspecto cognitivo sino también pasional y emotivo. Los animales no sólo son capaces de razonar sino también de sentir amor y además, pueden acceder emocionalmente, a través del mecanismo de la simpatía, a los pensamientos y sentimientos de otros seres semejantes. De ahí que la intención de este trabajo sea delimitar y analizar la posición de Hume respecto del tratamiento hacia los animales a partir de dos cuestiones: la noción humeana de justicia y la noción de "leyes de humanidad" a las que estaríamos obligados y que implican la consideración, o no, de los animales como sujetos morales. Esto supone, a su vez, analizar la concepción humeana de la naturaleza animal como el trasfondo en el que se recorta la naturaleza humana.

Tanto en el *Tratado de la Naturaleza Humana*[1] (Hume, 2012) como en la *Investigación sobre los Principios de la Moral* (Hume, 2015), David Hume ofrece una genealogía de la justicia, esto es, una explicación relativa a las condiciones que dan origen a la justicia como una institución social particular y como una virtud artificial. En términos generales, una virtud o un vicio son, en el sistema humeano, rasgos o cualidades del carácter que pueden ser aprobados o censurados a causa de que resultan útiles/agradables o perniciosos para el propio agente o para otros.

[1] En adelante las siguientes obras de David Hume se citarán del modo siguiente:

a) Inicial del título seguido las iniciales del ensayo correspondiente y el número de página:
(E) *Ensayos morales, políticos y literarios*

b) Iniciales del título seguido del número de sección y párrafo:
(IEH) *Investigación sobre el conocimiento humano*
(IMP) *Investigación sobre los Principios de la Moral*

c) Iniciales del título seguido de los números de libro, parte, sección y párrafo y luego, de la página de las ediciones originales de Selby-Bigge en la forma SB:
(TNH) *Tratado de la Naturaleza Humana*

En ese contexto, Hume propone que la justicia se constituye como una virtud en cuanto resulta útil, e, incluso necesaria, para el mantenimiento y soporte del tejido social. Un acto individual de justicia tiene sentido sólo en el contexto de acuerdos institucionales cuya amplia aceptación es conducente al interés público. De modo que ese acto individual de justicia no es inmediata o intrínsecamente agradable para el sujeto que lo realiza o para los demás, sino sólo en el marco general que todos (o al menos la mayoría) de los miembros del grupo social comparten y aceptan. En ese sentido, la justicia es una virtud artificial pues refleja un artificio o diseño establecido para resolver cierta necesidad de los hombres a través acomodamientos mutuos espontáneos antes que acuerdos explícitos.

Ahora bien, para comprender cuáles son las condiciones fácticas que dan origen a la justicia, esto es, las condiciones que obligan a los hombres a establecer esas reglas de confianza y cooperación (pues no se trata de una idea que pueda ser descubierta a priori), Hume presenta una serie de experimentos mentales para mostrar el rango dentro del cual los esquemas de justicia reportan sentido. Estas condiciones pueden agruparse en dos ítems principales: la escasez moderada de bienes (en contextos de superabundancia de bienes o falta absoluta de bienes, la justicia no tendría sentido) y la benevolencia limitada de los hombres (si los individuos fueran absolutamente pródigos o avaros, tampoco tendría sentido hablar de justicia). Esas son las condiciones bajo las cuales la justicia es tanto prácticamente posible como socialmente necesaria.

Sin embargo, entre los experimentos mentales humeanos aparece uno que, vinculado a la justicia, abre la puerta a reflexionar acerca de los límites propios de la naturaleza humana y su posición respecto de la naturaleza animal en general. Se trata de un pasaje de la *IPM* en el que Hume afirma:

> Si hubiera entremezclada con los hombres una especie de criaturas que, aunque racionales, tuvieran una fuerza del cuerpo y de la mente tan inferior que fuesen incapaces de toda resistencia y nunca pudieran, a pesar de la máxima provocación, hacernos sentir los efectos de su indignación, creo que la consecuencia necesaria sería que estaríamos obligados por las leyes de la humanidad a dar un trato gentil a estas criaturas. Pero hablando con propiedad, no estaríamos bajo ninguna restricción de la justicia con respecto a ellas (…) Nuestra relación con ellas no se podría llamar sociedad, la cual supone un grado de igualdad (IPM, 3:18)

Luego Hume agrega que tal situación es evidentemente la de los hombres con respecto de los animales (y que incluso, según algunos contemporáneos de Hume, podría extenderse a los indios bárbaros y a las mujeres). Esta pretendida especie estaría conformada por criaturas que, aunque racionales, sería inferiores a nosotros tanto mental como físicamente, incapaces de toda resistencia e incapaces también de hacernos sentir los efectos de su resentimiento o tomar

represalias. Frente a estas criaturas estamos limitados por las leyes de la humanidad a tratarlos gentilmente pero no tiene sentido hablar de ser justos con ellas pues en su interacción con nosotros no pueden intervenir las reglas de justicia. En la relación de los hombres con respecto a los animales,[2] entonces, la desigualdad parece ser tan grande que la noción de que ellos y nosotros conformamos una y la misma sociedad no tiene cabida. Más aún, tampoco podría darse, siquiera, la amistad, pues ésta sólo puede establecerse entre iguales.

Planteado de este modo, el pasaje trae aparejada una serie de dificultades interpretativas que, en un ejercicio de reflexión permiten plantearnos cuál es nuestra posición respecto del trato justo hacia los animales. Por un lado, la noción de justicia humeana no da lugar a que los animales no humanos (y queda por ver qué sucede con los indios bárbaros y las mujeres) puedan ser considerados sujetos con derecho en este contexto. La justicia, para Hume, se presenta como una serie de reglas que tienden a estabilizar la posesión de bienes externos, regular su transferencia por consentimiento y especificar las condiciones bajo las cuales los individuos pueden considerarse mutuamente obligados. Es decir, en la teoría humeana, la justicia se vincula con la estabilidad de la propiedad privada. Y en este contexto, los animales no pueden ser tratados justamente pues ésta es una virtud exclusivamente humana. Y esto apunta a echar luz sobre la noción de "naturaleza humana" que Hume sostiene y que en ciertos aspectos es común a varios pensadores de la Ilustración y en otros es original.

Por otra parte, Hume enfatiza una continuidad entre la vida humana y la animal no sólo en el aspecto cognitivo sino también pasional y emotivo. Los animales no sólo son capaces de razonar sino también de sentir amor y orgullo (los cuales involucran cierta noción de auto-identidad) y además, pueden acceder emocionalmente, a través del mecanismo de la simpatía, a los pensamientos y sentimientos de otros seres semejantes. Pero al mismo tiempo, parece haber una diferencia significativa entre los hombres y los animales y esta diferencia sobresale en la cuestión de la justicia.

De ahí que la intención de este trabajo sea delimitar y analizar la posición de Hume respecto del tratamiento hacia los animales a partir de tres cuestiones: las similitudes y diferencias entre animales humanos y no humanos, la noción humeana de justicia y la noción de "leyes de humanidad" a las que estaríamos obligados y que implican la consideración, o no (como será el caso), de los animales como sujetos morales. Esto, a su vez, implica la reflexión acerca de

[2] Sería más preciso hablar de la relación "entre humanos y animales no humanos" o entre nosotros y *otros* animales. A lo largo de este trabajo, sin embargo, se entenderá que la relación en cuestión es entre humanos y animales no humanos, aunque en general hablemos de humanos y animales.

cuál podría ser el alcance de la filosofía humeana para pensar las características de nuestro trato hacia los otros seres sintientes.

1. Hombres y animales: continuidades entre la naturaleza animal y la naturaleza humana

Para Hume, las relaciones entre hombres y animales exhiben importantes y profundas semejanzas, a diferencia, por ejemplo, de la imagen transmitida por la filosofía cartesiana conforme a la cual, a grandes rasgos, los animales carecían de características esenciales a la naturaleza humana (como la capacidad de lenguaje y voluntad, mente o alma) lo cual los convertía en máquinas, pura *res extensa*. Por empezar, el hombre, al igual que cualquier otro animal se encuentra sujeto a las reglas que gobiernan la naturaleza y, en tal sentido, los principios que guían su conducta y la forma de aprehender aquello que lo rodea son compartidos con los otros seres sintientes. Se podría decir que la visión que Hume nos presenta de la naturaleza humana "no es radicalmente diferente a la de otros animales" (Baier, 1985, p.147). De modo que la naturaleza del hombre, tal como Hume la ve, es un "caso especial" de la naturaleza animal (*Ibíd.)*, al menos en principio. Pero, entonces, ¿qué es lo que hace especial a la vida del hombre?

Como dijimos, él también se encuentra atado a las leyes naturales y a lo que esto implica. Entre otras cosas, que está sujeto a la formación de cierto tipo de creencias (que entre los comentaristas se conocen como "creencias naturales"), y que se configuran de manera instintiva, y en tal sentido, natural. Son previas a cualquier conocimiento y son también universales, inevitables y últimas, no en un sentido metafísico sino en tanto no puede darse de ellas explicaciones ulteriores. Tales creencias son particularmente dos: la creencia en la existencia del mundo externo como un conjunto de entidades que tienen una existencia continua y distinta de nosotros, y la creencia de que los eventos y los cuerpos en ese mundo (que incluye asimismo los eventos de nuestra vida mental) se vinculan causalmente con otros. Esta posición de Hume es una de las formas en que aparece o se manifiesta el naturalismo humeano y en las que se vincula, además, con las exigencias metodológicas de su sistema filosófico. Ese naturalismo humeano, que coloca en un mismo nivel a hombres y animales, se halla comprometido con la metodología a la que el propio Hume adscribe en su investigación. Como señala Calvente (2017, p. 128), las demandas del método humeano lo conducen a buscar analogías y similitudes entre los dos grupos a fin de "conferir mayor sustento empírico a su teoría general sobre la naturaleza humana" (*Ibíd.*) pues si esta teoría puede también explicar las operaciones de las facultades animales adquirirá fuerza adicional.

En tal sentido, Hume realizó explícitas comparaciones entre hombres y animales con el fin de enfatizar similitudes y tanto en el *Tratado de la naturaleza humana* como en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, se incluyen secciones dedicadas a las continuidades entre hombres y animales en cuanto a las estructuras cognitiva y pasional. En tales secciones es evidente, desde la perspectiva humeana, que "los seres brutos se hallan dotados de pensamiento y razón lo mismo que los hombres" (TNH 1.3.16.1, SB 176. Cf. EHU 9, SB 104-108).

Todo esto implicaría, al menos en principio, que Hume considera evidente la continuidad entre animales y humanos dado que "todo se halla guiado por móviles y principios, que no son peculiares del hombre o de una especie de animales" (THN 2.2.12.1, SB 397) Entre tales elementos básicos y compartidos de la anatomía mental se hallan en primer término los conocidos principios de asociación: contigüidad, semejanza y causalidad, de modo que la asociación de ideas es la misma en la mente de los animales que en la de los hombres.

> Un perro que ha escondido un hueso, frecuentemente olvida el sitio en donde está, pero cuando lo llevamos allí, su pensamiento pasa fácilmente a lo que antiguamente ocultó, por medio de la contigüidad que produce una relación entre sus ideas […] Los efectos de la semejanza no son tan notables; pero como esta relación constituye un elemento considerable de la causalidad, de la cual todos los animales muestran un juicio tan evidente, podemos concluir que las tres relaciones de semejanza, contigüidad y casualidad actúan de la misma manera en los animales que en los seres humanos. (THN 2.1.12.7, SB 327)

A partir de tales principios, la mente, animal y humana, se encuentra en condiciones de acumular y conservar datos provenientes de la experiencia y, con esto, a partir de la reiteración de conjunciones entre eventos, hacer inferencias causales lo que implica asociar eventos pasados, ya vividos, con eventos futuros a partir de lo inmediatamente percibido. Esta capacidad de realizar asociar ideas a través de inferencias casuales permite tanto a hombres como bestias procurarse aquello que es placentero y evitar lo que les produce dolor pues unos y otros comparten esos movimientos instintivos básicos.

Así, los mecanismos básicos que subyacen al pensamiento son del mismo tipo en seres humanos y no humanos y si por "naturaleza humana" buscamos señalar tales principios fundamentales que guían la asociación de ideas y el pensamiento, entonces, tal naturaleza no difiere cualitativamente de la naturaleza animal en general.

Hemos dicho que comparten los mecanismos básicos de asociación y, por otra parte, la repetición constante de conjunciones entre objetos y eventos dará lugar a un hábito o costumbre, el cual es un principio de la naturaleza en general y no es privativo de la mente humana. Este

hábito o costumbre genera, a su vez, una expectativa, una disposición a esperar que clases similares de efectos se sigan de clases similares de causas. Tal disposición se efectiviza en presencia de las impresiones sensoriales inmediatas o de las provenientes de la memoria (THN 1.3.6.4, SB 88; THN 1.3.9.2, SB 107). De ese modo, hombres y animales comparten los contenidos básicos que dan lugar a los procesos mentales: percepciones (impresiones e ideas), principios de asociación y las facultades de la memoria y la imaginación.

Todos estos elementos, en este nivel, se vinculan asimismo con el mantenimiento de la vida. Es decir, este tipo de inferencias generan creencias que son las más necesarias para sobrevivir y esto exhibe, una vez más, una característica propia del naturalismo humeano: la importancia de las cuestiones prácticas, vitales. Las creencias (ideas de una vivacidad o intensidad particular a las que damos nuestro asentimiento (TNH 1.3.5.7, SB 86) son producto de las inferencias causales y al mismo tiempo, imprescindibles para la supervivencia.

También en el contexto práctico o de importancia vital se inscriben las similitudes entre los animales y los hombres en relación con el aspecto pasional de la mente. En efecto, los animales, al igual que los hombres se mueven con el fin de obtener placer y evitar el dolor (THN 1.3.16, SB 176) y la volición, como el efecto inmediato del placer y dolor, también es una característica en común. Pero las continuidades en este sentido se extienden más allá de la sensibilidad respecto de lo placentero y doloroso. Hume atribuye a los animales tanto pasiones directas como indirectas. En el primer caso, dice Hume, son capaces de sentir, como el hombre, miedo, alegría y deseo, por ejemplo. De hecho, Hume considera que estas pasiones directas "son de la misma naturaleza y están excitadas por las mismas causas" en los seres humanos y en los animales y que "nada es más evidente" (THN 2.3.10.32, SB 448).

Lo mismo sucede con las pasiones indirectas, en las cuales se vinculan las impresiones de placer y dolor con la idea de yo (*self*). En ese caso, también Hume adscribe esas pasiones a los animales. En muchas especies, dice, claramente existe "evidentes signos de orgullo y humildad. El porte y marcha del cisne, del pavo, o del pavo real, muestran la alta idea que se forman de sí mismos, y su desprecio de todos los demás" (THN 2.1.12.4, SB 326) Del mismo modo el canto para los ruiseñores, la velocidad para los caballos, la delicadeza del olfato para los perros o la fortaleza en el toro y el gallo representan, para ellos, un motivo de orgullo (*Ibíd.*). Nótese que en todos estos ejemplos, lo que genera orgullo en los animales son cualidades físicas. Esto se debe a que la imaginación y el pensamiento en ellos no son tan activos como en el hombre (THN 2.2.12.4, SB 397; THN 1.3.16.8, SB 178), lo que se traduce en la incapacidad de pensar relaciones más abstractas y la limitación de las causas del orgullo y la humildad al cuerpo de modo que "no pueden ser referidas ni a la mente ni a los objetos externos" (THN 2.1.12.5, SB 326-327). Dado

que los juicios de los animales se limitan a las cosas que les rodean pues "son poco susceptibles a los placeres o dolores de la imaginación" (THN 2.2.12.4, SB 397), sus sentimientos no van más allá de los efectos inmediatos de esas cosas. En términos generales, los animales serían menos proclives a experimentar aquellas pasiones que requieren algún esfuerzo del pensamiento o de la imaginación.

Sin embargo, aunque efectivamente el espectro de respuestas de los animales es más limitado que el de los humanos pues ellos "tienen escaso o nulo sentido, del vicio y la virtud, rápidamente olvidan las relaciones de sangre, y son incapaces de las derecho y propiedad" (*Ibíd.*), algunas criaturas animales son capaces de sentir orgullo por algo más que causas físicas. En efecto, entre los animales, en general, las cualidades físicas que causan orgullo son las mismas que en los seres humanos en virtud de su utilidad o de que son agradables: la belleza, la fortaleza, la rapidez. Pero en ciertas criaturas, que tienen un trato especial con el hombre, en virtud de su proximidad a él, pueden observarse evidentes muestras de orgullo "al obtener aprobación de éste, y se sienten halagados con sus alabanzas y caricias" (*Ibíd.*), más aún si se trata de personas que conocen y quieren.

En ese sentido, en el amor y el odio, también pasiones indirectas, se encuentran continuidades entre hombres y animales pues que tanto esas pasiones como sus causas son "comunes a los seres sensibles" (THN 2.2.12.1, SB 397).

Este hecho se relaciona, al mismo tiempo, con la adjudicación a los animales por parte de Hume, del mecanismo de la simpatía, elemento fundamental en la vida social y moral.

La simpatía no constituye en sí misma un sentimiento en particular, sino que se trata de una disposición o inclinación natural para comunicar a otros nuestras emociones o estados anímicos y también "recibir sus inclinaciones y sentimientos, aunque sean diferentes o contrarios a los nuestros" (THN 2.2.11.2, SB 316) Es decir, sin la simpatía no nos es posible identificar necesidades y deseos de los otros y por tal motivo es indispensable para los vínculos sociales amplios. El principio de la simpatía explica también el modo en que una idea de una pasión en otro puede convertirse en una pasión en uno mismo. En relación a los humanos, Hume advierte que

> lo mismo que cuando se pulsan a la vez las cuerdas de un instrumento, el movimiento de una se comunica al resto de ellas, las afecciones pasan rápidamente de una persona a otra y ejecutan movimientos correspondientes en toda criatura humana. (THN 3.3.1.7, SB 576)

Lo llamativo es que, desde la perspectiva humeana, la fuerza de la simpatía es observable a través de toda la creación animal, de modo que los animales también son susceptibles del mismo

mecanismo que los hombres para la comunicación de las pasiones. Ellos, al igual que los hombres, se comunican entre sí sus estados mentales, se transmiten el miedo, la cólera, el valor, la pena, entre muchas otras afecciones (THN 2.2.12.6-7, SB 397-8).

Hasta aquí, entonces, Hume defiende que hombres y animales comparten los elementos principales de la vida mental: percepciones, mecanismos de asociación, memoria, simpatía, pasiones, instintos. Sin tales elementos no habría naturaleza humana (THN 1. 4.4.1, SB 226) pero tampoco son privativos de ella pues son compartidos con el resto de la vida animal o, al menos, con su mayor parte.

2. Las distancias entre hombres y animales

Si bien las coincidencias marcadas por Hume entre la naturaleza humana y la naturaleza animal en general, son profundas e importantes, también son relevantes las diferencias, las distancias, entre hombres y animales que se dan tanto en el plano cognitivo como pasional/ emocional. Por empezar, a pesar de que los animales son también capaces de razonar, si por esto último se entiende la capacidad de llevar a cabo inferencias causales, se ven limitados, no pueden ir más allá de las circunstancias que los rodean en virtud de no ser tan sensibles a los movimientos de la imaginación y carecer de una mente tan activa como la de los seres humanos (THN 2.2.12.4, SB 397). Dicho de otro modo, ese aspecto vital de la asociación de ideas y las pasiones- que fijan los motivos y objetivos de la conducta- queda anclado en ese nivel y da lugar a que la razón animal sea una razón situada (Ise, 2008) mientras que en los hombres puede observarse un desarrollo de la razón que trasciende las necesidades vitales inmediatas. En tal sentido, el entendimiento humano es superior (THN 2.212.5, SB 326; IEH 9.5) pues es capaz de seguir cadenas de razonamiento más largas y rastrear relaciones. A esto se agrega que, como sostiene Beauchamp (1999), que los hombres poseen una razón demostrativa. Mientras que, para las cuestiones de hecho compartimos con los animales el razonamiento probable, causal, no-demostrativo, los seres humanos son capaces, por ejemplo, del razonamiento a priori, propio del ámbito del conocimiento que Hume llama "relaciones de ideas" (EHU 4.1, SB 25).

Por otra parte, Hume fue sensible no sólo a las continuidades entre hombres y animales sino también a las diferencias entre ellos. Para Hume, la vida mental de los animales difiere de la de los humanos en otros aspectos significativos a la hora, por ejemplo, de formular juicios morales. Los animales carecen del tipo de capacidad necesaria para hacer sus propias evaluaciones morales; tienen estados mentales pero no reflexionan sobre tales estados ni sobre los estados mentales de otros, no pueden reconocer el carácter de otros seres, ni tener pensamientos

acerca de los pensamientos de otros. Son incapaces, dicho de otro modo, de meta-cognición, algo que sí caracteriza a los seres humanos.

A esto se suma que, si bien Hume considera a la razón humana una especie de instinto, especial y maravilloso, ésta difiere de la de los animales en cuanto éstos poseen instintos especializados, como la capacidad de construir nidos de una forma específica y mecánica (en el sentido de que opera siempre de la misma manera, dando los mismos resultados), mientras que la razón humana es empleada para responder de diferentes maneras, es decir, puede producir diferentes efectos.

A esto se agrega que otra forma en la que la razón parece establecer una diferencia de importancia con respecto a los instintos animales. Se trata de la razón implicada en los juicios morales y estéticos. Si bien es cierto que para Hume las distinciones morales no son el producto de la razón, ellas aún dependen de nuestro uso de esa facultad pues

> A fin de preparar el camino para tal sentimiento (el sentimiento moral), y dar un discernimiento adecuado de su objeto, encontramos que a menudo es necesario que lo preceda mucho razonamiento, que se hagan distinciones precisas, que se saquen conclusiones correctas, que se realicen comparaciones entre objetos distantes, que se examinen relaciones complejas y que se determinen y comprueben hechos generales. (IPM 1.9, SB 173)

Es decir, el sentimiento moral requiere de un tipo de razón que no es la misma que los hombres comparten con los animales. Además, Hume afirma la ausencia de sentido moral en los animales en tanto "poseen un sentido escaso, o nulo, del vicio y la virtud" (TNH 2.2.12.5, SB 326). La función de este sentido moral es permitirnos discernir las cualidades del carácter de los sujetos y distinguir entre virtud y vicio, aprobación y censura. Por ejemplo, cuando se trata de una virtud, el modo en que opera el sentido moral es, en resumen, el siguiente: una cierta cualidad o rasgo de la mente o del carácter de un sujeto es agradable o útil para ese sujeto o para los demás. Los efectos de esa condición son comunicados a nosotros por medio de la simpatía, que, como vimos, es el mecanismo por el cual somos capaces de experimentar el placer o satisfacción de los demás como propios. Esas impresiones placenteras originan, por asociación, el sentimiento placentero de aprobación junto con las pasiones indirectas agradables de amor y orgullo.

Para que el sentimiento moral pueda actuar de este modo debe estar orientado o preparado por las relaciones que establece la razón pero también debe ser pasible de corrección porque la naturaleza de la simpatía no es imparcial sino que presenta variaciones y opera más intensamente en relación a aquellas personas más cercanas a nosotros que con respecto a extraños cuyas

acciones no nos afectan de manera directa (TNH 3.3.1.14, SB 580-81; IPM 5.42, SB 229). A pesar de tales variaciones, existe una constancia en nuestra aprobación o censura de cualidades morales y es se debe a que "fijamos algunos puntos de vista *firmes* y *generales* y nos colocamos siempre en nuestros pensamientos en ellos, cualquiera que sea nuestra situación presente" (TNH 3.3.1.15, SB 582, énfasis de Hume). A través de este punto de vista general somos capaces de corregir ese defecto de la simpatía y discernir las cualidades que hacen a una persona virtuosa o viciosa pues "solamente cuando un carácter es considerado en general sin referencia a nuestros intereses particulares causa una sensación o sentimiento que denominamos moralmente bueno o malo" (TNH 3.1.2.4, SB 472).

Ahora bien, esta habilidad de adoptar un punto de vista general se vincula con la capacidad de los seres humanos de trascender las circunstancias inmediatas y particulares. Tal capacidad que no es compartida con los animales y marca una diferencia crucial con ellos en tanto estructura toda la vida social del hombre, y también se aplica a las características de los objetos que los convierten en bellos o feos, es decir, al sentido o juicio estético.

Pero existe otro aspecto de la vida humana que, dentro de la filosofía de Hume, es candidata a marcar la diferencia entre los animales humanos y no humanos. Se trata de la capacidad de los hombres de ser agentes morales, capacidad que Hume niega a los animales. Si bien les adscribe, como hemos visto, importantes elementos vinculados a la vida en común, como pasiones y, sobre todo, la simpatía, Hume no da una explicación absolutamente clara respecto de en qué sentido hombres y animales son diferentes en cuanto a la moralidad. Esto genera dificultades para conciliar su afirmación de que los animales no pueden ser considerados agentes morales con su tesis de que el hombre comparte con ellos rasgos relevantes para la constitución de la conciencia moral. Si bien la razón que interviene en la moralidad y que da lugar al punto de vista general- que permite juzgar caracteres y acciones más allá de nuestra propia e inmediata posición- puede ser más refinada o abstracta, si se quiere, que la razón entendida como la capacidad de hacer inferencias a partir de asociaciones, aún puede sostenerse que, desde la propia teoría humeana, la razón misma no motiva el juicio moral y que los animales son capaces de sentir orgullo, por ejemplo –considerando que los sentimientos morales pueden ser vistos como formas calmas de ciertas pasiones indirectas[3]-, o de compartir emociones y sentimientos ajenos a partir del mecanismo de la simpatía, el cual es referido por Hume como "la fuente principal de distinciones morales" (TNH 3.3.6.1, SB 618).

[3] Cf. T 3.3.51, SB 614 [532] donde Hume sostiene que nuestra aprobación o censura (de una virtud o un vicio) "no es más un amor u odio más débil e imperceptible".

Por otro lado, aunque en el ensayo *De la dignidad o mezquindad de la naturaleza humana*, se coloca en un término medio entre aquellos que "enaltecen al máximo a nuestra especie y presentan al hombre como un semidiós (... y aquellos otros) que no pueden descubrir (en la naturaleza humana) más que vanidad, algo en lo que el hombre supera a los restantes animales" (E-DM 104), Hume observa en el *Tratado* que éstos últimos no pueden ser "susceptibles de las mismas virtudes o vicios por los cuales concedemos alabanza o censura a las criaturas humanas" (TNH 3.1.1.25, SB 268) y que, de hecho, "poseen un sentido escaso, o nulo, del vicio y la virtud" (TNH 2.1.12.5, SB 326) lo que puede entenderse en el sentido de que los animales no humanos tienen poca o ninguna capacidad para reconocer como tales la virtud o el vicio de un carácter o una acción, lo que los haría incapaces de actividad moral. Esto significa que esas condiciones que Hume propuso para ser capaces de efectuar juicios morales, en especial para distinguir entre virtud y vicio, son satisfechas por los animales y, sin embargo, no pueden ser considerados, desde su perspectiva, como agentes morales.

Probablemente el caso paradigmático planteado por Hume para excluir a los animales del estatus de agentes morales sea el relativo a la prohibición del incesto. En este caso, Hume no busca marcar directamente las diferencias entre hombres y animales, sino que argumenta en favor de la tesis de que el vicio o la virtud moral no consisten en relaciones que puedan ser discernidas por el entendimiento. En otras palabras, el vicio y la virtud no son relaciones de ideas pasibles de ser conocidas a priori, por ejemplo. Mientras que en la especie humana el incesto es un acto criminal (TNH 3.1.2.25, SB 467), "la misma acción y la misma relación en los animales no tiene tal deformidad moral" ¿Por qué, entonces, resulta criminal entre los hombres? No sería por la acción en sí misma pues el hecho físico es el mismo pero el hecho institucional, por decirlo en términos de Searle, es diferente. En el caso de los hombres el incesto es un vicio en virtud de que amenaza la estructura familiar de la que depende nuestra subsistencia. Recordemos que, desde el punto de vista humeano, consideramos un vicio a aquello que resulta pernicioso o dañino para el propio agente o para otros, para la sociedad en este caso. Dado que esta última se origina en la vida familiar (TNH 3.2.2.4 SB 486), tendemos a condenar a quien a sabiendas, comete un acto incestuoso violando una regla de la que depende la subsistencia de la sociedad y, con esto, de la especie.

Esto significa que la consideración del incesto como un vicio se vincula con el aspecto social del ser humano, pues la noción de vicio en este caso, implica la existencia de una sociedad establecida sobre ciertas reglas vinculadas con la castidad en tanto virtud artificial, aunque tales reglas puedan cambiar de una sociedad a otra conforme las circunstancias particulares lo requieran (EPM 4: 8).

El ser agentes morales, el poder elaborar juicios acerca de lo que resulta virtuoso o no, es lo que nos diferencia de los animales. Esto no significa que los hombres no puedan considerar a los animales como virtuosos en respuesta a su utilidad o agradabilidad, aunque esto tampoco debe traer a confusión pues Hume enfatiza que no la virtud no debe identificarse simplemente con la posesión de una cualidad útil o agradable. Podemos aprobar una casa, por ejemplo, como conveniente, pero Hume sostiene que no se trataría del tipo de aprobación que asociamos al carácter moral (TNH 3.3.6.6 SB 617). Cuando se trata de objetos inanimados, "no debemos imaginar que porque [un objeto tal] puede ser tan útil como un hombre también deba merecer, por eso, la denominación de virtuoso" (EPM 2.13n). ¿En qué sentido, entonces, los animales no podrían ser considerados agentes morales si son capaces de pensar (razonar) en el sentido de hacer inferencias causales y son capaces de mostrar bondad, lo que podría ser considerado como algo virtuoso y son capaces, asimismo, de compartir los sentimientos de otros a través del mecanismo de la simpatía, mecanismo que resulta esencial para el desarrollo del sentido moral?

Aquí es donde entra en escena el aspecto fundamentalmente social que Hume le adscribe a la naturaleza humana. Lo que hace a las virtudes aprobables, incluso cuando se trata de las virtudes naturales (algunas de las cuales son compartidas con los animales) es su carácter social. Por ejemplo, cuando se trata de la generosidad que sea pasible de nuestra aprobación o censura lo marca el contexto social, comunitario que indica en qué medida es útil o agradable pues en algunas circunstancias puede ser considerada una debilidad y no una virtud (EPM 2.18). La capacidad para distinguir en qué circunstancias un rasgo de carácter resulta una virtud requiere entrenamiento dentro de un contexto marcado por reglas de tipo constitutivo, reglas que delimiten el juego en el que esos rasgos son apropiados o pueden ser tenidos como virtuosos.

Entra en juego, entonces, una capacidad particular de la especie humana vinculada a su naturaleza social y adaptativa. Dado que el hombre no cuenta con instintos especializados que le indiquen de manera natural cómo proceder en la diversidad de situaciones a las que se enfrenta pues la naturaleza lo ha dotado de manera desequilibrada en relación con sus necesidades, es decir, tiene innumerables carencias y necesidades y escasos medios para satisfacerlas. Mientras que en otras criaturas esas dos cosas se compensan entre sí (TNH 3.2.2.2 SB 485), en el hombre se observa la mejor conjunción entre debilidad y necesidad.

Frente a esto, la especie humana cuenta, desde la perspectiva de Hume, con la capacidad de compensar esas necesidades por medio de la adaptación a través de la imposición de un esquema social; la sociedad, entonces, opera como un sistema capaz de transformar la naturaleza original del hombre no sólo en el sentido de satisfacer sus necesidades y evitar que perezca pues los seres humanos aúnan fuerzas a través del trabajo cooperativo, por ejemplo, sino que también operan

cambios en la naturaleza parcial del individuo por medio de la incorporación y asimilación de reglas que modifican la conducta de modo tal que nos resulta natural algo que, en realidad, es un artificio.

En efecto, la capacidad general del hombre para responder a sus necesidades (como contrapuesta a los instintos especializados de los animales no humanos) adopta la forma de artificio o invención pues

> la humanidad es una especie inventiva, y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria, puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo que procede de modo inmediato y de principios originales, sin la intervención del pensamiento o reflexión. (*Ibíd*.)

¿En qué consiste tal invención o artificio? Pues, particularmente, en esquemas de reglas vinculados con la vida social de los individuos: la justicia, la propiedad, la promesa, la lealtad al gobierno o la castidad, por ejemplo. Constituyen las denominadas "virtudes artificiales" y, aunque en ellas median la reflexión, el proyecto y la intención, devienen en naturales para el hombre, en el sentido de propias e inseparables de la naturaleza humana.

Hume no niega que entre los animales existan formas de organización social, pero el comportamiento gregario en este caso responde a principios instintivos, no mediados por la reflexión y que no transforman el comportamiento individual. En las sociedades humanas las relaciones están mediadas por instituciones que se fundan sobre convenciones basadas en el auto-interés pero también en el interés común, en prácticas que no pueden ser llevadas a cabo por un individuo aislado, sin el concurso de los otros pero que son provechosas (útiles) para el conjunto si cada uno cumple con su parte (EPM Ap. 3.8).

Tal es el caso de la justicia, que se instituye como un conjunto de reglas constitutivas, en el sentido de que dan sentido a ciertas prácticas, y que implican un tipo de racionalidad especial en tanto no se trata de contratos explícitos, si no de convenciones a partir de comportamientos que se apuntalan unos a otros y en los que se coordinan los intereses particulares, como "los dos hombres reman en un bote, de común acuerdo, por un interés común sin ninguna promesa o contrato" (*Ibíd*.).

Las virtudes artificiales, entonces, constituyen condiciones para que los atributos naturales del hombre (que no alcanzan por sí solos para satisfacer sus necesidades y asegurar su supervivencia), se desarrollen completamente. La vida en sociedad permite hacer frente a las condiciones fácticas que pueden resultar en dificultades para satisfacer necesidades potenciando las habilidades con la división de tareas, aumentando la fuerza del conjunto o disminuyendo la fuerza de lo imprevisible a través de la ayuda mutua. En el caso de la justicia, esas condiciones

fácticas pueden ser tanto internas como externas. En el primer grupo se hallan las condiciones referidas a las características psicológicas de los individuos: el egoísmo o auto-interés y la benevolencia limitada que restringe nuestra simpatía a los círculos más íntimos o cercanos y que nos llevaría a desconfiar de otros grupos. En el orden de las condiciones externas, los bienes que satisfacen las necesidades y aseguran la supervivencia son escasos y su posesión es inestable.

Con el fin de hacer frente a tales circunstancias, el hombre (que para Hume no puede sobrevivir aislado por tiempos prolongados en un estado salvaje o pre-social y por lo tanto su estado originario es la sociedad, lo cual lo lleva a la conciencia de las ventajas que trae el comportamiento cooperativo (T 493)), establece en un acuerdo tácito y constitutivo, acuerdos que aseguren la posesión de los bienes propios y restrinjan la natural avidez de los bienes ajenos propia de los individuos (TNH 3.2.10 SB 490).

Esas convenciones dan lugar a un esquema general de reglas, la justicia que, en el contexto humeano es entendida como un conjunto de reglas vinculadas a la apropiación, conservación y transferencias de bienes con el fin de que la vida social no se torne un caos y brinde estabilidad para la industria humana, que regule las relaciones interpersonales entre los individuos y que tienden al bien común. Es decir, se trata de un sentido bastante más restringido que el que nosotros le damos a la palabra justicia. Pero para Hume, estas reglas poseen un carácter inflexible y ese es uno de los motivos por los que considera a la justicia un artificio, pues la conducta natural de los individuos tiende a ser contraria a la invariabilidad de las reglas de la justicia y tiende, además, al interés propio y las motivaciones particulares y a cambiar conforme a las circunstancias. Por otra parte, la justicia o el comportarse de acuerdo a las reglas de la justicia constituye una virtud no porque sea agradable (de hecho, a nivel individual puede suceder que no sea así en absoluto aunque se respetan las reglas en beneficio del esquema general) sino a causa de su utilidad para el grupo social.

Los animales no humanos, al no participar de esta capacidad adaptativa nacida de la particular sociabilidad de los hombres y que se traduce en instituciones como las virtudes artificiales, no están en una situación de igualdad con respecto a nosotros y eso marca una diferencia radical entre animales y hombres. Los animales están excluidos de estos esquemas de reglas.

Dado que la justicia, en sentido humeano, refiere a una virtud artificial que supone convenciones, reglas, esquemas cooperativos de conducta relativos a las formas de traspaso y mantenimiento de la propiedad no podríamos hablar, con propiedad, de justos con los animales porque ellos, aunque también racionales (en el sentido humeano), no se encuentran en un pie de igualdad con respecto a los hombres en cuanto a la fuerza corporal o mental (¿qué significa esto?)

y no podrían, por eso, hacernos sentir la fuerza de su resentimiento; no podrían conformar parte de la sociedad en lo que a la justicia se refiere.

Los animales, para Hume no tienen el sentido de la propiedad o derecho y así no puede haber ninguna obligación, basada en una convención o acuerdo, ya sea de su parte o hacia ellos. Desde la perspectiva de Hume debe rechazarse cualquier intento de dar sentido al concepto de "derechos de los animales" pues todos los derechos surgen del artificio del que están, por sus características, excluidos. Se podría preguntar acertadamente por qué la incapacidad de los animales para ejercer derechos de propiedad convertiría a la justicia en algo inútil para ellos, considerando que podríamos regular nuestro comportamiento hacia ellos de manera justa. Hablando en sentido estricto, para Hume ser beneficiario de un tratamiento justo equivale a tener derechos contractuales y de propiedad, derechos que los animales no pueden ejercer por sí mismos. Aun cuando los animales pueden ser leales, no pueden entender y observar obligaciones contractuales. Y aunque puedan ser territoriales, no son capaces de entender y aplicar las reglas de propiedad porque una convención implica un sentido mutuamente expresado de interés común e intenciones mutuamente referidas (*Ibíd.)*.

Ahora bien, las virtudes artificiales constituyen sólo un subconjunto, relevante para nuestras vidas, pero pequeño, dentro del grupo más amplio de las virtudes. De ahí que el hecho de que los animales no tengan obligaciones o derechos no significaría que no se les puede hacer ningún daño moral o que, incluso, ellos mismos no puedan tener deberes.

Hemos visto que Hume adscribe a los animales la capacidad de realizar inferencias, participar de los sentimientos y emociones de otros a través de la simpatía, tener pasiones directas, como la bondad, el miedo o la tristeza e incluso, pasiones indirectas, como el orgullo y el amor, las cuales implican, a su vez, cierta forma del yo (*self*) como objeto de esas pasiones y que en el caso de los animales puede ser de carácter irreflexivo, aunque es preciso considerar que el orgullo involucre una reacción o reflejo a un placer dado y que para prolongarse necesita del refuerzo de otros seres con pasiones y sentimientos (TNH 2. 2.11.2 SB 316), con lo que Hume indica una profunda analogía entre las emociones humanas (del tipo más auto-consciente y personal, como sostiene Baier [1985, p.148]) y sus equivalentes animales.

Con tales elementos, Hume nos da una base para una teoría ética con algo interesante para decir acerca de nuestra relación con los animales no humanos. La presencia de sentimientos

sociales y cierta forma, aunque rudimentaria, de conciencia,[4] es un componente fundamental para decidir en cuestiones morales.

En este caso, entonces, cambia la pregunta: ya no se trata de si acaso podemos tratar justamente a los animales, si no si acaso es posible darles un lugar dentro del esquema moral, dentro de nuestra comunidad moral. Si ustedes quieren, este planteo es análogo a la pregunta que se hace Rorty (1998) en "La justicia como lealtad ampliada" acerca de si es posible considerar a la justicia como un sentimiento de lealtad que pueda ser ensanchado de tal modo que ya no abarque sólo al grupo reducido de nuestros afectos (como la estructura natural humeana supone), sino también a grupos cada vez más amplios que puedan incluir, por ejemplo, a otras especies. Esto involucra preguntar, por ejemplo, si resulta un mandato moral procurar evitar a un caballo una vida de sufrimiento no porque a la larga es útil para nosotros sino por el bienestar del propio caballo.

Para Hume, una comunidad moral es una comunidad cuyos integrantes evalúan las virtudes de otros a partir de criterios compartidos. Las virtudes que son alabadas son aquellas que resultan agradables o útiles para el propio agente o para la sociedad y pueden ser, como dijimos, naturales, que no suponen convicción, o artificiales, que presuponen designio, artificio, premeditación y respeto por las convenciones. ¿Quiénes son esos otros a los que deben resultarles agradables o útiles las virtudes? Son quienes reconocen las virtudes y pueden simpatizar con un amplio círculo de otros. La virtud de la bondad, por ejemplo, es ejercida hacia los niños antes de que ellos mismo puedan juzgar las virtudes. Alguien podría objetar que se debe evitar dañar a un niño a causa de que es un potencial otro que participará de la comunidad moral, pero desde el punto de vista humeano, lo que está mal, lo que debe evitarse porque causa dolor es el daño mismo. De este modo, desde la propia teoría humeana, no deberíamos a los animales justicia, pero las virtudes naturales sí deberían cubrir nuestro tratamiento hacia ellos. A causa de que podemos reconocer aquello que los daña o les causa dolor (porque ellos, como nosotros, son potenciales víctimas del vicio humano) y de que tenemos razones promovidas por la simpatía y el auto-interés para condenar el daño infringido a los animales. Incluso existen algunas virtudes artificiales que se podrían extender a los animales, como por ejemplo, la honestidad, la fidelidad (de hecho, Hume incluye a ésta última dentro de las virtudes naturales [TNH 3.3.3.3 SB 603]).

Queda, sin embargo, la pregunta acerca de por qué deberíamos ampliar el alcance de las virtudes de modo tal que abarque a los animales. ¿Por qué no excluirlos si eso resultase más fácil

[4] Aunque hay que tener cuidado con esto pues, como señala Pitson (1993), Hume reserva la palabra "persona" para contextos en los que se refiere exclusivamente a humanos o donde los contrapone a los animales. Como sostiene Baier (1985, 148), no se trata de que Hume hable de los animales como personas, sino que marca las profundas analogías y conexiones entre animales humanos y no humanos.

o conveniente para nosotros? Para Hume, aunque no podamos establecer leyes de justicia o equidad hacia los animales sí estamos obligados a no procurarles daño a partir de las leyes de humanidad (IPM 3.18) que son propiamente leyes de la naturaleza, no una obligación sino una necesidad natural dado que la "humanidad" en el contexto humeano equivale a un sentimiento. No se trata de que no maltrato al gato porque una ley me lo prohíbe, sino porque no soporto verlo sufrir. Pero si existiera tal ley, no se trataría de un acuerdo entre hombres y animales, sino sólo entre hombres.

Más allá de esto, independientemente de lo que pensemos acerca de la visión humeana acerca de la naturaleza humana y la naturaleza animal y su vinculación con la justicia, la afirmación de Hume de que debemos bondad y no justicia a los animales, coincide con cierta perspectiva general con la que buena parte de nosotros, al reflexionar, estaríamos de acuerdo: que un agente moral humano virtuoso debería tratar a seres de otra especie de acuerdo a las características del ser en cuestión.

Referencias bibliográficas

Baier, A. (1985). *Postures of Mind. Essays on Mind and Morals*. University of Minnesota Press.

Beauchamp, T. (1999). Hume on the Nonhuman Animal. *Journal of Medicine and Philosophy*, 24,322-335.

Calvente, S. (2017). *La experiencia en la concepción del conocimiento de David Hume*. Tesis doctoral. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte1364

Hume, D. (1980). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza.

Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Trotta.

Hume, D. (2012). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Gredos.

Hume, D. (2015). *Investigación sobre los Principios de la Moral*. Prometeo.

Ise, T. (2008). Hume's Animal and Situated Human Reason. *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy*, 16, 141-147.

Pitson, A. (1993). The Nature of Humean Animals. *Hume Studies*, 19 (2), 301-316.

Rorty, R. (1998). *La justicia como lealtad ampliada*. Paidós.

Simposio

Tecnología, arte y subjetividad: reflexiones desde la filosofía del arte y el pragmatismo clásico

Coordinado por María Cristina Di Gregori (CIeFi-IdIHCS-UNLP-CONICET)

El propósito de esta mesa de debate es reflexionar acerca de los desafíos, consecuencias e implicaciones que el creciente fenómeno de la tecnologización del mundo supone para el desarrollo de la vida humana y de las diferentes prácticas en que los seres humanos se involucran. Tal cuestión ha sido abordada en la filosofía reciente desde distintas perspectivas y tradiciones y ha devenido el eje central que atraviesa las líneas de investigación que los participantes de esta mesa hemos llevado adelante durante los últimos años en torno a la creatividad y la innovación, a las relaciones entre ciencia y política y entre arte y conocimiento. Desde esta perspectiva, y tomando como punto de partida los aportes del pragmatismo clásico y de la filosofía del arte, nos proponemos abordar cuestiones en torno a la relación entre el conocimiento, la tecnología, el arte y la política que permitan afrontar de manera crítica algunos de los problemas que supone lo que podríamos denominar la tecnologización de la vida humana. El objetivo general de los trabajos que integran la mesa es contribuir al desarrollo de una mirada crítica acerca de la cuestión de la tecnología y su relación con diferentes prácticas humanas. En líneas generales, se reflexionará acerca de dicho fenómeno asumiendo una perspectiva analítica, crítica y reflexiva que evite tanto posicionamientos que podríamos caracterizar como tecno-fóbicos como posicionamientos que, desde una mirada ingenua, desconocen, el impacto social y político de los nuevos desarrollos tecnológicos. Así, en la primera parte los aportes estarán centrados en la cuestión de los desafíos que la tecnología supone para pensar el arte mientras que la segunda parte estará centrada sobre la relación entre tecnología y valores, rescatando fundamentalmente los aportes de la tradición del pragmatismo.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Federico E. López (GEP-CIeFi-IdIHCS-UNLP), Livio Mattarollo (GEP-CIeFi-IdIHCS-UNLP-CONICET), Victoria Paz Sánchez García (GEP-CIeFi-IdIHCS-UNLP-CIC), Ernesto Joaquín Suárez (CONICET-CieFI-UNLP), Ludmila Hlebovich (CIeFi-IdIHCS-FaHCE-UNLP-CONICET), Tatiana Staroselsky (CIeFi-IdIHCS-FaHCE-UNLP-CONICET),Leopoldo Rueda (GEP-CIeFi-IdIHCS-UNLP-CONICET) y Analía Melamed (CIeFi-IdIHCS-UNLP).

Transhumanismo: sobre algunos problemas ético-epistemológicos tras su idea de «progreso»

Ernesto Joaquín Suárez (UNLP-CIeFi-CONICET)

Resumen: El "transhumanismo" representa una de las corrientes filosóficas más en boga en la década vigente. El filósofo Antonio Diéguez afirma que no se trata de un punto de vista homogéneo, sino que está constituído por tres vías de investigación diferentes: el transhumanismo cultural y el transhumanismo tecnocientífico, último el cual se subdivide en un transhumanismo centrado en el biomejoramiento y otro en la inteligencia artificial. Más allá de esta distinción, los tres comparten la idea de que la eliminación de las fronteras entre el ser humano y la máquina (y entre lo real y lo virtual) constituye una forma de liberación. Este punto en común conlleva varios problemas de orden ético-epistemológico, dado que subyace a él una tesis fuerte de "progreso" de lo humano. Para evidenciar esta dimensión problemática, en la ponencia expondré las particularidades de cada una de las tres perspectivas transhumanistas y las analizaré a la luz de dos conceptos provenientes de la filosofía de la biología: la "selección natural" y la "selección artificial". Es posible afirmar que, a la luz de estos dos conceptos, pueden encontrarse dos enfoques diferentes del transhumanismo respecto de su pretendido aporte a la humanidad. Por un lado, uno que se centra en la selección natural, a través de la cual puede buscarse una forma de mejorar la calidad de vida en las sociedades humanas sin perder de vista la importancia del componente azaroso en la evolución humana y, por otro lado, uno que se centra en la selección artificial, la cual lleva a suponer a la máquina como un artificio capaz de desaclar lo humano de la continuidad de la vida, marcando así una discontinuidad absoluta para con todo lo no-propiamente humano. A través de este análisis se verá que, aunque ambos enfoques suponen una idea fuerte de progreso, el más débil en términos argumentativos parece ser el segundo, el cual, paradójicamente, resulta ser el enfoque más popular en la literatura transhumanista. El problema de dicho punto de vista reside en que, al suponer la capacidad artificial de desanclar las características propiamente humanas (entendidas como características positivas), de las características no-propiamente humanas (comprendidas como características negativas), se termina por negar lo humano en sí mismo. Finalmente, aunque centrada en el caso del transhumanismo, esta ponencia permitirá describir un tipo de reduccionismo, aquí denominado "reduccionismo antropocéntrico", que muestra ser un supuesto arraigado en el análisis filosófico en sentido amplio.

El transhumanismo es un enfoque que plantea una encrucijada para los/as filósofos/as contemporáneos/as, dado que si bien muchas de las afirmaciones que sostienen sus representantes pueden ser leídas con escepticismo y, aún más, con cierta sorna, una vez que se cae en la cuenta de la vertiginosidad con la que se despliega la tecnología de nuestra era, el límite que divide la reflexión seria de la especulación arriesgada se vuelve difuso. Por lo que, a pesar de que algunas ideas transhumanistas rocen el ridículo por su intrepidez, tampoco parece prudente negarlas sin más, dado que a la luz de los avances ya existentes siempre permanece la duda de que quizás en algún momento de la historia de la humanidad esas conjeturas puedan volverse una realidad. Es desde este punto ciego contemporáneo de donde emanan los relatos sobre la inmortalidad, el traspaso de la consciencia de un individuo a un soporte digital o el aumento

ilimitado de las capacidades cognitivas. A su vez, quizás sea por esta razón que actualmente es una de las perspectivas más llamativas y más trabajadas en la filosofía actual.

Ahora bien, una de sus aristas más polémicas es la idea de "progreso" que suelen suponer gran parte de sus representantes, a la cual subyace la pretensión de conseguir un estadio post-humano superador del actual. Teniendo presente las críticas realizadas a dicha idea (p. ej. Parens, 1998; McKibben, 2003; Sandel, 2007), en esta ponencia expondré algunos problemas éticos y epistemológicos de la noción transhumanista de progreso a la luz de la crítica contemporánea al antropocentrismo (Singer, 2002 [1975]; Steiner, 2005; Schaeffer, 2007). Antes de ello, en la primera sección expondré algunas características generales del enfoque transhumanista.

1. Aspectos generales del transhumanismo

El transhumanismo es un fenómeno sumamente heterogéneo. Puede entenderse como un programa y una identidad (Harris, 2007, p. 38) o, incluso, como una ideología y un movimiento (Cady, 2011, p. 86). De hecho, a nivel teórico tampoco posee un punto de vista común sino que se compone de múltiples perspectivas de diversos orígenes filosóficos. En términos generales, y siguiendo al filósofo Antonio Diéguez, las dos modalidades del enfoque transhumanista son las siguientes:

1- Transhumanismo cultural (también denominado "post-humanismo"): enfoque derivado de la crítica post-estructuralista al ideal humanista realizada por autores como Foucault, Derrida y Deleuze, así como por corrientes de pensamiento como el feminismo, los estudios postcoloniales, los estudios culturales, el posmodernismo y el ecologismo radical (Diéguez, 2017, p. 42).

2- Transhumanismo tecnocientífico: sostiene que a partir de los avances tecnológicos se podrá dar lugar a un estadio superador de lo humano (Diéguez 2017, p. 44). Esta modalidad se subdivide, a su vez, en:

a) Transhumanismo centrado en la inteligencia artificial.

b) Transhumanismo centrado en la biología y la medicina.

En relación con el transhumanismo cultural, una de las principales representantes es Donna Haraway. Siguiendo la categorización de Diéguez, el pensamiento de Haraway se encuentra marcado por un enfoque feminista y neomarxista. A su vez, un rasgo fundamental de esta investigadora es que, más allá de que posee una sólida formación académica en ciencias (en

zoología, particularmente), es sumamente crítica con los abusos del discurso científico (Haraway, 1989), de allí que en sus textos se acerque al estilo de escritura post-moderno.

El camino desarrollado por los transhumanistas tecnocientíficos es bastante diferente. Respecto de la línea vinculada a la inteligencia artificial, algunos autores representativos son Marvin Minsky (1986, 2006), Ray Kurzweil (1990, 1999, 2005) o Hans Moravec (1988, 1999). En relación con la línea dedicada a la biología y la medicina, la disciplina que más ha estimulado el surgimiento de elucubraciones respecto de un futuro post-humano es la biología sintética (Diéguez, 2017, p. 112). Uno de los representantes más importantes de esta tendencia es Allen Buchanan (2008, 2009, 2011).

Aunque los dos tipos de transhumanismo, el cultural y el tecnocientífico, muestran ser bastante diferentes, comparten un propósito común: el desafío a los cimientos de la tradición humanista clásica. En palabras del filósofo Antonio Diéguez:

> Pese a las diferencias entre el transhumanismo cultural y el tecnocientífico, que han llevado a algunos intérpretes a considerarlos como opuestos en sus fines e intereses, subyace una idea común a ambos: la eliminación de las fronteras entre el ser humano y la máquina (y entre lo real y lo virtual) es considerada como una forma de liberación. La integración con la máquina, la superación de lo biológico (y lo corporal) en cuanto que factor limitante es el modo final en el que el ser humano puede trascender su condición miserable (…). Aferrarse a una condición humana biológica y culturalmente prefijada es un empeño absurdo. La genuina liberación política y espiritual ha de empezar por una liberación de dicha condición. (2017, p. 46)

Ahora bien, dentro de este objetivo común hay una distinción importante. Mientras el transhumanismo cultural pone el acento sobre todo en, por plantearlo en términos derrideanos, la *deconstrucción* de la herencia humanística, el transhumanismo tecnocientífico lo pone en la *reconstrucción*. Es decir, el énfasis de transhumanistas como Kurzweil o Buchanan está puesto en las potencialidades del biomejoramiento y/o en las de la inteligencia artificial para la superación del ya vetusto humano del pasado.

En la próxima sección introduciré algunos aspectos generales de la crítica filosófica al antropocentrismo para analizar algunos problemas tras la idea de "progreso" del enfoque transhumanista tecnocientífico.

2. El antropocentrismo subyacente a su noción de "progreso"

A diferencia de la visión no teleológica de la evolución por selección natural, en el discurso transhumanista tecnocientífico sí resulta lícito hablar de "más evolucionado" o "menos evolucionado", dado que en el propósito reconstructivo de este enfoque sí habría una meta prefijada: el estadio post-humano. La idea transhumanista tecnocientífica de "progreso" estaría determinada por la consecución del estadio post-humano superador y, al mismo tiempo, dicha finalidad sería la que determina cierto tipo de normatividad: por un lado, aquello que se adecúe al fin transhumanista será valorado positivamente, por otro lado, aquello que no esté de acuerdo con el fin prefijado será valorado negativamente y, por ello, considerado como un aspecto a descartar o eliminar.

Por ejemplo, lo post-humano en tanto pívot normativo que permite distinguir entre lo deseable y lo no deseable puede verse en la definición que Nick Bostrom hace del transhumanismo. Según él, consiste en *un modo de pensar sobre el futuro basado en la premisa de que la especie humana, en su forma actual, no representa el fin de nuestro desarrollo sino, más bien, un estadio temprano* (Bostrom, 2003). Ese "estadio temprano" supone, justamente, una trayectoria hacia una etapa superadora en la cual habrá algunos aspectos de la especie humana actual que serán conservados y otros que serán desechados.

Es justamente en este punto donde existen algunos problemas de orden ético y epistemológico relacionados con el fuerte componente antropocéntrico tras esta noción de "progreso". A grandes rasgos, por antropocentrismo comprendo aquí una perspectiva que supone una discontinuidad radical entre los seres humanos y el resto de los seres vivos (Schaeffer, 2007), que ha demostrado ser perjudicial no sólo para otros seres vivos sino, a largo plazo, para los mismos seres humanos (p. ej. Singer, 2002; Steiner, 2005). El paralelismo entre las dicotomías humano/post-humano y animal/humano realizado por el filósofo Michael Hauskeller, permite efectuar una caracterización sintética del problema. Según Hauskeller, en el transhumanismo:

> El humano es representado como el mejor animal (precisamente porque somos menos animal, o trans-animal), sólo en la medida en que el post-humano es representado como el mejor humano (porque es menos animal aún). Lo que el post-humano es en comparación con nosotros, los seres humanos lo somos en comparación con los animales no-humanos. Ellos son concebidos como pre-humanos (en el mismo sentido en que nosotros somos concebidos teleológicamente como pre-posthumanos). Como consecuencia, consideramos la búsqueda del bienestar animal como el contribuir a que se conviertan en algo que ya no sea animal. Lo que es bueno para el animal (sea no-humano o humano) es que desaparezca en tanto animal.

> La optimización del animal reside en su eliminación; el único animal bueno es un ex-animal. Esto es, en última instancia, lo que busca el mejoramiento animal. (Hauskeller, 2016, p. 103)

Cuando habla de *mejoramiento animal* (*animal enhancement*), Hauskeller se refiere a la tecnología aplicada a la mejora en la rentabilidad de la explotación de animales domésticos, es decir, en la modificación de estas especies con el fin de que sean más útiles a la hora de producirlos y consumirlos en masa.

De modo que, siguiendo al filósofo, tras el supuesto progreso que se dirige hacia el estadio post-humano superador, existe una escala gradada que va desde lo más a lo menos valorable. Según el punto de vista antropocéntrico, lo animal es menos valorable que lo humano; desde el punto de vista transhumanista, lo humano es menos valorable que lo post-humano. Antropocentrismo y transhumanismo coinciden en esta escala de valoración que es tanto ontológica como moral, dado que al tomar como referencia una meta que permite trazar la vía del progreso –lo post-humano-, aquello que está más alejado posee menos relevancia moral.

A su vez, de esta noción de progreso ontológica y ética, se desprende también un problema de tipo epistemológico. Nuevamente, la reflexión de Hauskeller resulta adecuada para visibilizar la cuestión:

> (…) no hay tal cosa como mejoramiento humano (*human enhancement*), entendido como un mejoramiento del humano en tanto humano, simplemente porque ser humano no es algo que se pueda hacer bien, mejor o peor. Los seres humanos podemos, por supuesto, ser mejores en muchos sentidos, dependiendo de qué queremos ser, pero no hay algo así como un humano que sea *per se* mejor, esto es, en tanto humano. De la misma manera, la idea de hacer mejores animales sólo tiene sentido en el contexto de un conjunto particular de propósitos. (Hauskeller, 2016, p. 104)

La noción misma de *human enhancement* supone la idea de un *telos* prefijado y, tal como lo explicita Hauskeller, un *telos* que se compone de un conjunto de propósitos vagamente planteados, velados detrás de un concepto englobador igualmente vago, y que generalmente se imponen como autoevidentes. Es decir, desde la idea de progreso transhumanista parece no quedar dudas de que las nuevas tecnologías del *enhancement*, a pesar de que las reflexiones sobre los fines que se buscan generalmente no vayan mucho más allá de una referencia mítica a lo "post-humano", llevarán a la humanidad hacia un mejor estadio.

El problema principal es, justamente, el fuerte componente antropocéntrico de esta idea, dado que a pesar de lo mucho que se ha investigado sobre las consecuencias negativas del antropocentrismo, el transhumanismo (o al menos algunas perspectivas transhumanistas)

muestra no sólo ser indiferente al problema, sino que parece conservar la visión antropocéntrica en el núcleo de su principio rector: lo post-humano. Es decir, en definitiva, el estadio post-humano deseado por el transhumanismo tecnocientífico muestra ser más una hiperbolización del antropocentrismo que la búsqueda de su superación.

Conclusiones

Habiendo desarrollado algunas características generales de la noción de progreso según el transhumanismo, así como también explicitado algunos de los aspectos problemáticos de la visión antropocéntrica que subyace a dicha noción, es posible arriesgar una hipótesis: en tanto en cuanto los enfoques transhumanistas posean en su núcleo una fuerte carga normativa según la cual lo animal es menos valioso que lo humano y que lo humano es menos valioso que lo post-humano, esta línea de investigación filosófica continuará acarreando en su seno teórico problemas de orden ético y epistemológico. Restará para próximos desarrollos ahondar en estos obstáculos, así como también proponer posibles soluciones.

Referencias bibliográficas

Bostrom, N. (2003). *Tranhumanism FAQ: A General Introduction*, version 2.1, www.nickbostrom.com

Buchanan, A. (2008). Enhancement and the ethics of development. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 18 (1), p 1-34.

Buchanan, A. (2009). Human nature and enhancement. *Bioethics* 23 (3), p. 141-150.

Buchanan, A. (2011). *Better than Human. The promise and Perils of Enhancing Ourselves*. Oxford University Press.

Cady, L. (2011). Religion and the Technowonderland of Transhumanism. En H. Tirosh-Samuelson & K. Mossman (Eds.), *Building better humans? Refocusing the debate on transhumanism*. Peter Lang.

Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo*. Herder.

Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Routledge.

Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton University Press.

Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of Transhumanism*. Palgrave Macmillan.

Kurzweil, R. (1990). *The Age of Intelligent Machines*. Cambridge, MIT Press, 1990.

Kurzweil, R. (1999). *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. Viking.

Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Viking.

McKibben, B. (2003). *Enough: Staying Human in an Engineered Age*. Henry Holt & Co.

Minsky, M. (2006). *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*. Simon & Schuster.

Minsky, M. (1986). *The Society of Mind*. Simon and Schuster.

Moravec, H. (1988). *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Harvard University Press.

Moravec, H. (1999). *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*. Oxford University Press.

More, M. (2013). The Philosophy of Transhumanism. En M. More & N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader*. Wiley-Blackwell.

Parens, E. (1998). Is better always good? The enhancement Project. En E. Parens (Ed.), *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implication* (págs. 1-28), Georgetown University Press.

Sandel, Michael. (2007). *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

Schaeffer, J.-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Singer, P. (2002 [1975]). *Animal Liberation*. New York, Harper Collins.

Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and Its Discontents*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Simposio

Umbrales de la belleza: recepción y producción de la estética en Argentina

Coordinado por Ricardo Ibarlucía (INEO-CIF-CONICET-UNSAM-CONICET)

El tema principal del presente Simposio versa sobre el análisis y la historia de las ideas estéticas en la Argentina. Cuando hablamos de ideas estéticas argentinas, no nos referimos a un núcleo de autores, temas o contenidos que definirían algo así como una estética nacional, sino al conjunto de la producciónn teórica que se ha llevado a cabo en la Argentina dentro de este campo. Esta producción ofrece una diversidad de abordajes que reconocen su pertenencia a la historia de la filosofía occidental, aun cuando en algunos casos reclamen para sí cierta exterioridad o peculiaridad indo o iberoamericanista.

Un estudio de estas características comprende la génesis y el desarrollo de las teorías y la reflexión sobre el arte en el campo de la filosofía y, más ampliamente, de la literatura de ideas, pero también los procesos de recepción, apropiación y reformulación de concepciones del arte procedentes de los grandes centros internacionales y el estudio de su propio objeto, es decir, la historicidad de las artes, de las prácticas artísticas y sus condiciones sociales. Cabe también considerar que la producción estética argentina no siempre ha tenido lugar en el ámbito estrictamente académico. Con frecuencia, las ideas estéticas se expresan bajo la forma del ensayo literario, la crítica de arte, la ficción, el periodismo y la actividad de los salones y otras asociaciones culturales. Por consiguiente a la historia de la estética corresponde, como contrapartida, una investigación que no se contenta con documentar la transmisión de teorías, sino que toma en cuenta la vida social de los conceptos (el gusto, la belleza, etc.) y su historia cultural.

En suma, el abordaje de la historia de la estética en la Argentina comprende un enfoque multidimensional e interdisciplinario que articula la historia de las ideas con la historia social y cultural.

Este simposio fue presentado originalmente con las contribuciones de Gisela Fabbian (INEO-CIF-CONICET-UNSAM-CONICET), Ricardo Ibarlucía (INEO-CIF-CONICET-UNSAM-CONICET), María Paula Viglione (IdIHCS-UNLP), María Sol Bidon-Chanal (INEO-CIF-CONICET-UNSAM-CONICET), Alejandro Marquinez (CIF), Yanina Benitez Ocampo (INEO-CIF-CONICET-UNSAM-CONICET), Facundo Bey (INEO-CIF-CONICET-UNSAM-CONICET-USAL), Renata Carla Finelli (UNC-UNSAM-CIF/CONICET), Daniel Omar Scheck (UNCo-IPEHCS-CONICET), Sergio Sánchez (UNC) y Mauro Sarquis (INEO -CIF-CONICET-UNSAM).

La fotografía como fuente de construcción de la historia de las ideas estéticas argentinas

Renata Carla Finelli (UNC-UNSAM-CIF/CONICET)

Resumen: El historiador del arte o el esteta analiza elementos que forman parte de la actividad humana. Utiliza y se apropia de fuentes de un momento histórico –materiales artísticos, literarios, pictóricos, entre otros– y, mediante un lenguaje específico, construye un discurso. Por lo general, toma como fuente de sus investigaciones a los objetos artísticos de las llamadas artes mayores, como la música, la arquitectura, la pintura o la escultura. Las vanguardias artísticas constituyen un desafío para la historia de las ideas estéticas ya que revolucionan los objetos de arte y las formas de comunicación con el público. En adelante, éstas se entienden como una pieza compacta –particular– que involucra diferentes formas de expresión artísticas y de difusión. Sin embargo, las vanguardias no sólo proponen programas teóricos distintos entre sí sino que cada una trae a la escena artística diferentes elementos y formas de acción. El constructivismo ruso, en particular, acompañado por un contexto histórico de modernización, impulsa a la fotografía al centro de la escena del arte –un elemento que históricamente había sido utilizado para retratar a las elites– y ésta comienza a ocupar un lugar preponderante en la cultura popular y también, en las discusiones sobre el nuevo arte. Esto deriva en una reconceptualización de la fotografía como un elemento artístico, documental y político a la vez.
Hoy en día, se pueden encontrar algunos estudios sobre historia de las artes o estética que toman a la fotografía como fuente de conocimiento. Sin embargo, en Argentina, la imagen fotográfica es considerada más una fuente de la antropología y la historia social que de la historia de las artes o de las ideas estéticas. En general, los estudios analizan la fotografía como fuente documental y no como fuente artística. La intención de esta ponencia es entonces, esbozar una revisión acerca de la utilización de la fotografía como fuente de estudio estético. La hipótesis principal sostiene que la fotografía podría enriquecer el estudio de las ideas estéticas en Argentina dada su naturaleza al límite entre lo artístico, lo documental y lo político.

La fotografía fue presentada en 1839 en Francia, en la Academia de Bellas Artes y ese mismo año arriba a la costa brasilera de la mano de Luis Compte. En 1843, *La gaceta mercantil: diario comercial, político y literario* publicó anuncios que dan cuenta de la presencia de daguerrotipos en nuestro país, propiedad de Gregorio Ibarra, librero y litógrafo (González, 2011). A partir de entonces, la fotografía se difundió en nuestro país, sobre todo, en el ámbito privado. A finales del siglo XIX, fue utilizada como herramienta para visibilizar los avances del Estado en una Argentina que comenzaba a desarrollarse con las "ideologías progresistas de la generación del 80" (González, 2011, 15). En 1920, aparecieron las primeras imágenes fotográficas en diarios *La prensa, La Nación, Crítica, la revista Caras y Caretas*, entre otros, debido a la influencia de los procesos migratorios (Gamarnik, 2018). De manera paralela, en los años veinte también comenzaron a tomar protagonismo los "procedimientos artísticos" (Facio,2009:45) y nacieron revistas especializadas en fotografía como *Correo Fotográfico Sudamericano* (1921), dirigida por

Alejandro C. Conte. En los años 30 llegó el impulso de las vanguardias con la obra de Horacio Coppola y Grete Stern, y entre los años 1960 y 1970, este impulso volvió a resignificarse en las obras performáticas del Instituto Di Tella donde la fotografía fue utilizada como una herramienta artística de archivo. En adelante, la fotografía se expandió notablemente, principalmente, luego de la dictadura cívico- militar, con la institucionalización académica de las primeras escuelas de fotografía con titulación nacional.

Esta resumida historia de la imagen fotográfica en la Argentina muestra el carácter versátil que tuvo la fotografía desde su llegada al Rio de la Plata hasta la actualidad. Pese a que la fotografía lleva más de 170 años a nuestro país, su estudio como fuente de información comenzó hace relativamente pocos años. Si bien, a fines de los años ochenta comenzó a ser foco de estudio formal como técnica de reproducción, en 1985 comenzó a ser utilizada como fuente de investigaciones en el Primer Encuentro Nacional de Investigadores de la Fotografía Antigua celebrado en la ciudad de Quilmes, Provincia de Buenos Aires. Ese mismo año también, se crearon el Centro de Investigaciones de la Fotografía Antigua en la Argentina "Dr. Julio F. Riobó" y el primer Museo Fotográfico del país.

El objetivo de la ponencia es indagar acerca de los modos en que fue y es estudiada la imagen fotografía en nuestro país. La principal hipótesis sostiene que los estudios más sobresalientes sobre imagen fotográfica han considerado su naturaleza documental y no así, su naturaleza artística. La fotografía ha sido y es material de estudio en investigaciones antropológicas, históricas, pedagógicas, comunicacionales y sociales y no así, de la estética filosófica. La ponencia busca marcar un vacío conceptual en Argentina en el estudio de la fotografía como fuente, se argumentará que su investigación desde la filosofía, especialmente, desde la estética, así como sus vinculaciones con el resto de las ramas artísticas y sus relaciones con el campo artístico nacional e internacional no ha sido realizada ni sistematizada. La ponencia busca fomentar la investigación filosófica sobre fotografía con el fin de enriquecer la historia de las ideas estéticas en Argentina.

1. Fotografía como objeto de estudio en Argentina

Las primeras investigaciones conocidas hasta el momento que tomaron a la fotografía como objeto de estudio fueron las del Centro de Investigaciones de la Fotografía Antigua en la Argentina (CIFAA). El CIFAA inició sus actividades luego de la dictadura cívico militar, en 1985 y estuvo integrado por Abel y Amadeo Alexander, Miguel Cuarterolo, Luis Figueroa, Vicente Gesualdo, Juan Gómez, Marcos López, Luis Príamo, entre otros. El principal interés del grupo fue

la conservación de las imágenes fotográficas, y la colección y divulgación del material fotográfico argentino. Entre las investigaciones más importantes de estos primeros años, se encuentran: "Manual de conservación y restauración de fotografías antiguas: sobre metales, vidrio, papel y materiales flexibles" publicado en 1986 o "La fotografía en Argentina. Su Historia y Evolución en el siglo XIX, 1840-1899", publicado el mismo año.

A partir de 1992 hasta la actualidad, este grupo de fotógrafos e investigadores realizó el Congreso de Historia de la Fotografía, de fama nacional e internacional con el objetivo de promover las investigaciones sobre fotografía argentina, principalmente, las relacionadas a la conservación, la museología y la historiografía. Entre las memorias del Congreso se encuentran trabajos como "Iconografía de guerra. Fotografías de la Triple Alianza 1865-1870" de Miguel Angel Cuarterolo de 1992; "La fotografía, un bien museológico. Proyecto de rescate en el Museo Mitre" por Lic. Gabriela Mirande Lamédica, del Tercer Congreso de Historia de la Fotografía de 1994 y "El Archivo fotográfico provincial de La Pampa", por Silvia Crochetti y Stella Maris Prado, de 1994, entre otros.

En 1995, Sara Facio realizó el primer estudio que conectó la fotografía argentina con el arte desde un punto de vista historiográfico. En *La fotografía en la Argentina desde 1840 hasta nuestros días*, la autora hace un repaso cronológico por los principales fotógrafos del ambiente artístico como Gregorio Ibarra, Adriana Lestido, Andy Goldstein, Horacio Coppola y Grete Stern. El libro fue publicado por la editorial La Azotea- Editorial Fotográfica, fundada por Facio y María Cristina Orive, en 1973, con el fin de promover los trabajos de reconocidos fotógrafos. Entre las primeras publicaciones de la editorial, se encuentran *Retratos y Autoretratos* (1973), *Humanario* (1976) y *Grete Stern* (1988), publicaciones de tipo "ensayo fotográfico" que expresan fotográficamente las miradas de los autores sobre un tema.

A partir del 2000, la fotografía comenzó a ser utilizada de manera más corriente en los trabajos de investigación académica, principalmente, en trabajos sociales, antropológicos o etnográficos. Entre estos, se destacan los estudios de Marta Penhos, Carlos Masotta, Alejandra Reyero y Mariana Giordano quienes han hecho un excelente trabajo de exploración relacionando las formas de representación fotográfica del indígena argentino a lo largo de los años con las diferentes concepciones o prejuicios que circulan alrededor de su imagen. En el estudio "Frente y perfil. Una indagación acerca de la fotografía en las prácticas antropológicas y criminológicas a fines de siglo XIX y principios del XX", publicado en 2005, de Marta Penhos la fotografía es tomada como punto de partida para el análisis antropológico, criminológico y social de nuestro país. En este excelente trabajo, Penhos analiza cómo las fotografías condesaban en elementos

fotográficos (indumentaria, temperamento, ambiente, entre otros) los preconceptos de la sociedad blanca.

Identidades en foco. Fotografía e investigación social, compilado por Mariana Giordano y Alejandra Reyero (2011), es un completo trabajo que reúne las investigaciones de autores de diferentes campos. Este interesante proyecto explica los fenómenos socioculturales a partir del análisis de imágenes fotográficas entendidas como el resultado de una construcción social. Los trabajos reflejan algunas líneas de investigación que se desarrollan desde 2003 en el Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (NEDIM)- IIGHI (CONICET/UNNE) proyecto que se encarga de analizar, documentar y difundir un archivo fotográfico del NEA constituido por fotografías históricas en diferentes soportes (placa de vidrio, negativos flexibles, postales, imágenes digitales). En el libro confluyen diversas investigaciones sobre la imagen desde la antropología, la comunicación o la sociología, de reconocidos investigadores del campo como Cristina Boixadós y Andrea Cuarterolo.

Actualmente, las investigaciones de Veronica Tell, Valeria González y Cora Gamarnik han tomado significancia en nuestro país por las articulaciones que las autoras realizan entre fotografía, cultura y sociedad. Cora Gamarnik, es una reconocida docente de la Universidad Nacional de Buenos Aires quien se interesa, sobre todo, por la utilización comunicacional y política de la imagen fotográfica. En uno de sus textos más leídos, "La fotografía como instrumento político en Argentina: análisis de tres momentos clave" (Gamarnik, 2010), por ejemplo, la autora analiza los usos de la fotografía oficial en Argentina en dos períodos particulares, uno peronista y en la dictadura militar. Verónica González, por otro lado, en "Fotografía en la Argentina 1840-2010" (González, 2011) si bien también se interesa en los usos de la imagen fotográfica, en este estudio en particular, establece una línea cronológica para comprender los procesos de cambio en la fotografía, mezclando elementos culturales, sociales e históricos con elementos de análisis de imagen. Verónica Tell (2017), historiadora del arte, por su parte, en su último libro, "El lado visible. Fotografía y progreso en la Argentina a fines del siglo XIX", analiza cómo se utilizó la fotografía para la construcción del relato de progreso y modernización argentina de aquellos años.

En estos trabajos la fotografía es utilizada como fuente de investigaciones antropológicas, históricas, políticas, comunicacionales o bien, desde estudios transdisciplinares. Muchas de estas investigaciones se basan en estudios filosóficos o toman como referentes a filósofos de la modernidad como Roland Barthes o Walter Benjamin, pero no reflexionan filosóficamente sobre la relación arte- fotografía en la Argentina, ni dan cuenta de los debates filosóficos que podría haber despertado la inserción de la fotografía en el mundo del arte de nuestro país.

Como señala Sara Facio (2009) a partir de la década del veinte se comienzan a ver en Argentina las primeras relaciones entre arte y fotografía. Este vínculo se hace visible en la revista *Correo Fotográfico Sudamericano* (1921), una de las primeras publicaciones exclusivas de fotografía del país, fundada con el objetivo de promover los trabajos de los fotógrafos profesionales y aficionados de la época. La revista fue diseñada como un foco de difusión de la fotografía y de las ideas estéticas internacionales, del mismo modo que la revista *Foto Magazine* (1927) –dependiente de la Sección Fotografía de la Sociedad Estímulo de Bellas Artes– que realizó el primer concurso de fotografía en 1927.

Es decir que en los años veinte, la fotografía ya había alcanzado popularidad en ciertos círculos de nuestro país, y comienzan a verse las primeras inserciones de la fotografía al mundo del arte, celebrándose, en 1930, el Primer Salón Internacional Anual de Fotografía. Sin embargo, como señala Facio, la fotografía de los años veinte y la de años posteriores aún se encontraba muy ligada a la pintura:

> Los retratos fotográficos estaban basados en las mismas pautas estéticas de los óleos. Tenían los mismos puntos de vista y modelos, idénticas poses y similares expresiones. El lenguaje de la fotografía, la diferencia de planos, el flou, el corte asimétrico, la visión aérea, el contraste de blancos y negros puros, las perfectas gamas de grises, el color transparente no existía (…)
> La manipulación artesanal en la Argentina tenía un solo fin: imitar a la pintura. (Facio, 2009, p. 46)

Es decir que la fotografía, siendo un medio mecánico o técnico de gran popularidad, intentaba ingresar al mundo del arte argentino –al mundo de la experimentación, la libertad y la expresión– imitando a la pintura, limitando sus propias posibilidades o bien, en otras palabras, ocultándose. ¿Qué pensaban los filósofos argentinos de este fenómeno de la fotografía? ¿Sobre qué reflexionaban? ¿Les interesaba la fotografía? ¿Cuáles eran sus preocupaciones estéticas?

Parecería que el ocultamiento que realizaba la fotografía argentina de los años veinte bajo las formas de la pintura se hubiese trasladado también a las reflexiones filosóficas. La fotografía parece estar ausente, oculta o, directamente, no haber existido para la filosofía argentina del siglo XIX y también, para la filosofía actual. Este gesto de invisibilización filosófica, este vacío conceptual de la fotografía en nuestra filosofía, lejos de significar un silenciamiento, devela un tipo de relación entre la fotografía y la filosofía aún sin explorarse. ¿Por qué la fotografía está oculta en las reflexiones de la filosofía argentina?

Como dimos cuenta por los diferentes estudios citados, en la Argentina se ha utilizado –y se utiliza– de diferentes modos la imagen fotográfica, es decir, que la fotografía tuvo una enorme

notoriedad desde su llegada, es ahora tarea de la filosofía indagar de qué manera estos usos estuvieron relacionados con las teorías del arte nacionales o internacionales con el objetivo de echar luz en la relación que tuvo –y tiene– la fotografía argentina con la filosofía y enriquecer, de esta manera, el estudio de las ideas estéticas de nuestro país.

Referencias bibliográficas

Facio, S. (2009). *La fotografía en la Argentina desde 1840 a nuestros días*. La Azotea Editorial Fotográfica.

Gamarnik, C. (2010). La fotografía como instrumento político en Argentina: análisis de tres momentos clave. *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.

Gamarnik, C. (2018). La fotografía en la revista Caras y Caretas en Argentina (1898-1939): innovaciones técnicas, profesionalización e imágenes de actualidad. *Estudios Ibero-Americanos,* 44 (1), 120-137.

Giordano, M. y Reyero, A. (2011). *Identidades en foco: fotografía e investigación social*. Universidad Nacional del Nordeste.

Gómez, J. (1986). *La fotografía en la Argentina. Su historia y su evolución en el siglo XIX, 1840-1899.* Abadía Editora.

González, V. (2011). *Fotografía en la Argentina: 1840-2010*. Fundación Alfonso y Luz Castillo.

Tell, V. (2017). *El lado visible. Fotografía y progreso en la Argentina a fines del siglo XIX*. UNSAM Edita.

Penhos, M. (2005). Frente y Perfil. Una indagación acerca de la fotografía en las prácticas antropológicas y criminológicas en Argentina a fines del siglo XIX y principio del XX. En *Arte y Antropología en la Argentina* (págs. 17-64). Fundación Espigas.

Riobó, F. (1986). *Manual de conservación y restauración de fotografías antiguas: sobre metales, vidrio, papel y materiales flexibles*. Centro de Investigaciones sobre la Fotografía Antigua en Argentina.

Arte y belleza en Juan Luis Guerrero

Alejandro Marquinez (CIF)

Resumen: El propósito de este trabajo es mostrar que, para Luis Juan Guerrero, ni en la antigüedad clásica ni en la época medieval hubo consideración alguna del hombre como creador de la obra artística y que, si bien –a partir del Renacimiento y, en especial, durante la modernidad filosófica– se instala un pensamiento reflexivo sobre la creación artística que llega a su término con las Lecciones sobre estética de Hegel, fundamentando la autonomía de la esfera estética y la funcionalidad del arte el ámbito de la cultura

Guerrero traza este desarrollo histórico en Qué es la belleza (1954). Comienza exponiendo la concepción presocrática del cosmos como totalidad ordenada, armónica y rítmica. Luego analiza el pensamiento platónico, reflexión consciente de la idea de lo bello, contraponiéndolo a la teoría del arte en Aristóteles. Con ellos queda establecida la brecha entre una ontología, en tanto teoría del ser, y una metafísica, en tanto teoría de la realidad última, dos posiciones acentuadas por Plotino.

Con las categorías de Vitruvio –especialmente, la simetría y la euritmia– se inicia el camino de conciliación entre la belleza y el arte. Dentro de la filosofía cristiana, Agustín hace descender la divina belleza neoplatónica a los ritmos de las apariencias sensibles y Tomás, además de considerar cierta orientación psicológica de la percepción de la belleza, establece la integridad, la proporción y el esplendor de la forma como requisitos de la belleza.

Durante el Renacimiento se pasa de las nociones de artesanía y artefacto a las de artista y obra de arte, haciendo posible que la modernidad conciba a la belleza como finalidad del obrar artístico humano y a su exhibición como fin último e inmanente. En adelante, los filósofos modernos tendrán la doble tarea de fundamentar racionalmente la estética: tanto la autonomía de su objeto propio cuanto su ordenación dentro de la cultura. Así, concretizando la universalidad de la belleza en su relación con la idea y convirtiendo la belleza y el arte en etapas de la verdad, momentos de una época juvenil de la humanidad, Hegel cerraría un ciclo que, en la segunda mitad del siglo XIX, desemboca en una nueva crisis.

Las reacciones contra el concepto normativo de belleza de la estética clásico-romántica se multiplican. Por un lado, el positivismo, con su realismo estético, plantea un nuevo divorcio entre la belleza y el arte, a la vez que introduce criterios que terminan negando la unidad del ámbito estético, sea por razones sistemáticas o por motivos históricos. Por el otro, las nuevas formas artísticas cuestionan la autonomía de la esfera estética, sobre el trasfondo de la "muerte del arte", reformulan el problema de su funcionalidad.

Es necesario que comencemos por dar cuenta del título de este trabajo, basado en la obra *Qué es la belleza (1954)* de Luis Juan Guerrero, ya que nuestro autor dice, expresamente, que "una Teoría del arte no es el propósito principal de esa obra" (Guerrero 1954: 40). Sin embargo, como intentaremos probar, a lo largo de todo el recorrido que hace Guerrero de la tradición filosófica occidental , las relaciones, vínculos e implicancias entre la belleza y el arte son señaladas en forma reiterada y ello no por cuestiones accidentales o circunstanciales sino por razones propias del desarrollo temático en torno a la estética como disciplina filosófica.

El otro propósito de esta disertación es mostrar que, para nuestro filósofo, ni en la antigüedad clásica ni en la época medieval hubo consideración alguna del hombre como creador de la obra artística y que recién a partir del Renacimiento y, en especial, durante la modernidad

filosófica, se instala un pensamiento reflexivo sobre la creación artística –cuyo punto culminante son las *Lecciones sobre Estética (1820-1829)* de Hegel– que da la fundamentación definitiva de la autonomía de la esfera estética y de la funcionalidad del arte en el ámbito de la cultura.

Lo que suscita aquel recorrido histórico propuesto por Guerrero es la frase, atribuida a Platón, que la belleza es el esplendor de la verdad. La belleza no en tanto claridad conceptual producto de un análisis racional sino, como interpreta, foco resplandeciente que brilla, refulge y alumbra el Ser (Guerrero 1954:7 -8). Ahora bien, este punto de partida es retomado y precisado en el epílogo cuando caracteriza a la belleza como "un horizonte trascendental que abarca todos los dominios de la historia universal en tanto principio de constitución formal de toda obra de arte" (Guerrero 1954:69). Horizonte trascendental que "expresa las condiciones de posibilidad de la constitución de una obra de arte (Guerrero 1954:70) pero integrada con los otros momentos constituyentes de esa misma obra de arte" (Guerrero 1954:71).

Es, por consiguiente un indicador descriptivo que no busca convertir ese esplendor estético en claridad conceptual.

La belleza habrá devenido, entonces, belleza **artística**, y el esplendor del Ser, en el esplendor del Ser **puesto en obra** (Guerrero 1954:72).

Con estas dos determinaciones pone de manifiesto la relación entre la belleza y el arte.

Por otro lado, que ese recorrido tenga que ser filosófico y no de otra índole, proviene del hecho que la verdad, ese des-ocultamiento del Ser, se realiza, en los orígenes del pensamiento griego, a través de la filosofía (Guerrero 1954:8) . De esta manera, sostiene Guerrero, la historia del arte occidental, al comprender los cambios esenciales en la verdad, que forman la historia del Ser, los hace corresponder con los cambios en la concepción de la belleza (Guerrero 1954:67) .Tenemos así una tríada integrada por el Ser, la Verdad y la Belleza.

Aun cuando los filósofos –así llamados– "presocráticos" no han tenido una reflexión consciente del fenómeno estético en cuanto tal, no obstante, por cuanto indagaron el *arkhé* del Todo, Guerrero encuentra un atisbo estético en sus formulaciones explicativas sobre la conciliación de lo divergente expresado por el orden, el ritmo y la armonía del Cosmos (Guerrero 1954:15). El cosmos, en su coherencia y regularidad, detrás de su diversidad y sus oposiciones aparentes, oculta un soporte que le da permanencia y consistencia como totalidad. La belleza se manifiesta, pues, como una cualidad del Cosmos.

La contribución fundamental, afirma Guerrero, proviene de los pitagóricos, los primeros entre los presocráticos, que, por su concepción músico-matemática del Universo, piensan "el

alma humana, no ya como mero órgano de conocimiento sino como una caja de resonancia de los acordes cósmicos" (Guerrero 1954:20).

De esta manera, establecen cierta correspondencia entre la disposición bella del mundo y el alma humana.

Obviamente –y Guerrero mismo lo admite– son "esbozos arcaicos que sólo adquieren relieve con la reflexión consciente de Platón y Aristóteles" pero no deja de considerarla una estética cosmológica arcaica (Guerrero 1954:21)

Así, en los tres momentos de la reflexión estética de Platón que analiza, sólo en su vejez, recuperando su filiación pitagórica, hace de Pitágoras el iniciador de la aplicación del cálculo en los oficios y actividades humanas. Esta contemplación de la medida y armonía cósmica posibilita que el arte aplique esos principios al quehacer humano, diferenciándolo, a su vez, del comportamiento azaroso (Guerrero 1954:24) .

Así encontramos una teoría estética conciliatoria del arte con la belleza (Guerrero 1954:24).

Pero es una conciliación tardía, señala Guerrero, porque Platón llega a ella, después de una primera etapa, la de los diálogos juveniles, en la que une la reflexión sobre la belleza con el entusiasmo amoroso –pero sin referencia alguna a cuestiones de carácter artístico– y de la época de su madurez, donde cuestiona el arte por su negativa influencia pedagógica y política en la comunidad humana (Guerrero 1954:24).

Estas fluctuaciones de Platón, en cuanto a los vínculos entre la belleza y el arte, se profundizan con las investigaciones de Aristóteles, "más próximas a una demarcación conceptual de las cuestiones y a un análisis teórico riguroso de las cosas mismas" (Guerrero 1954:25). Surgen de esta manera dos direcciones diferentes del pensamiento estético: una Teoría de la Belleza, propia del platonismo, y una Teoría del Arte, propia del aristotelismo (Guerrero 1954:24). Esto es, una Metafísica o Teoría de la realidad última y del destino humano, la platónica, y una Ontología del Ser operativo, de las distintas posibilidades de la producción artística, la aristotélica (Guerrero 1954:28).

Queda establecido así un abismo insalvable entre la "interioridad" y la "exterioridad" (Guerrero 1954:29) así como entre la capacidad humana de producir objetos, el arte, y la disposición amorosa del alma que le revela al hombre su destino, que genera la belleza (Guerrero 1954:31).

La reflexión estética de los griegos, sostiene Guerrero, surge alrededor de estos dos focos, diferentes y parcialmente divergentes: el arte y la belleza (Guerrero 1954:30).

Esta problemática de la antigüedad clásica lleva a Guerrero preguntarse si es posible rescatar, dentro de la moderna concepción operocéntrica de la obra de arte, la noción de belleza de alguna manera, un camino intermedio entre la teoría platónica de la belleza –posteriormente acentuada por Plotino– y la teoría aristotélica del arte (Guerrero 1954:33).

Y responde afirmativamente a este planteo señalando cuatro instancias en la historia de la filosofía en las cuales hubo un empalme entre la belleza y el arte: en la concepción pitagórico-platónica de un arte imitativo que expone los ritmos eternos de Cosmos (Guerrero 1954:34) , en la prioridad que Vitruvio, el célebre arquitecto romano, le otorga a la simetría y a la euritmia (Guerrero 1954:35), en el orden y la belleza que, provenientes de Dios, descienden hasta los ritmos de las apariencias sensibles, según San Agustín (Guerrero 1954:36) y, por último, en el esplendor de lo inteligible a través de la materia sensible, que, para Santo Tomás, resplandece a la luz de una forma sustancial (Guerrero 1954:40).

Ahora bien, durante la antigüedad grecorromana y la época medieval, la obra fue considerada o bien el producto de la aplicación de cierta técnica puesta al servicio de las necesidades materiales del hombre o bien la manifestación sensible de la cual emanan los vestigios de la suprema belleza divina. Y el ejecutor, por su parte, en el artesano hábil para la fabricación de artefactos útiles, o bien en el artista que, inspirado por el arrebato entusiasta proveniente de lo divino, lo celebra en su poder y perfección, o bien en el imitador que reproduce indirectamente la belleza ya existente en la Naturaleza.

Pero, a partir del Renacimiento, se quiebra esta tradición greco-cristiana, contemplativa y unitaria de la belleza (Guerrero 1954:42) y surgen dos direcciones decisivas: por un lado, la autonomía del arte, al otorgársele la dignidad propia y el valor último (Guerrero 1954:40) que le permiten convertir al mero artefacto en obra de arte y, por el otro, "la dignificación del artista, dotado de iniciativa personal y capacidad reflexiva" (Guerrero 1954:41).

Esta noción moderna de estilo operativo logra superar el divorcio entre arte y belleza, en tanto la belleza entra a formar parte del dominio del arte (Guerrero 1954:43). Pero al hacerlo transforma la belleza artística clásica tanto en "norma generadora de la producción de obras" –esto es, mediante la imitación de los grandes artistas para llegar a la representación de la belleza en sí– cuanto en criterio normativo para la apreciación estética –es decir, considerando al arte greco-romano no sólo motivo de ingenua admiración sino como paradigma y medida de todos los valores (Guerrero 1954:46).

Surge así una doble tarea para la fundamentación de esta nueva estética. Y son los filósofos modernos los que buscan elaborar teóricamente este ideal clásico así proclamado (Guerrero

1954:49). En efecto, dice Guerrero, sólo el Romanticismo llega a una completa determinación de la belleza (Guerrero 1954:52).

En la conformación del ideal de la belleza artística del clasicismo moderno participan artistas, historiadores y críticos del arte. Sin embargo, el primer aporte para esta solución final, lo ofrece Kant al plantear que la belleza es inconcebible para el entendimiento así como está sustraída al ejercicio de la voluntad práctica (Guerrero 1954:52), pues resulta de la satisfacción desinteresada del juicio del gusto en su universalidad subjetiva (Guerrero 1954:53). De donde lo que "para el entendimiento y para la voluntad está diferenciado, es decir, lo sensible de lo inteligible y lo objetivo de lo subjetivo, en el dominio estético se une." (Guerrero 1954:51)

Esta manera de plantear la cuestión estética culmina con Hegel quien justificando, por un lado, la doctrina de Schiller sobre la libertad estética y, por el otro, la necesidad inconsciente que, afirma Schelling, existe en toda creación artística, termina por consagrar el platonismo estético al sostener la universalidad de la belleza, su determinación por notas de contenido espiritual así como la unificación de verdad, bondad y belleza (Guerrero 1954:50).

De las tres formas que tiene el Espíritu Absoluto, es la intuición la que constituye el ámbito del Arte. En este momento de la belleza "la Idea misma se exhibe a través de articulaciones y configuraciones en un ente particular, de acuerdo con una legalidad y necesidad rigurosas" (Guerrero 1954:54) que no debe aparecer "en cuanto tal sino escondida tras la apariencia de una disposición accidental". Así resulta que el objeto bello se presenta enteramente libre, liberado de los condicionamientos fácticos y materiales de la realidad, y el sujeto contemplador de la atemporalidad de la Idea, liberado de las ataduras y demandas de la vida cotidiana.

Ahora bien, prosigue Guerrero, en el sistema hegeliano, sólo la Idea en sí misma es la verdad; la belleza, en cambio, su manifestación sensible, su apariencia externa. Por lo cual cuando la Idea llega a su término, cuando finaliza su realización, "ya no necesita vestirse de apariencia sensible, no necesita presentarse como belleza sino como pura verdad" (Guerrero 1954:56), o dicho de otro modo: la verdad filosófica, al absorberla, la anula (Guerrero 1954:58).

De todo ello resulta que "la autonomía de la belleza y del arte se pierde en una heteronomía que las convierte en etapas de la verdad"(Guerrero 1954:56).

Por otro lado, el arte griego –paradigma y modelo de las normas del Clasicismo– corresponde a una época juvenil de la humanidad, época más simple y limitada, que el desarrollo de la civilización, en su estadío moderno, más complejo y enriquecido en su diversidad, ha

dejado atrás como una manifestación del pasado. El sistema hegeliano, al cerrar ese ciclo histórico, decreta así la muerte del arte.

Guerrero dedica algunas páginas finales a la explicitación de la crisis del Clasicismo a partir del siglo XIX con el surgimiento de la reacción anti-clásica y el realismo estético (Guerrero 1954:56-60) que desencadenan un nuevo divorcio entre la belleza y el arte (Guerrero 1954:60-63). En esa reseña señala la aparición de dos corrientes diferentes, aunque ambas contrarias a las formulaciones teóricas del Clasicismo, una orientación formalista y otra centrada en las cualidades axiológicas materiales (Guerrero 1954:63-65). Pero ninguna de ellas logra restaurar la relación de la belleza con el arte.

No obstante ello, en el epílogo aporta dos direcciones para el estudio del fenómeno estético: la una, consiste en evitar que la belleza artística tanto quede reducida a un análisis del gusto clásico como al análisis de factores formales de la obra (Guerrero 1954:67) y considerar, en cambio, que la obra de arte, por cuanto siempre expone un mundo, "no nos cierre todos nuestros resortes de acogimiento de otras expresiones artísticas" (Guerrero 1954:68). La otra, propone "una concepción formal-trascendental de la belleza que abarque todos los dominios de la historia universal" (Guerrero 1954:69) pero sin "cubrir de una manera unilateral las múltiples manifestaciones de aquella historia universal a un aspecto formal" de la obra de arte. Es decir, integrada con los otros momentos constituyentes de la obra de arte. De esta forma, y "bajo tales condiciones, podrá caber el arte de todas las épocas y de todos los rincones en la sentencia de Platón, que, adaptada, sería: "la belleza artística es el esplendor del Ser puesto en obra" (Guerrero 1954:72).

Este estudio minucioso de Guerrero, al reflexionar sobre la belleza en el ámbito de la creación artística, nos deja algunas cuestiones filosóficas por resolver: en primer lugar, si no "belleza", cómo habremos de llamar a la manifestación del orden, armonía, equilibrio y regularidad –que tanto han cautivado a los hombres de todos los tiempos– del cosmos, en general, y de la Naturaleza, en particular. Y, en segundo lugar, cómo caracterizaremos la conmoción que origina el deleite de las formas y figuras humanas en su manifestación. Ni una ni otra son obras artísticas y, sin embargo, irradian un esplendor de verdad tan intenso y profundo como el del arte.

Referencias bibliográficas

Guerrero, J.L. (1954). *Qué es la belleza*. Columba.

XIX
Congreso
Nacional
de Filosofía

Mesas temáticas

Mesa temática

Althusser, Lacan y Badiou. A propósito del concepto de "causalidad estructural"

Coordinada por Daniela Danelinck (UBA-CONICET)

El problema de la "causa" atraviesa toda la historia de la filosofía. Haciendo un corte en el período moderno, desde Spinoza y su sustancia "causa sui", pasando por sus críticos ilustrados, y por el idealismo alemán, la noción de causalidad trajo aparejada el problema de la libertad y de la posibilidad del actuar libre de un sujeto. La aparente contradicción entre necesidad y libertad, causa mecánica o causa final, atraviesa subrepticiamente los debates teóricos en torno a la relación entre el sujeto político y la historia como ciencia.

Este problema, relegado al ámbito de una metafísica devaluada en el siglo XIX y XX, retorna con fuerza en la década del 60 vía los pensamientos de autores como Jacques Lacan, Althusser y su joven discípulo, Alain Badiou. En 1965 Althusser introdujo el concepto de "causalidad estructural" para teorizar un régimen causal novedoso que resultaba de su lectura estructuralista de El capital de Marx. Sostuvo entonces que la articulación de las prácticas sociales en tanto instancias del todo social se realiza a través de dicho concepto, según el cual el todo articulado es producido por una causa ausente que aparece a través de sus efectos. El materialismo dialéctico sería para Althusser la teoría que piensa dicha causalidad y su estatus teórico dependerá de la posibilidad de representación de la función determinante y la articulación de las prácticas. La causalidad estructural fue además uno de los ejes temáticos principales de la emblemática revista Cahiers pour l'Analyse, donde las teorías de Althusser y de Lacan confluyeron del modo más directo.

La idea de "causa ausente" había sido formulada por Lacan. Esta concepción de la causalidad suponía que no se requiere de una esencia exterior para la explicación de la relación entre la estructura y los efectos, ni tampoco una exterioridad de los efectos respecto a las estructuras. Se trata más bien de una presencia de la estructura en los efectos en tanto que inmanente a ellos.

Pensamos que este debate no sólo aportó nuevas perspectivas sino que revitalizó un problema que la filosofía parecía haber olvidado. Sobre este gesto intentaremos ser consecuentes y retomar los ejes del debate en su contexto político singular así como intentaremos dar algunos pasos para mantener vigente el debate, el cual consideramos no está agotado, y cuya necesidad hoy nos resulta importante.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Rocío Stefanazzi Kondolf (UBA), Juan Cerdeiras (UBA) y Daniela Danelinck (UBA-CONICET).

El uso de la matemática en *El recomienzo del materialismo dialéctico* de Alain Badiou

Rocío Stefanazzi Kondolf (UBA)

Resumen: En este trabajo se hace una lectura del uso de la matemática en *El recomienzo del materialismo dialéctico* (RDM) de Alain Badiou en dos sentidos que aparecen en dicho texto: uno epistemológico y otro ontológico. El primero aparece con la teoría de conjuntos como "protocolos de donación" y el segundo con la teoría de las "multiplicidades puras". Para la lectura del uso epistemológico recurrimos a *El concepto de modelo* (CM) y la concepción de la matemática como ciencia que allí aparece. Para la lectura del uso ontológico nos remitimos a *El ser y el acontecimiento* (SyA) y la tesis de la matemática como ontología. De esta manera leemos la interrelación que hay en el RDM entre las nociones de materialismo histórico (ciencia de la historia) y materialismo dialéctico, y el lugar que la economía ocupa en el todo social. Finalmente reflexionamos sobre cómo la causalidad estructural que aparece en RDM puede ser leída como causalidad retroactiva a partir de ambos textos (CM y SyA).

Es sabido que para la tradición marxista, la economía, la historia y la filosofía han sido disciplinas centrales. En el esquema del todo social que Alain Badiou construye a partir de la lectura de Louis Althusser, el "materialismo histórico" (MH) es la ciencia de la historia y el "materialismo dialéctico" (MD) la ciencia de la cientificidad de las ciencias. La economía aparece como la disciplina a través de la cual Marx en *El Capital* "funda" la cientificidad del materialismo histórico y de este modo, aparece la distinción con el materialismo dialéctico. Pero historia y economía no sólo refieren a disciplinas científicas sino también a las prácticas sociales. La novedad de la reflexión de Badiou reside en sumar a la dupla científica central del marxismo, "economía-historia", la matemática.

El marxismo de Althusser le otorgó al concepto de causalidad estructural una centralidad para la comprensión del todo social, idea que es retomada por su joven discípulo Alain Badiou en *El recomienzo del materialismo dialéctico* (RMD). Dicho concepto aparece de forma explícita en un orden epistemológico y, de forma menos explícita, en un orden ontológico. La causalidad estructural es la reflexión acerca de la ciencia en contraposición a la teoría del discurso que piensa la ideología. La centralidad de dicho concepto se debe a que, para Badiou, éste dirime la relación materialismo histórico-materialismo dialéctico en un contexto de álgido debate marxista entorno a estas dos nociones.

La mirada epistemológica se observa en la reflexión sobre la ciencia y su relación con la ideología. Badiou nos advierte que su texto sólo puede reducirse a la reflexión en el campo del materialismo dialéctico ya que la propia distinción MH-MD es interna a aquel. El MD sólo puede producir el discurso epistemológico a partir de conocimientos históricos de la ciencia. En este sentido, el MH no es sólo una ciencia pensada por el MD sino que aporta la dimensión histórica propia de un análisis epistemológico marxista. Los relatos de la ciencia aparecen en el MD a modo de una inmanencia ausente. Es decir, el discurso epistemológico nunca podrá dar cuenta del discurso científico más que en su ausencia, ya que es irreductible.

En ese marco aparece la reflexión acerca de la matemática. Para que el discurso del materialismo dialéctico no sea auto-fundante Badiou recurre a la matemática como ciencia que aporta "protocolos de donación", a modo de herramientas formales para otras disciplinas. Pero aquí también se observa un punto de vista ontológico con el uso de la teoría de conjuntos como teoría de los "múltiples puros" que nos permite pensar la historia y la economía en tanto prácticas sociales e imaginaciones ontológicas del todo social. La matemática como teoría de los múltiples puros posibilita una imaginación formal del espacio de la estructura del todo social.

En este trabajo hacemos una lectura de los usos de la matemática en el texto en cuestión a partir de dos dimensiones, la epistemológica y la ontológica, que posteriormente configurarán dos momentos de la obra de Alain Badiou. Aquella marcada por *El concepto de modelo* (CM) y la reflexión sobre la matemática como ciencia; y la que concibe a ésta como la ontología, con su máxima expresión en *El ser y el acontecimiento* (SyA). Entonces, en primer lugar, expondremos la concepción de la matemática como "protocolos de donación de las multiplicidades puras". En segundo lugar, el uso epistemológico en relación a algunas ideas que aparecen en CM. En tercer lugar, la lectura ontológica a través de las ideas de estructura y metaestructura que aparece en SyA. Finalmente, una breve reflexión-comparación sobre la causalidad estructural en ambos usos.

1. La matemática como protocolos de donación de las multiplicidades puras

Como anticipamos la teoría de conjuntos, según Badiou, sirve al materialismo dialéctico a modo de "protocolos de 'donación' de las multiplicidades puras sobre las que las estructuras son construidas" (Badiou, 1969, p. 31). Cuando pensamos las instancias del "todo social", Badiou nos propone imaginarnos "lugares" a ser llenados a través de funciones de asignación y mediante los cuales dichas instancias se articulan. Es así que los conceptos del materialismo dialéctico son definidos de la siguiente manera:

- **Coyuntura:** "Es un sistema de 'lugares' donde las instancias vienen a articularse unas sobre otras."
- **Práctica Dominante:** Distribuidor de lugares. Definidor de funciones.[1]
- **Práctica Determinante:** Asignación del lugar dominante a una instancia determinada.

Entonces, si pensamos la asignación de prácticas, a través de otras prácticas, a lugares (vacíos) en un conjunto al que llamaremos L, que supongamos que representa el todo social en términos de funciones, tenemos que la función que le asigna el lugar a otra función es su instancia representativa. Tenemos, a su vez, un subconjunto de prácticas -funciones- que se denomina H y se trata de las *prácticas históricamente representables*. Para ser históricamente representable las funciones del conjunto conformado por dichas prácticas tendrán que estar puestas en relación con todas las prácticas existentes y cumplir la condición de tener lugares asignados por la dominante y por la determinante.

En resumen, tendríamos un conjunto de lugares a ocupar y otro conjunto de prácticas (en tanto instancias) entendidas como funciones que asignan los lugares a otras prácticas. Por otro lado, un subconjunto de prácticas que constituiría el conjunto de lo históricamente representable en la medida que cumple con la condición de tener un lugar atribuido por la dominante (que variará de acuerdo a la coyuntura)[2] y la determinante que será una función invariante.

El problema del materialismo dialéctico residiría entonces en que la determinante –la economía- sería una función –en tanto práctica que se constituye como instancia en su representación dentro del todo social- y a su vez a esa misma función se le aplicaría la función determinante en tanto invariante histórica. Es decir, que la economía es función (y determina un conjunto) y elemento a la vez.

2. El uso epistemológico

Como anticipamos, para Badiou el discurso epistemológico no puede dar cuenta de las ciencias ya que suponer esto sería reducir la ciencia a otro discurso. La tarea de la epistemología

[1] Una función es una relación entre dos conjuntos en la que a cada valor de uno de ellos (dominio) se le asigna un valor del otro (imagen). Para que la relación entre dichos conjuntos sea una función tiene que cumplir dos condiciones: a) existencia: todo elemento del dominio tiene que estar asociado a un elemento del conjunto imagen. b) unicidad: para cada elemento del dominio hay una y sólo una imagen.

[2] La distinción entre dominante y determinante posibilita que funcione la idea althusseriana de "la economía es determinante en última instancia" sin caer en determinismo, ya que el hecho de que la economía determine en última instancia, no significa que domine. Por ende, en distintos momentos históricos puede dominar la práctica religiosa, la política, la científica, etc.

es pensar las condiciones de cientificidad de las ciencias a partir de los discursos científicos mismos, de los relatos históricos, y no de manera abstracta. Si así no fuera, se reduciría el discurso científico al discurso ideológico. La epistemología es, entonces, la "teoría de la historia de lo teórico".

"Fiel" a su marxismo, Badiou concibe a la ciencia como un "proceso de transformación" y como una "práctica productora de conocimientos cuyos medios de producción son los conceptos". A su vez, nos dice que se trata de un "discurso demostrativo". Con esto hace una apuesta por una concepción axiomática de la ciencia que se ancla en la lingüística, gesto propio del estructuralismo que el filósofo "profesaba" en ese entonces.

El discurso demostrativo organiza la sucesión de los conceptos de manera vertical. Es decir, estructura la teoría a partir de establecer términos primitivos y conceptos que se producen a partir de la transformación de los primeros. En la estructura de la organización de los conceptos tenemos, entonces, un conjunto sincrónico que "contiene" el sistema de conceptos y las formas de organización del despliegue del discurso. Estas últimas refieren a la a las formas de sucesión diacrónicas que presentan al conjunto sincrónico.

La pregunta que aquí surge es: ¿cómo pensamos esta concepción de la axiomática y la exposición del apartado anterior acerca del uso de los conceptos de función y conjunto para dar cuenta de las herramientas formales con las que el MD reflexionaría sobre el MH? Y más precisamente, ¿Por qué esto no constituiría un uso ideológico de la noción de modelo criticada por Badiou un año después? Para responder a esto, nos adentraremos en la exposición de algunas ideas centrales de CM.

En este libro, Badiou discute principalmente con dos de los representantes de la epistemología positivista: Carnap y Quine. Nos dice que tanto el fisicalismo de Carnap como el formalismo de Quine no son más que expresión de la misma operación ideológica: la diferenciación de la realidad empírica y la forma teórica y su posterior correlación a través de la idea de modelo. Mientras que Carnap defiende una concepción empirista con énfasis en la idea de *reducción* de la ciencia a un lenguaje fisicalista, para Quine "'ser es ser valor de una variable', lo empírico es un momento de lo formal" (Badiou, 2009, p. 41).

En la discusión con la teoría de modelos planteada por epistemología clásica, critica la distinción entre semántica y sintaxis que aquella establece. Porque a partir de ella, lo que hacen es: "pensar la ciencia en general según una diferencia (sintaxis/semántica) que no es ella misma más que una recaída ideológica de una diferencia regional intramatemática (entre aritmética recursiva y teoría de conjuntos)." (Badiou, 2009, p. 110). Es decir, la *diferencia regional*

intramatemática semántica/sintaxis, es extrapolada a la relación entre "las ciencias fácticas" y las "ciencias formales". Por ende, para Badiou, el problema no estaría dado por la conceptualización semántica/sintaxis al interior de la propia matemática sino por la extrapolación de esa distinción al vínculo entre la matemática y las demás ciencias, lo que produce la diferencia empírico-formal del positivismo lógico.

Antes de adentrarse en la crítica a la epistemología positivista, el filósofo francés había indica algunos usos del concepto de modelo que no estaban en discusión. Aquellos que remiten al uso técnico en la práctica científica misma que pueden ser objetos escriturales (modelos cosmológicos) o montajes materiales. Estos últimos presentan procesos no espaciales como espaciales (grafos, diagramas, etc.); transfieren materialidad escritural a otras regiones (presentar una conectiva lógica como circuito eléctrico); o imitan comportamientos (autómatas). No son estos usos que aparecen en la práctica y la experimentación científica por la intrincación entre disciplinas, los que están en discusión. La ciencia no fija estos modelos como fijos e ideales sino que son los teóricos de las epistemologías cuestionadas quienes llevan a cabo esa operación. A través del discurso matemático establecen los modos ideales de hacer ciencia y la convierten, de manera normativa, en una actividad productora de modelos.

Por último aparece ya no la noción ideológica ni el concepto científico-matemático de modelo sino la categoría filosófica, producto de la reflexión crítica del materialismo dialéctico (en contraposición a la epistemología positivista lógica). Aquí modelo es el sistema formal en tanto dispositivo experimental. No se trata de una forma ideal sino de una experimentación científica anclada en la materialidad de la escritura. En este sentido, aparece asociado a una noción de causalidad: "la categoría de modelo designará de este modo la causalidad retroactiva del formalismo sobre su propia historia científica, historia conjunta de un objeto y de un uso." (Badiou, 2009, p.124)

De este modo, podemos pensar que el uso epistemológico de la matemática que aparece en *El recomienzo del materialismo dialéctico* no se trata de un formalismo matemático que se llena de contenido empírico con la ciencia histórica. Se trata más bien de un uso del formalismo cuya materialidad escritural posibilita la conceptualización de la dimensión formal misma del materialismo dialéctico. Lo cual nos lleva a pensar en el segundo aspecto del uso de la matemática, como "teoría de los múltiples puros".

3. El uso ontológico

En este apartado, leemos lo propuesto en RMD "a la luz" de SyA.[3]. La matemática como teoría de los múltiples puros es una idea que Badiou desarrollará recién 20 años después de la escritura del RMD. Quizás la enfatización de la reflexión sobre la materialidad de la matemática llevó a la concepción que aparece en SyA donde la teoría de conjuntos ya no es considerada un protocolo de donación, sino como la teoría matemática de lo múltiple puro, como la ontología. Aquí el ser no es uno sino múltiple, un múltiple de múltiples que remiten en última instancia al conjunto vacío. El ser es múltiple ya que se presenta de esta manera, mientras que el ser en tanto uno es un efecto de la cuenta-por-uno.

Si leemos el lugar que ocupa la economía en tanto práctica y en tanto instancia en RDM, según las meditaciones 7 y 8 de SyA, podríamos pensar a la economía como una situación –estructura- y al todo social en la que se representa como un estado de situación –metaestructura-. Aquí se hace necesario aclarar una distinción de la teoría de conjuntos: la diferencia entre los conceptos de *pertenencia* e *inclusión*. *Pertenecer* significa ser un elemento de un conjunto mientras que *estar incluido* significa ser un subconjunto de un conjunto. Según *el teorema del punto de exceso* propuesto por Badiou (que en teoría de conjuntos es la aplicación de la operación potencia a un conjunto), tenemos que la cantidad de posibles subconjuntos de un conjunto siempre es mayor a los elementos de dicho conjunto. Por consiguiente, y dado que la metaestructura es la cuenta-por-uno de la estructura, tenemos que la metaestructura contiene como elementos aquellos conjuntos que son subconjuntos de la estructura. Esto nos permite clasificar a los elementos o términos de los conjuntos –desde un punto de vista ontológico- en tres tipos: como normalidad, como excrecencia y como singularidad. Tenemos excrecencia cuando el término es representado en la metaestructura –todo social- pero no es presentado. En el caso de la causalidad estructural definida como la eficacia de la determinante, tenemos que la economía no aparecería presentada en tanto determinante en el todo social sino sólo representada. Sólo aparecería presentada en tanto una práctica social más, pero no como instancia determinante.

De este modo, el materialismo dialéctico utilizaría la teoría de conjuntos como la ontología subyacente de una ontología social en la cual la historia se desenvuelve a partir de la determinación en última instancia de la estructura económica que no por ello será dominante en todas las coyunturas.

---

[3] Seguimos la lectura de Gonzalo Barciela en "Sobre parricidios y fidelidades. Ernesto Laclau y Alain Badiou, lectores de Althusser."

4. La causalidad estructural

Para finalizar, hacemos una breve comparación entre las nociones de causalidad que aparecen en CM y SyA y su relación con la noción de causalidad estructural. En el primer caso observamos que aparece el concepto de causalidad retroactiva en la dialéctica matemática experimentación-demostración que se configura entre la práctica científica de la producción de modelos y la propia materialidad de la escritura matemática. En el segundo caso (SyA), en la relación entre estructura y metaestructura –dada por la teoría de los múltiples puros/ teoría de conjuntos-, en la que la segunda no aparece presentada en la primera sino representada. En la estructura lo múltiple que es presentado es legible de manera retroactiva en la representación de la presentación, es decir, hay una doble retroactividad.

Por todo lo dicho, el uso que Badiou de la matemática como protocolo de donación de los múltiples puros no se trata de una modelización del devenir histórico sino el desarrollo del concepto de causalidad estructural althusseriano en una doble acepción: epistemológica y ontológica. Respecto a la primera la causa ausente de la causalidad estructural nos muestra el límite del discurso epistemológico que necesita de la historia de la ciencia. Respecto a la segunda, la causa ausente es ahora el múltiple puro anclado en el conjunto vacío que es legible en la cuenta de la presentación de la estructura y la representación de la metaestructura.

Referencias bibliográficas

Badiou, A. (2009). *El Concepto de Modelo*. *Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*. La Bestia Equilátera.

Badiou, A. (2015), *El ser y el acontecimiento*. Manantial.

Badiou, A. (1967). El (re)comienzo del materialismo dialéctico. En A. Badiou y L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico. Cuadernos de Pasado y Presente*, número 8. Ediciones Pasado y Presente.

Barciela, G. (2011). Sobre parricidios y fidelidades. Ernesto Laclau y Alain Badiou, lectores de Althusser. En S. Caletti y N. Romé (Comp.), *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*. Prometeo.

Mesa temática

Cuatro debates filosóficos de Moses Mendelssohn

Coordinada por Pablo Dreizik (UBA)

La labor filosófica de Moses Mendelssohn estuvo singularmente jalonada por importantes polémicas atinentes tanto a aspectos puramente teoréticos y especulativos como a cuestiones de orden práctico, político y normativo. Las polémicas en que se vio envuelto Mendelssohn correspondían de manera precisa a los temas más relevantes de la agenda filosófica del siglo XVIII: el carácter de la Ilustración, la extensión de los derechos de ciudadanía, la noción de humanidad, los límites de la secularidad, y la división del Estado del poder eclesial. En la mesa presentamos cuatro polémicas de Mendelssohn: la polémica entablada con el filósofo y teólogo protestante suizo Johann Caspar Lavater en 1769; la polémica entablada con Christian Wilhelm von Dohm en 1782; la polémica entablada con August Friedrich Cranz en 1783 y finalmente la polémica que enfrentó a Mendelssohn con el filósofo y filólogo alemán Johann Georg Hamann en 1784.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Pablo Dreizik (UBA), Gabriela Dranovsky (UBA), Alan Kremenchutzky (UBA) y Pablo Ríos Flores (UBA).

La controversia de Moses Mendelssohn con August Friedrich Cranz y el sentido de Jerusalem (1783)

Alan Kremenchutzky (UBA) y Alejandro Lumerman (UBA)

Resumen: En 1782 Moses Mendelssohn fue públicamente desafiado a explicar cómo podía sostener su reciente posicionamiento a favor de la tolerancia religiosa y aun así no renegar de su judaísmo: una fe que abrazaba el castigo, como lo demostraban las penas por desobediencia religiosa que figuran en la Biblia y la aplicación de la excomunión por los rabinos contemporáneos. El retador anónimo pensaba que la visión tolerante de Mendelssohn respecto a la religión era más cercana al cristianismo ilustrado, y le demandaba que explique cómo podía quitar la coerción de la ley judía para reconciliarla con su concepción liberal, o que aceptara la conversión. Debería justificar la compatibilidad del judaísmo con los valores ilustrados universales, a la par que defender la singularidad de la fe de sus padres frente al cristianismo. Esta fue la base de la segunda gran controversia en la vida de Mendelssohn, que culminó en la publicación del texto *Jerusalem* al año siguiente (1783), reconocido como la obra que inaugura la filosofía judía moderna. Allí intenta responder cómo su oposición a la coerción religiosa es compatible con su compromiso con el judaísmo, especialmente con su adhesión a la Halajá, realizando una reinterpretación de la tradición judía a la luz de los principios políticos liberales. En este trabajo nos proponemos relevar los términos de esta controversia y evaluar el alcance de la respuesta de Mendelssohn en tanto fundamentación teológico-política de la modernidad judía.

Se suele atribuir equivocadamente a Mendelssohn la frase "Sé un hombre en la calle y un judío en casa". Esta se volvería la fórmula del acceso de los judíos al mundo moderno, el llamado al abandono de las manifestaciones públicas de judeidad en favor de una asimilación en la cultura general. Pero no se trata sólo de una equivocación, también es un índice de la recepción de Mendelssohn como emblema de la ilustración alemana y padre de modernidad judía. En "Mendelssohn and the State," (2007) Willi Goetschel revisa este lugar común en los estudios sobre Mendelssohn. Según Goetschel, Mendelssohn adopta en verdad una perspectiva opuesta a las convenciones del pensamiento político moderno: plantea que los asuntos religiosos no deben quedar fuera de los acuerdos civiles, ni ser reducidos a la esfera privada. Al contrario, la religión pertenece al corazón de la vida civil y debe ser reconocida por su importancia fundamental (p. 491).

Mendelssohn siempre se ha resistido a su ubicación como mensajero entre el campo ilustrado alemán y el judío, pero su rechazo de este esquema de dos mundos le valió cierto oscurecimiento en la recepción de su pensamiento a favor de una mistificación de su imagen. David Sorkin (1999) reflexiona al respecto de lo que ha dado a llamar "el mito de Mendelssohn":

frente al problema de su doble fidelidad, tanto al judaísmo ancestral de sus padres como el compromiso con el proyecto de la Ilustración, se ha establecido una lectura predominante en su recepción: la lectura germanizante que reduce el elemento judío al ilustrado y que se remonta a los testimonios de su hijo Joseph y de su biógrafo Kayserling. Esta continúa a través del académico Alexander Altmann hasta el representante actual más destacado, Allan Arkush. Tornándose, en palabras de Willi Goetschel, en el clásico que la filosofía judía nunca tuvo (2007, p. 472). Pero, en contraposición, existe una nueva línea crítica de lectura que hace de la correlación entre el pensamiento judío y el pensamiento ilustrado el nuevo fundamento interpretativo de la obra. Esta nos presenta la tarea de recuperar, reexaminar y repensar lo que los investigadores y académicos han eclipsado tan eficazmente.

August Friedrich Cranz, un periodista y satírico escribe en 1782 un texto anónimo intitulado *En búsqueda de la luz y el derecho*, donde cuestiona el judaísmo de Mendelssohn en un terreno novedoso: no se trata de un debate religioso o teológico, sino teológico-político, poniendo en duda la compatibilidad del judaísmo con los valores ilustrados y su vínculo con los derechos de las personas. El embate de Cranz llega en un momento de madurez política en la vida de Mendelssohn: luego de diez años de recorrer el país ayudando a distintas comunidades de judíos, militando para lograr una mejora en la calidad de vida y reducir la discriminación por parte de los cristianos y el Estado. En ese mismo año había encargado la traducción de *Vindiciae Judaerum,* un texto de 1656, escrito por Menasseh Ben Israel, rabino y líder de la comunidad judía sefardí de Ámsterdam, quien solicitaba a Oliver Cromwell, Lord Protector de la recientemente establecida Mancomunidad de Inglaterra, que autorizase el retorno de los judíos a suelo inglés, de donde habían sido expulsados en el siglo XIII. A este texto que celebraba las virtudes del pueblo judío y abogaba en su favor, tan actual para Mendelssohn como cien años atrás cuando había sido escrito, decidió adjuntarle un prólogo de su autoría. Allí, nuevamente llamaba a la tolerancia y pedía por mayores derechos, en la línea de su contemporáneo, el jurista Christian Dohm, pero expresamente separándose de aquel y denunciando el derecho de excomunión que Dohm defendía también para los judíos como incompatible con los preceptos de la razón, y por lo tanto con los principios ilustrados. Nadie puede obligar a otro a respetar tal o cual creencia, y mucho menos hacer depender derechos sobre las creencias u opiniones de una persona.

La negación del derecho a la excomunión fue muy bien recibida por sus contemporáneos ilustrados, en función de la defensa del derecho de libertad de conciencia. Sin embargo, no era del todo convincente que esto fuese compatible con su pública adscripción a la religión judía. El mencionado Cranz, en esta línea de pensamiento, comenzaba su escrito felicitándolo por su

postura contra el derecho de excomunión y la razonabilidad de sus argumentos. Básicamente, se trataba de un ilustrado dialogando con otro. No obstante, le objetaba que, paradójicamente, el judaísmo era incompatible con aquellos valores que defendía. Por fuera de aquellos elementos comunes con el cristianismo, la fe de los padres de Mendelssohn es

> simplemente el sistema eclesiástico judío particular que comprende todas las determinaciones tanto del texto bíblico como de la exégesis rabínica, así como las leyes estatuarias eclesiásticas, que conforman la doctrina distintiva que separa a los judíos de la fe de cualquier otra nación del mundo y de los cristianos también. (Cranz, 2011, p. 57)

Pero esta legislación específica, que define el particularismo judío, tiene adjunto castigos y coerciones. La postura de Cranz se resume en el siguiente razonamiento:

> Observar los mandamientos divinos por miedo a las penas eclesiásticas establecidas es esclavitud, que, de acuerdo con los puros conceptos, nunca puede ser placentero para Dios. Sin embargo, es cierto que Moisés adjuntó coerción y castigo a la falla en la observación de los deberes asociados con el servicio divino […] ¿Hasta qué punto –se pregunta Cranz- puede usted, mi querido señor Mendelssohn, persistir en la fe de sus padres y sacudir la estructura entera al quitarle sus piedras angulares, viendo que usted disputa la ley eclesiástica promulgada por Moisés y que apela a la revelación divina? (Cranz, 2011, p. 60)

Como ya había hecho Johann Kaspar Lavater, Cranz le exige una justificación o su conversión al cristianismo: "Ahora que ha tomado el primer paso, en tanto no tome aún el siguiente, el público correctamente puede esperar leer o bien una justificación de parte de usted, que busque reconciliar semejante desviación tan importante con la religión de sus padres, o que dé las razones para rechazar una conversión pública a la fe de los cristianos y al cristianismo auténtico en sí mismo." (Cranz, 2011, p. 65.) Nuevamente debe dar cuenta de su fe particular si no quiere aceptar la religión dominante, explicar su persistencia en el judaísmo, cosa que ningún cristiano jamás tendría que hacer. Sin embargo, el planteo de Cranz incorpora una dimensión política: la cuestión de si el judaísmo permite la integración a la sociedad liberal, o si, por el contrario, debe diluirse para habilitar la asimilación de sus miembros. Quien no solo se tomó en serio la posibilidad de que Mendelssohn hubiera abandonado el judaísmo, sino toda fe, fue el capellán militar Daniel Ernst Mörschel, que escribió un apéndice al escrito de Cranz, acusándolo de ser en el fondo un deísta que solo creía en la religión natural y no reconocía ninguna verdad revelada.

Ninguna de las dos acusaciones, ni la de Cranz ni la de Mörschel, le fueron indiferentes a Mendelssohn: "Esta objeción me llega al corazón" y "es la que fundamentalmente ha dado

ocasión a este escrito" (Mendelssohn, 1991, pp. 141, 137). Se refiere a su *Jerusalem,* ampliamente reconocida como la primera gran obra de la filosofía judía moderna, donde Mendelssohn despliega su mayor esfuerzo teórico por dar cuenta de este vínculo entre pensamiento judío y pensamiento ilustrado. No obstante, no se puede comprender su verdadero alcance y significado si se hace caso omiso a lo que motivó el escrito. Las objeciones obtuvieron tanta relevancia, que lo forzaron a responderlas, no mediante una carta, sino en un libro, en el que establece toda una teoría teológico-política. La primera parte de *Jerusalem* se dedica al desarrollo de su propia concepción del derecho natural y de la relación entre Estado y religión, mientras que la segunda está destinada principalmente a dar cuenta de las acusaciones planteadas por Cranz y Mörschel y establecer su visión sobre el judaísmo. Que los desafíos sobre la legitimidad de la fe judía requieran la construcción de una teoría desarrollada a lo largo de un libro entero y no en unas pocas páginas indica la importancia que el tema tiene para Mendelssohn, a la vez que complejiza la comprensión de su respuesta, hecho manifiesto en la amplia variedad de interpretaciones que ha recibido su réplica. Tal diversidad de lecturas justifica la necesidad de volver al texto y hacer un trabajo de reconstrucción de la respuesta de Mendelssohn que ponga a disposición todos los elementos que la constituyen. Y hacerlo, sí, orientados por el deber de desmitificar su imagen, de superar el mito germanizante que neutraliza el acervo judío en su pensamiento.

La primera estrategia que tomará Mendelssohn es intentar impugnar directamente las acusaciones para liberarse de la lógica que conllevan. Mendelssohn descarta que las objeciones tengan motivos racionales. Lo que se les opone no son sus principios teóricos ni sus conclusiones, sino que, en sus palabras: "se les ha opuesto la santa autoridad de la religión mosaica" (Mendelssohn, 1991, p. 137). El rechazo al judaísmo es dogmático en la medida en que da por sentado qué es el judaísmo, como algo evidente de suyo. Y, correlativamente, se apoya en otro supuesto que jamás es puesto en cuestión, a saber, la universalidad y racionalidad del cristianismo. Así el judaísmo es desestimado en tanto se manifiesta como una obstinación de los judíos por mantenerse aferrados a sus ritos arcaicos, adhesión que no cede a la racionalidad cristiana y que se resiste a la conversión.

Aquello que los induce al engaño es "un concepto inadecuado del judaísmo". La famosa respuesta de Mendelssohn apela a la doctrina que "constituye una diferencia característica entre ésta [religión judía] y la religión cristiana" por lo que "el judaísmo no tiene que ver con ninguna religión revelada, en el sentido en que la entienden los cristianos", sino que consiste en

> una *legislación* divina… respecto a cómo deben comportarse [los israelitas] para alcanzar la felicidad temporal y eterna; tales principios y prescripciones les han sido reveladas a través de Moisés de forma extraordinaria y sobrenatural; pero no teorías, ni verdades salvíficas, ni

> proposiciones de razón generales. Éstas nos las revela el eterno como a todos los demás hombres, siempre a través de la *naturaleza* y las *cosas*, jamás a través de la *palabra* o *signos escritos*. (Mendelssohn, 1991, pp. 151-153)

Mendelssohn lo que logra es desestimar la exigencia de Mörschel por ser carente de sentido. Ningún judío puede abandonar su fe al abrazar una religión racional, por la sencilla razón de que el judaísmo no es una religión revelada.

Esta concepción de legislación divina es lo que le permite al judaísmo su tolerancia religiosa, haciendo de esta un valor que se remonta al judaísmo antiguo y que el cristianismo ha olvidado al reconducir su fe a la creencia de un dogma. Lo que prescribe la legislación mosaica son acciones y reglas de vida, no verdades o creencias. Ninguna de las 613 leyes del Pentateuco ordena cómo debemos pensar, solamente ordena cómo uno debería actuar en relación consigo mismo, con el prójimo y con Dios. Por ello, la ley judía no es contradictoria con la religión ilustrada pues no exige la creencia en ninguna verdad eterna revelada. Esto anula la objeción sobre la incompatibilidad del judaísmo con la tolerancia religiosa, pero al acentuar el carácter legislativo del judaísmo no hace más que reforzar la acusación de Cranz sobre la centralidad de las leyes mosaicas para el judaísmo, y, consecuentemente, los castigos adjuntos. Lo que Mendelssohn deberá responder entonces es cómo puede mantener su compromiso con la ley judía si no reconoce a la autoridad rabínica ningún derecho religioso que implique la posibilidad de castigar al transgresor.

Mendelssohn se apoya precisamente en la autoridad rabínica, que establece que, con la destrucción del Templo, han dejado de ser legales todos los castigos corporales y mortales, así como las multas, en la medida en que son meramente nacionales (Mendelssohn, 1991, pp. 255-257). No obstante, Cranz es consciente de cómo la caída del antiguo reino de Israel modificó las condiciones de vida de los judíos, incluyendo el abandono de algunas prácticas tales como el sacrificio o la posibilidad de ejecutar las penas y los castigos mencionados a aquellos que no cumpliesen con los deberes divinos. Y, expresamente, le solicita a Mendelssohn que la respuesta que ofrezca no descanse en la imposibilidad de llevar a cabo los castigos en la práctica, sino de la existencia o no de dicha coerción adjunta al cuerpo de la ley. Dice:

> Esta limitación es meramente el resultado de un cambio de las relaciones políticas externas, por lo cual el derecho de castigar la violación de las leyes fue reducido a un estado de inactividad, aunque el valor de la ley en sí misma no puede ser disminuido. Las leyes eclesiásticas existen aun cuando no puedan ser más puestas en práctica. (Cranz, 2011, p.58)

En otras palabras, se espera una respuesta que aborde la afinidad o no de la fe judía con la coerción en términos de principios, y no meramente prácticos.

Sin embargo, el argumento no es tan lineal como Cranz anticipa. En la primera parte de *Jerusalem*, Mendelssohn expuso sus ideas sobre la separación de las esferas entre el Estado y la religión. El primero es aquel que se ocupa de la relación entre los hombres y tiene el poder de castigo, mientras que la segunda se ocupa del vínculo entre los hombres y Dios, imposibilitada para castigar, sino solo convencer y orientar hacia el bien mayor. Pero el núcleo de la respuesta de Mendelssohn, llamativamente, no reside esta vez en la separación moderna entre religión y estado sino, al contrario, en su caracterización de la constitución mosaica original, en el antiguo reino de Israel, como una unidad político-religiosa: "Estado y religión, en esta constitución original, no estaban unidos, sino que eran *uno*." (Mendelssohn, 1991, p. 251). Los actos sacrílegos podían ser castigados no como opiniones erradas, no como impiedades, sino como crímenes contra la autoridad del legislador, que buscaban debilitarlo o abolirlo, siendo, en este caso, y solamente en este, Dios el único legislador y soberano. Es decir, el carácter coercitivo de la constitución mosaica original se da no en tanto obligación religiosa sino en tanto código de leyes civiles. Y una vez que el estado mosaico desapareció, con la destrucción del Segundo Templo, todos los aspectos civiles fueron suspendidos, y quedaron los judíos liberados para ser ciudadanos allí donde residan, someterse a las leyes locales, y seguir observando las leyes ceremoniales que aún permanecen vinculantes.

Según este argumento, ahora que la religión y el Estado se encuentran escindidos, siendo que dicha unidad solo ocurrió una vez en la historia, y no se sabe cuándo volverá a suceder que Dios gobierne en primera persona, la legislación judía seguiría presente como ley ceremonial para conducirlos a su perfeccionamiento y alcanzar el bien y la felicidad, pero sin poder ser impuesta por ninguna autoridad, puesto que la religión no se ocupa de castigar sino de sugerir o exhortar. Pero a pesar de los matices, y de la salvedad del caso excepcional del Israel antiguo, la respuesta sigue siendo aquella que Cranz le pidió que no diera: Mendelssohn reduce la imposibilidad del castigo actual a una cuestión práctica, histórica y política, en vez de responder si efectivamente los castigos se encontraban allí o no. Muchos comentadores, entre ellos uno de sus principales intérpretes contemporáneos, Allan Arkush, se apoya en este pasaje para destacar la incapacidad de Mendelssohn para responder a la pregunta de Cranz. Arkush comparte con Cranz en cierta medida una visión no tolerante del judaísmo (2007, p. 35), y por eso sería imposible para Mendelssohn superar el debate propuesto, porque efectivamente no es una religión compatible con los valores liberales, por lo menos no su versión tradicional. Históricamente la postura de Mendelssohn sería incorrecta, porque los rabinos siguieron

aplicando el derecho de excomunión y los castigos dentro de la comunidad en una especie de gobierno semi teocrático. Pero, más importante aún, era inadecuada teóricamente, porque Mendelssohn lo único que estaría señalando es en qué condiciones excepcionales el judaísmo permitía el uso de la fuerza para hacer obedecer la ley mosaica, exaltando la centralidad de la legislación para la religión judía, sin poder demostrar la inexistencia de los castigos (p. 44). Arkush se pregunta entonces si Mendelssohn no sería un judío conservador disfrazado de ilustrado, haciendo uso de los argumentos político-filosóficos liberales para mejorar las condiciones de vida de sus conciudadanos, o por el contrario, un liberal que enmascarado como judío religioso buscaba subvertir el judaísmo desde adentro. Al no poder conciliar el judaísmo con los valores ilustrados, Mendelssohn estaría necesariamente anteponiendo uno a otro en el mejor de los casos, o siendo incapaz de elegir entre ellos (p. 37). Arkush fue duramente criticado por el mencionado David Sorkin (1999, p. 26). Esta sería la versión más moderna del mito germanizante de Mendelssohn que imposibilitaría la comprensión de la correlación entre pensamiento judío y pensamiento ilustrado en su obra.

Una ingeniosa y más fructífera interpretación de la respuesta de Mendelssohn es ofrecida por Benjamin Pollock, que se apoya en el grueso del libro *Jerusalem* y en la noción de perfeccionamiento que atraviesa todo su pensamiento, para no limitarse a las páginas donde estrictamente brinda sus argumentos textuales. Según Arkush y otros intérpretes, el modo de evadir la acusación a la religión judía de intolerante y coercitiva sería retrotraer esta caracterización a un pasado ancestral, pero que no solo fracasaría en responder a Cranz por lo ya dicho, sino que pareciera ser contradictorio con la interpretación del judaísmo que Mendelssohn ha estado exponiendo. Pollock sugiere que "el trasfondo perfeccionista de la constitución mosaica implica un reconocimiento de la ley judía como inherentemente y originalmente no coercitiva" (2015, p. 171). El Estado y la religión, ya sea por la vía de la coerción o de la educación respectivamente, ambos cumplen el mismo rol de perfeccionar al ser humano individual y colectivamente, y así alcanzar el bien y la felicidad. Y precisamente por este mismo rol es que la situación ideal sería cuando el Estado y la religión fueran una y la misma cosa, para obtener el perfeccionamiento humano no mediante los castigos, sino sin necesidad de ellos. "En la comunidad ideal, Mendelssohn argumenta, las armas del gobierno y de la educación son idénticas, y los individuos son gobernados pedagógicamente más que por el uso de la fuerza" (2015, p. 173) Lo que Pollock propone es una lectura pedagógica del antiguo reino de Israel como modelo del Estado ideal, donde la legislación religiosa y civil coincidirían en la meta de perfeccionar al hombre, y donde la educación de las creencias de las personas haría innecesario el castigo de sus acciones desviadas, porque no incurrirían en ellas.

Para Pollock, "la ley ceremonial 'que los adherentes al judaísmo tienen que observar incesantemente' es de hecho la clave para el gobierno pedagógico judío." (2015, p. 182) Mendelssohn apoya la imposibilidad de la religión judía de ser un conjunto de verdades reveladas en la incapacidad de la escritura y la palabra para transmitir y conservar verdades. Las leyes mosaicas fueron reveladas por Dios mediante palabras y escritura, sin embargo, solo lo esencial fue puesto por escrito. Esto hace necesaria la tradición oral que evita las deficiencias de las leyes escritas, que, "en su mayor parte, son incluso incomprensibles sin las explicaciones, limitaciones y determinaciones más precisas, no escritas, transmitidas oralmente y transmisibles mediante la enseñanza oral y viva" (Mendelssohn, 1783/1991, p. 249). La ley ceremonial constituiría por el contrario el mejor sustento para la enseñanza, siendo una especie de "escritura viva".

> La práctica comunal de la ley ceremonial crea un contexto educativo en que cada acción enseña, porque cada acción es un símbolo vivo que dirige a los miembros de la comunidad a indagar, reflexionar y discutir asuntos de la sabiduría doctrinal. (Pollock, 2015, p. 183)

Pollock incluso ve esto como un desafío a sus contemporáneos ilustrados: "el mejor modo de educar hacia la verdad y la sabiduría es por medio de una vida comunitaria de práctica ceremonial, y no a través de la escritura y la lectura de libros. Pero también está señalando el ideal político que describió en la primera parte de *Jerusalem*: la mejor manera de gobernar una comunidad es pedagógicamente" (2015, p. 184)

La respuesta que Pollock quisiera que Mendelssohn hubiera dado a Cranz es la siguiente: "el judaísmo al que yo permanezco fiel es precisamente no coercitivo, el gobierno pedagógico de Dios a través de la ley ceremonial que define al judaísmo en sus orígenes" (2015, p. 185). Y su trabajo es sostener y defender que esa es la intención detrás de todo *Jerusalem* como respuesta a las objeciones de sus adversarios. Sin embargo, no puede desestimar el hecho de que efectivamente Mendelssohn sostiene que "estos crímenes podían, más aún, tenían que ser castigados civilmente en esa constitución" (Mendelssohn, 1991, p. 253), piedra de toque de todos los intérpretes que siguen la lectura antes mencionada. Si el mandato de Dios era pedagógico y no coercitivo, ¿cómo puede demandar o siquiera permitir los castigos en contra suyo? En definitiva, para no dejar intacta la acusación de Cranz, se tratará de demostrar que estos castigos no son la piedra angular del judaísmo, sino que cumplen un rol pedagógico y son recursos extremadamente excepcionales, y no la regla. Y respecto a la objeción de cómo insistir en que el judaísmo es una legislación y sin embargo querer privarle el poder de coerción a las autoridades capaces de ejercerla, Pollock señala que Mendelssohn ve la ley judía como ley ceremonial con fuerza pedagógica, en un estado no ideal, aún como obligatoria, solo que de un modo no coercitivo. La religión, opuesta al Estado, es siempre no coercitiva, pero no por eso es impotente.

Tiene sus modos de orientar las creencias de las personas por medio de la persuasión y la educación, sin caer en la necesidad de darle derechos a las autoridades eclesiásticas para ejecutar castigos.

Volviendo al desmontaje de la imagen distorsionada de Mendelssohn como campeón de la reforma y la asimilación judía, si nos apoyamos en aquellas lecturas que buscan suspender el mito germanizante y nos centramos en la explicación apologética que hace Mendelssohn del judaísmo a la luz, no solo de la razón, sino también de las fuentes judías, vemos cómo los conceptos de religión, revelación y ley, entre otros, se ven modificados de un modo novedoso tanto en el marco del pensamiento moderno como al interior de la tradición judía. El planteo de Mendelssohn es singular y rompe desde una perspectiva judía con las categorías monolíticas del poder que llevan al pensamiento político moderno a la necesidad de separación y subordinación rígidas del ámbito de la religión y del Estado para repensarlo como una fuerza variable que depende de interacción histórica y viva entre dos modos de orientar al hombre hacia su perfeccionamiento y bien supremo.

Referencias bibliográficas

Arkush, A. (2007). The Liberalism of Moses Mendelssohn. En Morgan, M. L., y Gordon, P. E. (Eds.). *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosphy* (pp. 35-52). Cambridge University Press.

Cranz, A. F. (2011). The Search for Light and Right in a Letter to Mr. Moses Mendelssohn, on the Occasion of his Remarkable Preface to Menasseh ben Israel. En M. Gottlieb (Ed.), *Moses Mendelssohn. Writings on Judaism, Christianity, and the Bible* (pp. 55-67) Brandeis University Press.

Goetschel, W. (2007). Mendelssohn and the State. *MLN,* 122, 472–492.

Mendelssohn, M. (1991). *Jerusalem, o Acerca de poder religioso y judaísmo*. Anthropos.

Pollock, B. (2015). The Political Perfection of Original Judaism: Pedagogical Governance and Ecclesiastical Power in Mendelssohn's Jerusalem. *Harvard Theological Review*, 108, 167-196.

Sorkin, D. (1999). The Mendelssohn Myth and Its Method. *New German Critique*, 77, 7-28.

Mesa temática

Discusiones filosóficas acerca de las imágenes, la imaginación y los experimentos mentales

Coordinada por Aída Sandra Visokolskis (UNC-UNVM)

El propósito de esta mesa redonda es sugerir la presencia, en la filosofía de la ciencia, de un conjunto de estilos de trabajo basados en la utilización de la imaginación como elemento pivote de las discusiones filosóficas. Este es el caso de trabajos en matemática y economía que apelan a la construcción de escenarios ficticios para la formulación y resolución de problemas filosóficos en torno a problemas científicos.

Ello llevará a analizar la naturaleza de la imaginación en cuestiones de matemática así como de economía y sus implicaciones filosóficas. Mientras que en algunos casos, la imaginación suele entenderse como un recurso para distinguir entre apariencia y realidad, en otros desempeña el papel de elemento creador e innovador tanto de ideas como de resultados concretos plasmados en obras. Así también, la imaginación puede ocuparse de cuestiones que hacen a la configuración de imágenes sociales, o incluso de perfilación de estilos de pensamiento, unificando percepciones de lo real e imágenes de lo posible. Por otro lado, la imaginación escapa a una definición uniforme en filosofía. Por ejemplo, Hume ve la imaginación como un estilo distintivo del pensamiento donde:los datos de la imaginación son ideas. Kant, por su parte, plantea un tipo de imaginación productiva que genera una segunda naturaleza del material suministrado por la naturaleza real. Y, por otro lado, Husserl sostiene que si bien la imaginación puede apoyarse en los datos perceptuales y experienciales, puede ir más allá de estos datos a situaciones que no provienen de la mera existencia sensorial. Todo lo cual indica que en filosofía, y, en especial, en filosofía de la ciencia, es mucho más complejo de lo que se supone lograr esbozar un punto de vista unificado en torno a una conceptualización de la imaginación.

Los trabajos que se presentan en esta mesa redonda abordan la problemática de la imaginación desde los siguientes puntos de vista: un primer trabajo encara aspectos de filosofía de la economía en torno a las discusiones que plantea Albert Hirschman (1915-2012) respecto de la acción humana y el desarrollo. Se intenta mostrar una línea de continuidad y desarrollo a lo largo de su obra a la formación y aceptación de diversas imágenes de cambio en las sociedades, dada su preocupación por superar las concepciones estático-comparativas entre estadios sociales y comprender la dinámica del proceso de cambio en sí. En la segunda ponencia, se aborda la problemática de los experimentos mentales en matemática centrando el análisis en un caso histórico, los desarrollos matemáticos helenísticos de Arquímedes de Siracusa, en torno al uso heurístico de experimentos que combinan de manera

inusitada para dicha época, técnicas de mecánica con problemas geométricos. La tercera ponencia de la mesa redonda se ocupa de imágenes figurativas presentes en la producción matemática egipcia antigua dentro del Papiro Rhind. Se intenta responder a la cuestión acerca de si los diagramas geométricos son o no estrictamente necesarios para conceptualizar el problema, y, en tal caso, cuál es, entonces, su función epistémica. Por último, la cuarta ponencia aborda la pregunta por el papel filosófico que cumplen las decisiones imaginativas en los diagramas matemáticos, decisiones encaradas por los sujetos resolutores de problemas que surgen de la visualización de íconos visuales. Se plantea la importancia de los procesos decisivos mediatizados por inferencias a partir de los diagramas, que involucra su inspección, su experimentación imaginativa y las acciones que muestran una caracterización epistemológica alternativa a la tradicional que sólo contempla aspectos mecánicos, automáticos y directos en la imaginación diagramática.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Gonzalo Carrión (UNVM), Sandra Lorena Ponce (UNC), Héctor Horacio Gerván (UNC) y Aída Sandra Visokolskis (UNC).

Imágenes de cambio y fenomenología de la participación y la decepción en Albert Hirschman

Gonzalo Carrión (UNVM)

Resumen: El presente trabajo se incluye en una serie de indagaciones acerca del pensamiento de Albert Hirschman (1915-2012) en torno a la acción humana y el desarrollo desde la perspectiva de la filosofía de la economía.
En The Strategy of Economic Development (1958) Hirschman entiende que el problema del desarrollo no radica tanto en algún o algunas cosas a obtener, sino en lograr un factor de unión entre los recursos disponibles. Este factor de unión, dice: "Parece consistir en una "perspectiva de crecimiento" que comprende el deseo del crecimiento económico y la percepción de la naturaleza esencial del camino que lleva hacia él". Dicha "perspectiva de crecimiento" sólo se adquiere gradualmente en y a través del mismo proceso de desarrollo, se alcanza de manera secuencial y depende de las tensiones entre tres elementos: las distintas "imágenes del cambio" de las sociedades, la formación y condicionalidades de las expectativas del cambio, y el proceso concreto de toma de decisiones.
Por su parte, en Shifting Involvements (1982) trata de identificar los mecanismos detrás la dinámica social oscilante entre el interés individual y la acción colectiva. Así. Hirschman presenta su ensayo como "una fenomenología de la participación y la decepción que trata de explicar los desplazamientos de los intereses privados a la acción pública y viceversa". Su estudio se enfrenta, pues, con el problema del cambio de preferencias, y reconoce que este problema no ha sido suficientemente tratado en economía. La dialéctica entre participación y decepción supone para Hirschman que los individuos realizan una proyección antes de la ejecución concreta de una actividad cualquiera. Entre los elementos que conforman dicha proyección se encuentran las imágenes mentales sobre la actividad a realizar y el nivel de satisfacción que se obtendrá a partir de ella. La diferenciación entre las expectativas de satisfacción generadas por la proyección de la actividad y la obtenida al ejecutar la actividad en sí permite entender la posibilidad de la decepción o su contrario.
En este trabajo se intentará mostrar una línea de continuidad y desarrollo en la importancia asignada por Hirschman a lo largo de su obra a formación y aceptación de diversas imágenes de cambio en las sociedades, dada su preocupación por superar las concepciones estático-comparativas entre estadios sociales y comprender la dinámica del proceso de cambio en sí.

Este trabajo se inscribe en una serie de reflexiones en torno a la obra de Albert O. Hirschman (1915-2012). En el Primer Congreso Argentino de Desarrollo Territorial y III Jornadas de Desarrollo Local Regional UNVM (2018) se presentó la ponencia *Las críticas de Albert O. Hirschman a las teorías del desarrollo equilibrado: reflexiones económico-filosóficas a 60 años de La estrategia del desarrollo económico*. Allí se proponía revisitar las principales objeciones del autor a la concepción del desarrollo equilibrado con el propósito de identificar algunos de sus propios supuestos económico-filosóficos, y, a su vez, reflexionar sobre la comprensión hirschmaniana del proceso de desarrollo en cuanto alternativa a la economía convencional y, en tal sentido, su actualidad y potencialidades. Asimismo, durante el año 2018 se organizó en la UNVM un conversatorio titulado Atravesando Fronteras en búsqueda de lo posible. Releyendo a

Albert O. Hirschman, con el propósito de generar debates entre docentes y alumnos de las carreras de Economía y Desarrollo Local-Regional en base a algunos textos claves del autor.

En las XXV Jornadas sobre Epistemología de las Ciencias Económicas de la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA (2019) se expusieron algunas ideas en torno a la relación entre creatividad, expectativas y la noción de "Mano Encubridora" en el texto *Development Projects Observed*, último de los textos correspondientes a la "trilogía del desarrollo" de Hirschman. En este trabajo se concluía que, al reconocer las tensiones y contradicciones intrínsecas al dominio de la acción humana, el autor "corporaliza" –tanto en el sentido de "dar cuerpo", como en el de "se produce en un cuerpo"– la noción de decisión; noción que la economía convencional suele identificar con el sentido más formalizado, abstracto y determinístico de elección, esto es, una discriminación lógicamente consistente entre alternativas perfectamente conocidas y claramente ponderables en un contexto estático. Igualmente, se insistía en que la indagación acerca de la acción humana obliga a identificar diversas lógicas en los procesos concretos de toma de decisión en los que se ven imbricadas las aristas económicas, políticas, sociales, culturales, morales, psicológicas, etc., de las realidades humanas, tanto a nivel individual como colectivo. Así, a diferencia del paradigma que aboga por explicar toda elección desde una lógica económica, la propuesta hirschmaniana tiende a expandir la economía en una confluencia hacia una ciencia social amplia mediante el diálogo interdisciplinario con otros saberes.

En esta oportunidad se intentará mostrar una línea de continuidad y evolución en el análisis hirschmaniano de las "imágenes de cambio" en los procesos sociales, desde su caracterización como elementos subyacentes para entender el desarrollo económico en *The Strategy of Economic Development* hasta su papel central en la dinámica cíclica privado-público-privado descripta en *Shifting Involvements*. A partir de esta lectura se vislumbrará, a su vez, el modo en que Hirschman complejiza su comprensión de la acción humana a través de sus textos y, en ese mismo movimiento, amplía tanto su enfoque sobre los estudios sociales –"traspasando" fronteras disciplinarias– como su crítica hacia la economía convencional.

1. Imágenes de cambio en *The Strategy of Economic Development*

En su libro pionero de 1958 Hirschman discute con las visiones sobre el desarrollo equilibrado que buscan un "primer motor" que de manera automática conduzca a los países subdesarrollados hacia la senda del crecimiento. El problema del desarrollo, según entiende, no radica tanto en algún o algunas *cosas* a obtener, sino en lograr un *factor de unión* entre los recursos disponibles en pos del desarrollo. Este *factor de unión*, dice Hirschman: "Parece consistir

en una "perspectiva de crecimiento" que comprende el deseo del crecimiento económico y la percepción de la naturaleza esencial del camino que lleva hacia él" (Hirschman, 1961, p. 22). Dicha "perspectiva de crecimiento" sólo se adquiere gradualmente en y a través del mismo proceso de desarrollo, es decir que se alcanza de manera secuencia, y depende de las tensiones entre tres elementos: las distintas "imágenes del cambio" de las sociedades, la formación y condicionalidades de las expectativas del cambio, y el proceso concreto de toma de decisiones.

La clasificación hirschmaniana entre dos tipos de "imágenes del cambio" para las sociedades, obliga a pensar la elaboración y ejecución de proyectos de desarrollo teniendo en cuenta el *significado* que las propias sociedades dan al proceso de cambio. Así, distingue entre la imagen de cambio enfocada al grupo (*group-focused*), y aquella enfocada al individuo (*ego-focused*). En el primer caso, el cambio se entiende como progresivo sólo si los individuos mantienen sus posiciones relativas y el crecimiento se manifiesta en el conjunto de la sociedad como un todo, de manera tal que la actuación individual diferenciadora es desalentada. Hirschman sostiene que este tipo de imagen puede efectivamente favorecer el desarrollo, aunque bajo ciertas condiciones, puesto que

> debe tenerse mucho cuidado para no violar la única "imagen" de cambio aceptable. La creencia o la sospecha, por muy equivocada que sea, de que un proyecto conducirá al enriquecimiento individual y no a beneficios colectivos, bien puede significar su fracaso. (Hirschman, 1961, p. 24)

Esto explica que, bajo dicha imagen de cambio, la realización de ciertos proyectos de desarrollo sea difícil de lograr. Pero mucho más difícil aún, afirma Hirschman, es la aceptación de programas a gran escala que impliquen transformaciones estructurales complejas, ya que, por su propia naturaleza, este tipo de programas generan desequilibrios socio-económicos notables.

Según la imagen enfocada al individuo, en contraposición, las posibilidades de progreso son referidas por el individuo exclusivamente a sí mismo, sin remitirse a lo que ocurra con la sociedad. Hirschman reconoce que, en principio, parecería que esta última imagen fuese más acorde con la idea de la economía convencional acerca de la relación entre "búsqueda del mejoramiento de la propia condición" y crecimiento económico. Sin embargo, afirma

> Existen varias razones para pensar que la imagen del cambio enfocada al individuo es enemiga del desarrollo. En primer lugar, el éxito se concibe no como resultado de la aplicación sistemática del esfuerzo y la energía creadora, combinada posiblemente con "un poquito de suerte", sino debido ya sea a una suerte tremenda o a engañar a los demás con ardides bien planeados. (Hirschman, 1961, p. 27)

Asimismo, recurriendo a la idea del empresario schumpeteriano, afirma que economistas e historiadores "han considerado que el empresario innovador es, principalmente, un egocentrista" (Hirschman, 1961, p. 28), y se han olvidado de otra característica 'necesaria prácticamente' de dicha figura: "la habilidad para conseguir un acuerdo entre todas las partes interesadas" (Hirschman, 1961, p. 28). Esta habilidad para lograr la cooperación es la que proyecta el empresario anteponiendo la imagen de cambio enfocada al grupo por sobre la enfocada al individuo, de modo tal que la ausencia de dicha habilidad en los países subdesarrollados puede comprenderse, precisa y paradójicamente, por el predominio de esta última imagen de cambio.

El papel asignado a las imágenes de cambio en las sociedades será relevante también dentro de las dos obras que componen la "trilogía del desarrollo" hirschmaniana, *Journeys toward Progress: Studies of Economic Policy-Making in Latin America* (1963) y en *Development Projects Observed* (1967), dada su preocupación por superar las concepciones estático-comparativas entre estadios sociales y comprender la dinámica del proceso de cambio en sí. En este sentido, puede decirse que el enfoque general del desarrollo económico para Hirschman se centra en la acción humana y, como tal, en la conformación de imágenes de cambio, dentro de las cuales no sólo influyen el cálculo racional de expectativas, sino también factores emocionales y volitivos que condicionarán tanto el ritmo como la dirección del proceso de cambio.[1]

2. La *fenomenología* de la acción colectiva en *Shifting Involvements*

En el libro de 1970, *Exit, Voice and Loyalty*, Hirschman intenta comprender la dinámica de empresas, organizaciones y Estados a partir de la tensión entre su deterioro y las respuestas que ante esa situación las entidades pueden brindar. Este estudio aporta elementos importantes para comprender la acción colectiva que luego serán retomados y ampliados desde una perspectiva diacrónica en *Shifting Involvements* (1982).

En este último texto, trata de identificar los mecanismos detrás de los ciclos que presentan las sociedades en torno a la vida privada y la participación pública, es decir, a la dinámica social oscilante entre el interés individual y la acción colectiva. Así Hirschman presenta su ensayo como "una *fenomenología* de la participación y la decepción que trata de explicar los desplazamientos de los intereses privados a la acción pública y viceversa" (Hirschman, 1986, p. 16). Hirschman tiene clara consciencia de que, desde una perspectiva económica convencional, su estudio se enfrenta con el problema del cambio de preferencias –de la actividad privada a la pública o, más en general, del bien A al bien B–, y reconoce que este problema no ha sido suficientemente

[1] Sobre el desarrollo de las ideas vinculadas con las "imágenes de cambio" en el resto de la "trilogía": Carrión (2019).

tratado, ya que comúnmente en economía se trabaja a partir de preferencias dadas (Hirschman, 1986, p. 17).

Esa manera de entender el cambio de preferencias en términos procesuales parte de la siguiente tesis fundamental:

> [L]os actos de consumo, al igual que los actos de participación en los asuntos públicos, que se realizan porque se espera obtener así una satisfacción, también generan decepción e insatisfacción. Esto ocurre por razones diversas, en formas diferentes y en grados distintos, pero en la medida en que la decepción no se elimine totalmente por un ajuste instantáneo de las expectativas hacia abajo, todo patrón de consumo o de uso del tiempo lleva consigo, como dice la metáfora establecida, "las semillas de su propia destrucción (Hirschman, 1986a, pp. 18-19)

Importa destacar que para explicar esta dialéctica entre consumo y decepción Hirschman supone que los individuos realizan una *proyección* antes de la ejecución concreta de una actividad cualquiera. Entre los elementos que conforman dicha proyección se encuentran las imágenes mentales o expectativas sobre la actividad a realizar y el nivel de satisfacción que se obtendrá a partir de ella. La diferenciación entre las expectativas de satisfacción generadas por la proyección de la actividad y la obtenida al ejecutar la actividad en sí permite entender la posibilidad de la decepción o su contrario (Hirschman, 1986, p. 20). Ahora bien, este desacople entre expectativas y realidad no es, para Hirschman, algo anecdótico o transitorio para la comprensión de las acciones de las personas, sino que se corresponde con un mecanismo fundamental propio de la naturaleza humana, particularmente expresado en la capacidad del ser humano para cometer errores:

> (…) la comisión de errores es una *facultad* exclusivamente humana. En otras palabras, el significado del proverbio no es "errar es de humanos", sino "sólo los humanos yerran". En toda la creación, sólo el hombre está *facultado* para cometer errores y de vez en cuando utiliza esta facultad al máximo. […] Si se acepta que la comisión de errores es la contrapartida inevitable del propio ascenso del hombre por encima del nivel de subsistencia y de la existencia animal, se seguirá otra inevitabilidad: la del lamento y la decepción derivados de los errores de nuestros procedimientos que seguramente no estaban empedrados de buenas intenciones sino también de elevadas expectativas de no cometer errores. (Hirschman, 1986, p. 31)

La compleja interacción entre la capacidad de errar, producto del desacople entre proyecciones imaginativas y realidad, por un lado, y la dinámica de la decepción y cambio de preferencias, por otro, obliga al autor a separarse de abordajes más lineales y deterministas para

explicar la acción humana y, por tanto, el cambio social. En efecto, de manera categórica Hirschman explicita su contraposición a las asunciones habituales tanto en sociología como en economía:

> *El mundo que estoy tratando de entender en este ensayo es un mundo donde los hombres creen que desean una cosa y cuando la obtienen descubren con desaliento que no la desean tanto como creían* o *no la desean en absoluto, y que en realidad desean otra cosa, cuya existencia casi ni sospechaban. Nunca operamos en términos de una jerarquía comprensiva de valores establecidos* por algún psicólogo que investigue las diversas actividades y "necesidades" de la humanidad, sino que en cualquier punto dado de nuestra existencia real –y eso se aplica a menudo también a sociedades enteras– perseguimos *algunas* metas que luego son sustituidas por otras. (Hirschman, 1986, pp. 29-30 Destacado en el original)

Al complejizar la comprensión de la acción humana incluyendo la posibilidad de reflexión crítica, evaluación y modificación de las elecciones de los agentes, Hirschman aboga por una aproximación "posibilista" del cambio social[2], en el cual se otorgue a "la percepción, la autopercepción y la interpretación humanas, el papel que les corresponde en el desarrollo de los acontecimientos" (Hirschman, 1986, p. 14). En este sentido, insiste en que los cambios trascendentales en las decisiones y, por tanto, en los cursos de acción –a nivel individual y social–, no pueden entenderse ni como una sucesión mecánica de hechos totalmente determinados ni tampoco como productos de una voluntad absolutamente autónoma y soberana.

Para apoyar su posición sobre la relevancia de la evaluación de preferencias dirigidas a la comprensión del cambio social, Hirschman recurre a la distinción entre deseos, necesidades o voliciones *de primer orden* y *de segundo orden* de Harry G. Frankfurt, en el campo de la filosofía, y a la clasificación de Amartya Sen entre *preferencias* y *metapreferencias*, en el ámbito de la economía:

> Consiguientemente, la distinción que se establece entre las voliciones de primer orden y de segundo orden, o entre las preferencias y las metapreferencias, es útil primordialmente *en unión* del análisis del cambio. Si las voliciones de segundo orden se encuentran permanentemente de acuerdo con las voliciones de primer orden de un agente, sólo reforzarán lo que el agente está haciendo ya y no llevarán una existencia independiente. Si difieren permanentemente de las elecciones del agente, tenderán a perder su credibilidad y a largo plazo se degradarán a "murmuraciones y remordimientos inútiles, hipócritas". (Hirschman, 1986, p. 81)

[2] Sobre el "posibilismo" hirschmaniano puede verse: Lepenies (2008), Valencia Agudelo (2013), Furió-Blasco (1998) y Meldolesi (1997).

Los cambios sociales importantes, por tanto, deben concebirse a partir de una compleja conjunción de evaluaciones de preferencias –a distintos niveles– entre las que influyen las circunstancias concretas en las que se desarrollan los mismos procesos de decisión: "la explicación del cambio social en términos de fuerzas subyacentes y eventos precipitantes corresponde a la esencia de la condición humana: "ni ángel ni bestia", como precisara brillantemente Pascal" (Hirschman, 1986, p. 82-83).

3. Cambio social y límites de la imaginación

A través de su crítica a la comprensión de la economía convencional sobre el proceso de toma de decisiones y, por tanto, de la acción humana, Hirschman dirige su atención al análisis de la acción colectiva realizada por Mancur Olson en *The Logic of Collective Action* (1965). Téngase presente que una de las cosas que más sorprende a Hirschman es que dicho texto se haya convertido en referencia dentro de las ciencias sociales en su conclusión pesimista acerca de la acción colectiva, cuando la realidad de la época en la que se escribió mostraba un fuerte incremento a nivel mundial de movilizaciones sociales que contradecían dicho pesimismo. Hirschman manifiesta su desacuerdo con Olson por entender la participación colectiva desde la perspectiva del análisis costo-beneficio de la razón instrumental, a partir del cual se vuelve inevitable concluir en la inconsistencia de la acción colectiva mediante el problema del *free rider*. En oposición a esta manera de encarar la cuestión de la acción colectiva, Hirschman recuerda la importancia de la historicidad propia de los actores sociales y, en línea con su análisis general de la acción humana, sus sesgos y errores sistemáticos en la toma de decisiones.[3] Ahora bien, lo que resulta más interesante destacar aquí es que para entender el movimiento cíclico de lo privado a lo público y de lo público a lo privado, según Hirschman, además de los sesgos y errores sistemáticos, el factor de la decepción es fundamental, y, a su vez, detrás de la propia posibilidad de la decepción subyace un elemento clave: la limitada capacidad de la imaginación humana respecto de la concepción del cambio social.

El resultado de la dinámica que va desde lo privado hacia lo público no puede evaluarse, sostiene el autor, como la satisfacción utilitaria que produce un bien de consumo cualquiera, puesto que dicho resultado consiste en un "estado futuro del mundo", es "un producto de la

---

[3] Particularmente destaca el sesgo que denomina "Efecto repercusión":
Por la misma razón, una vez que el camino A ha resultado inequívocamente desastroso, tenderá a surgir el sesgo contrario (a favor de B), de nuevo por buenas razones y en desafío al teorema económico de que los "costos ya realizados" deben pasarse por alto al hacer elecciones. Es por esto que a menudo reaccionamos excesivamente ante las lecciones de la historia. (Hirschman, 1986, pp. 90-91)

imaginación de los ciudadanos que muy probablemente se encontrará muy alejado de la dura realidad que resultará de la acción pública" (1986a, p. 105). Dicho de otra manera, no contamos con la suficiente información y certeza de tal resultado para reducir la brecha entre la expectativa y la realidad efectivamente alcanzada. En estas circunstancias, afirma Hirschman, la imaginación moderna sólo puede proyectar una situación relativamente sencilla de cambio y resultado futuro, lo que en este contexto significa que le resulta más simple delinear una situación de cambio radical, de contraste fuerte con el estado actual de las cosas, que tener una visión más matizada a partir de un producto menos ambicioso del cambio:

> Sólo con la Ilustración y la Revolución francesa se arraigó firmemente la idea de que la sociedad podría cambiar para mejorar. Pero los esfuerzos que se hacen para imaginar un futuro mejor han permanecido simplistas y esquemáticos; de ordinario presentan un estado de cosas que es el *opuesto* exacto del estado actual en muchos sentidos fundamentales, en lugar de ser simplemente diferente. Es posible que no podamos concebir los adelantos estrictamente limitados, llenos de transacciones y concesiones a fuerzas opuestas, que son los resultados frecuentes de las acciones emprendidas bajo el impulso de alguna visión magnífica. Dada esta propensión de la imaginación moderna a concebir el cambio radical, y su incapacidad para imaginar resultados intermedios, los resultados de la acción pública suelen quedar atrás de las expectativas. (1986a, p. 106)

Y unas líneas más adelante concluye:

> [e]s la pobreza de nuestra imaginación lo que paradójicamente produce imágenes de un cambio "total" en lugar de expectativas más modestas. Mientras prevalezca este estado de cosas, la insatisfacción con el resultado es un compañero constante de la acción en aras del interés público. (1986a, p. 106)[4]

La decepción generada por esa incompatibilidad manifiesta entre las expectativas imaginadas de una nueva situación absolutamente distinta de la actual, por una parte, y los relativamente modestos logros alcanzados de hecho, por otra, permite entender la dinámica que va desde el auge de los movimientos colectivos hasta la retracción y vuelta hacia el predominio del ámbito de lo privado y las acciones individuales a través de la historia. De esta manera, el estudio de las consecuencias de las proyecciones imaginativas que guían la acción humana, señaladas inicialmente en *Strategy*, se desarrolla en *Shifting Involvements* para interpretar la dinámica histórica cíclica de cambio privado-público-privado en las sociedades en general.

[4] La idea de la limitación de la facultad imaginativa ya había sido advertida por Hirschman en *Journey* (1964, p. 287).

4. A modo de conclusión

A lo largo de este trabajo se intentó mostrar la evolución en el tratamiento hirschmaniano de las proyecciones imaginativas desde las "imágenes de cambio" en *Strategy* hasta la dialéctica de la decepción y el cambio, mediada por los límites de la imaginación, en *Shifting Involvements*. En ese derrotero se evidencia una profundización en la comprensión de la acción humana, particularmente orientada a describir más acabadamente el proceso de formación de expectativas vinculadas al cambio, tanto desde su perspectiva cognitiva, como desde sus facetas emocionales y volitivas. Desde este enfoque, por tanto, se produce un doble movimiento que implica, por una parte, una reformulación de la concepción económica convencional sobre la toma de decisiones, y, por otra, una apertura hacia el estudio del cambio social en general que obliga a traspasar las fronteras del análisis económico.

Como se puso en evidencia, la compleja interacción entre errores, decepciones y cambios dentro de la estructura misma de los procesos sociales implica la formación y transformación de proyecciones imaginativas que guían el sentido, dirección e intensidad de las acciones humanas, tanto a nivel individual como social. En este sentido, Hirschman reconoce que su concepción del "agente de cambio" dista mucho de la que la economía convencional suele identificar:

> Desde este punto de vista, la historia no se basa en el "actor racional" de la teoría económica recibida sino en un personaje mucho menos refinado. Por otra parte, puedo reclamar exactamente lo contrario para los tipos humanos que aparecen en mi historia; son *superiores* al "actor racional" por cuanto pueden concebir *diversos* estados de felicidad, pueden trascender uno de ellos a fin de alcanzar otro y escapar así del aburrimiento de la operación permanente basada en un solo conjunto de preferencias estables. Es muy probable que estas cualidades más nobles y ricas de nuestros actores se relacionen estrechamente con sus vacilaciones. (Hirschman, 1986, pp. 148-149)

Bien puede decirse que hoy en día la visión del actor racional sigue sufriendo fuertes críticas, pero no ya desde corrientes claramente heterodoxas, sino incluso desde abordajes que son reconocidos por amplios sectores de la economía *mainstream*, como la economía experimental y conductual. Allende los aportes en estos últimos campos, tendientes a mejorar nuestra comprensión acerca de la toma de decisiones de los seres humanos "de carne y hueso" y no de "Econs", como los llama Thaler, consideramos que el abordaje de Hirschman centrado en la acción humana y, especialmente, en las implicancias de las proyecciones imaginativas, no solamente puede resultar complementario a dichos aportes, sino sumamente fecundo en sí mismo para avanzar en el entendimiento de los procesos de cambio social.

Referencias bibliográficas

Carrión, G. (2019). Cambio, acción humana y desarrollo en Albert O. Hirschman: reflexiones económico-filosóficas a sesenta años de The Strategy of Economic Development. *Iberian Journal of the History of Economic Thought*, 6 (2), 157-174.

Furió-Blasco, E. (ed.) (1998). *Albert O. Hirschman y el camino hacia el desarrollo económico. Una antología de ensayos anteriores a "La estrategia del desarrollo económico"*. FCE.

Hirschman, A. O. (1958). *The Strategy of Economic Development*. Yale University Press.

Hirschman, A. O. (1961). *La estrategia del desarrollo económico*. FCE.

Hirschman, A. O. (1964). *Estudios sobre política económica en América Latina (En ruta hacia el progreso)*. Aguilar.

Hirschman, A. O. (1969). *El comportamiento de los proyectos de desarrollo*. Siglo XXI.

Hirschman, A. O. (1986). *Interés privado y acción pública*. FCE.

Hirschman, A. O. (2012). *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*. FCE.

Lepenies, P. H. (2008). Possibilism: An Approach to Problem-Solving Derived from the Life and Work of Albert O. Hirschman. *Development and Change*, 39(3), 437–459.

Meldolesi, L. (1997). *En búsqueda de lo posible. El sorprendente mundo de Albert O. Hirschman*. FCE.

Valencia Agudelo, G. D. (2013). La cuestión metodológica en Albert Hirschman. *Ensayos de economía*, 42, 223-238.

Visualización y representación en la matemática egipcia: una propuesta de interpretación de los diagramas geométricos en el Papiro Rhind

Héctor Horacio Gerván (UNC)

Resumen: En los últimos años, las interpretaciones acerca de la representación escrita de la producción matemática egipcia se han centrado en una caracterización algorítmica de los problemas (Imhausen, 2002; 2003), con estudios detallados de los pasos resolutivos y las operaciones aritméticas en ellos implicados. Sin embargo, un aspecto muchas veces dejado de lado es la ubicuidad epistémica de los dibujos y figuras geométricas presentes en el Papiro Rhind. El único estudio exhaustivo que se tiene sobre ellos es el de Gregg De Young, quien sostiene que se han producido "con suficiente precisión para permitir que el escriba o el lector conceptualicen el problema, pero no hay evidencia de un esfuerzo invertido para obtener una precisión métrica cuidadosa" (De Young, 2009: 325). Este argumento, sin embargo, no tiene en cuenta un aspecto clave de la escritura egipcia: la conceptualización del problema (por ejemplo, calcular el área de un triángulo) no necesitaría siempre de un diagrama añadido al texto, puesto que ésta se puede hallar en los mismos jeroglíficos. Nos referimos, aquí, a la presencia de signos "determinativos", que son ideogramas con la exclusiva finalidad de sistematizar categorías semánticas de palabras, lo que ayuda a eliminar ambigüedades en su interpretación.
Oponiéndonos a la tesis de De Young, nuestro trabajo tendrá como objetivo responder al siguiente interrogante: si los diagramas geométricos no son estrictamente necesarios para conceptualizar el problema, ¿cuál es, entonces, su función epistémica? Para lograr este propósito, partiremos de la conceptualización planteada por Raymond Duval (1999) de visualización en matemática. En efecto, ésta es la representación semiótica de un objeto, hace visible todo lo que no es accesible a la visión y aporta una aprehensión global de cualquier organización de relaciones. Así, esta noción nos permitirá proponer a los diagramas geométricos egipcios como elementos indispensables que dan fundamento tanto a las transformaciones geométricas sobre el diagrama original, como a las operaciones aritméticas que tales transformaciones implican.
De manera específica, nos referiremos a dos tipos de diagramas: aquellos que representan triángulos (pRhind 51, 53/54, 56, 57, 58, 59/59b, 60) y círculos (pRhind 41, ¿48?, 50). Haciendo un análisis comparativo entre los diagramas, propondremos que pRhind 51 versa sobre el área de un triángulo isósceles como caso paradigmático del área de un triángulo, y que en pRhind 48 se representa un octógono y no un círculo, con las consecuencias que esto trae para el cálculo aproximativo del área de figuras circulares.

1. Introducción

En los últimos años, las interpretaciones acerca de la representación escrita de la producción matemática egipcia se han centrado en una caracterización algorítmica de los problemas (Imhausen, 2003). Sin embargo, un aspecto muchas veces dejado de lado es la ubicuidad epistémica de los *diagramas* presentes en los papiros matemáticos. De todos ellos, nos concentraremos sólo en el Papiro Rhind.[1]

Hasta la actualidad, el único estudio exhaustivo que se tiene sobre los diagramas en *pRhind* es el de Gregg De Young (2009), cuyo principal aporte es el de hacer un catálogo completo de

[1] Abreviado, de ahora en más, como *pRhind*. Cada vez que se haga referencia a algún problema del papiro en particular, lo denotaremos como *pRhind X*, donde *X* es el número de problema en cuestión.

todos los diagramas. Pero éstos acompañan a un tipo particular de problemas, aquellos que, desde la historiografía tradicional, han recibido el título de 'geométricos'. Este autor sostiene que tales diagramas se han producido "con suficiente precisión para permitir que el escriba o el lector conceptualicen el problema, pero no hay evidencia de un esfuerzo invertido para obtener una precisión métrica cuidadosa"[2] (De Young, 2009, p. 325); *i.e.* los diagramas sirven sólo para ayudar al amanuense a definir la figura geométrica del problema en cuestión, para delimitarlo conceptualmente.

Nosotros daremos aquí argumentos para discutir esta tesis; es decir, sostendremos que la ubicuidad epistémica de los diagramas geométricos va más allá de la mera conceptualización del problema. Oponiéndonos a la tesis de De Young, este trabajo tiene como objetivo responder lo siguiente: si los diagramas no son estrictamente necesarios para conceptualizar el problema, ¿cuál es, entonces, su función epistémica? Más específicamente, si tal función no es conceptualizadora, ¿es nada más que ilustrativa?, ¿o, por el contrario, está estrechamente unida y hace parte de la estructura algorítmica del problema?

Para lograr este propósito, partiremos de los aportes de algunas discusiones filosófico-epistemológicas en torno al tópico de la *visualización* en matemática. Esto nos permitirá proponer a los diagramas egipcios como elementos indispensables que dan fundamento tanto a las transformaciones geométricas sobre el diagrama original, como a las operaciones aritméticas que tales transformaciones implican.

Nos referiremos a dos tipos de diagramas: aquellos que representan triángulos (*pRhind 51*, *53*, *56*, *57*, *58*, *59/59b*, *60*) y círculos (*pRhind 41*, *42*, *¿48?*, *50*). Haciendo un análisis comparativo, propondremos que *pRhind 51* versa sobre el área de un triángulo isósceles como caso paradigmático del área de un triángulo, y que en *pRhind 48* se representa un octógono y no un círculo, con las consecuencias que esto trae para el cálculo aproximativo del área de figuras circulares.

2. *Visualización* en matemática: el papel de los diagramas geométricos

La visualización, las imágenes mentales y la imaginación tienen una larga tradición en matemática, ya desde sus inicios. A pesar de que el papel que los aspectos visuales ocupa en los procesos cognitivos ha sido considerado como auxiliar o marginal, aunque cooperando para el

[2] La traducción es nuestra.

entendimiento de las ideas matemáticas[3], esto no ha sido siempre así. En años recientes ha habido un creciente interés por los aspectos visuales del razonamiento matemático, a consecuencia de la revalorización de los diagramas como instrumentos válidos para el desarrollo de las instancias de razonamiento. Así, si bien existe la tendencia general de considerarlos sólo como recursos subsidiarios del razonamiento, en algunos casos han terminado concibiéndose como formas de razonamiento con derecho propio. Esto lleva a considerar la situación en la cual las figuras, diagramas y otros elementos gráficos, que engloban algunas formas de visualización, son percibidos como una fuente de nociones y conocimiento matemático. A través de ellas, se podrían descubrir y/o conformar propiedades sugeridas por las eventuales relaciones entre las partes captadas de cualquier imagen.

En el ambiente matemático actual, esta valoración de la visualización viene estrechamente aparejada con su relación con la informática. Así, por ejemplo, lo ha escrito hace algunos años Richard S. Palais (1999):

> Los matemáticos siempre han usado su «ojo de la mente» para visualizar los objetos y procesos abstractos que surgen en todas las ramas de la investigación matemática. Pero es sólo en los últimos años que las mejoras notables en la tecnología informática han facilitado la externalización de estas imágenes vagas y subjetivas que «vemos» en nuestras cabezas, reemplazándolas con visualizaciones precisas y objetivas que se pueden compartir con otros. [A e]ste matrimonio entre la matemática y la informática (…) me referiré a él como *visualización matemática*.[4] (p. 647)

Aquí, el autor alude a un aspecto que considera crucial en su quehacer matemático: el recurso a imágenes (mentales-subjetivas o externas-objetivas) como elemento indispensable del razonamiento en matemática, pues permiten aprehender tanto los objetos como los procesos abstractos emergentes. Aunque él haga referencia, de manera especial, a la importancia de las imágenes externas-objetivas, a nosotros nos interesarán más las mentales-subjetivas.

Por otro lado, F. Hitt (2003) conceptualiza a la *visualización* en matemática como el proceso de entender un enunciado mediante la puesta en juego de diferentes representaciones de la situación en cuestión, lo que permite realizar una acción que, posiblemente, pueda conducir hacia su solución. Por tanto, la visualización está ligada a los distintos sistemas de representación (numérico, algebraico, gráfico, simbólico) usados y a la lectura, análisis e interrelación que se hace entre ellos. Más específicamente:

---

[3] En algunos casos, incluso actualmente ha logrado mostrar mayor presencia en procesos demostrativos enteramente presentados en formato diagramático.

[4] La traducción es nuestra.

> (…) Los expertos poseen imágenes visuales, modos intuitivos de percibir los conceptos y métodos, de gran valor y eficacia en su trabajo creativo y en su dominio del campo en que se mueven. Mediante ellos son capaces de relacionar, de modo muy versátil y variado, constelaciones frecuentemente muy complejas de hechos y resultados de su teoría y a través de tales redes significativas son capaces de escoger (…) Esta forma de actuar con atención explícita a las posibles representaciones concretas, en cuanto desvelan las relaciones abstractas que al matemático interesan, constituye lo que denominamos visualización en matemáticas [*sic*]. (De Guzmán, como se citó en Aznar, Distefano, Moler & Pesa, 2014, p. 6)

De todo lo anterior podemos deducir que la visualización no considera a los diagramas y demás representaciones visuales como elementos pasivos o al margen de los procesos cognitivos en matemática. Al contrario, el matemático realiza acciones sobre ellos, pone en evidencia las relaciones entre sus elementos componentes e infiere, a partir de ellos, situaciones hipotéticas.

En este sentido, Raymond Duval (1999, pp. 12-15) hace una distinción entre visión y visualización:

(a) *Visión*: Es la percepción directa de un objeto espacial; necesita una exploración mediante movimientos físicos tanto del sujeto como del objeto que se mira, porque nunca da una aprehensión completa del objeto.

(b) *Visualización*: Es la representación semiótica de un objeto, una organización bidimensional de relaciones entre algunos tipos de unidades del objeto/diagrama en cuestión. Permite comprender cualquier organización de elementos como una configuración, haciendo visible lo que no es accesible a la visión y aportando una aprehensión global de cualquier organización de relaciones.

El trabajo cognitivo sobre una representación diagramática, las acciones realizadas sobre ella, constituye el valor epistemológico de la visualización en matemática. Restringiéndonos al caso de los diagramas geométricos que aquí nos compete, el filósofo David Gooding (2006) afirma que: "[l]as imágenes son particularmente propicias para el movimiento dialéctico esencial entre las etapas creativas del descubrimiento y las etapas racionales deliberativas en las que se introducen las reglas y los criterios de evaluación para fijar los significados (…)" (p. 60). Este "movimiento dialéctico esencial" recuerda a lo que Charles S. Peirce denominó *experimentos* sobre diagramas, es decir, a la manipulación que pone en evidencia la información implícita contenida en el diagrama:

> Un diagrama es un ícono de un conjunto de objetos racionalmente relacionados. (…) El diagrama no sólo representa los correlatos vinculados, sino también (…) la relación entre

> ellos. (…) Es (…) un rasgo muy extraordinario de los diagramas que ellos *muestran* (…) que se sigue una consecuencia. (…) De todos modos, no es el diagrama-ícono estático que muestra directamente esto, sino el diagrama-ícono construido con una intención. [5] (Peirce, 1976, p. 316)

Según podemos interpretar, el diagrama-ícono estático es el que pertenece al campo de la visión. Su valor epistemológico, si nos restringimos al caso de *pRhind*, es el que delimitó De Young: delimitar y conceptualizar el problema; dicho de forma burda, determinar qué figura es de la que se quiere calcular su área. Por sí solo, no evidencia las relaciones entre sus partes constitutivas —entre sus unidades, al decir de Duval—, ni es suficiente para el desarrollo del razonamiento matemático.

Habiendo hecho ya una conceptualización sobre visualización en matemática y una delimitación sucinta de su valor epistemológico, continuaremos, ahora, explicitando las razones por las que rechazamos la tesis de De Young sobre los diagramas geométricos egipcios.

3. Crítica a De Young: diagramas geométricos, escritura egipcia e ideogramas no lingüísticos

Según hemos mencionado ya, para De Young los diagramas geométricos de *pRhind* tienen la función de conceptualizar el problema. Apoya esta apreciación en el hecho de que, según consta en el papiro mismo, los diagramas "difieren en ciertos aspectos de los diagramas que estamos acostumbrados a ver en nuestros libros de texto de geometría moderna" (De Young, 2009 p. 325). Entre esas diferencias podemos mencionar: ausencia de etiquetas o "nombres" para los componentes de los diagramas (puntos, segmentos, ángulos…); las únicas etiquetas presentes son los valores numéricos específicos de las longitudes de los segmentos, del área de las figuras planas o del volumen de los cuerpos sólidos. De acuerdo a esto, tales valores representan los datos numéricos con los que se debe operar, o bien los resultados deseados (Ritter, 1995). Así, lo único importante en ellos es la conceptualización del objeto geométrico en cuestión y la métrica detallada de sus magnitudes relevantes; no hay, en ellos, ningún rastro de aparente intencionalidad estrictamente geométrica según el estilo de los diagramas en la geometría euclídea.

Este argumento, sin embargo, no tiene en cuenta un aspecto clave de la escritura egipcia: la conceptualización del problema (por ejemplo, calcular el área de un triángulo) no necesitaría siempre de un diagrama añadido al texto, puesto que ésta se puede hallar en los mismos

[5] La traducción es nuestra.

jeroglíficos (o en su cursiva hierática) con los que se redacta el enunciado del problema mismo. La única excepción a esta regla es *pRhind 48*, donde el diagrama , del que se discutirá más adelante, reemplaza a la prosa lingüística del enunciado. Nos referimos, aquí, a la presencia de signos "determinativos", que son ideogramas con la exclusiva finalidad de sistematizar categorías semánticas de palabras, lo que ayuda a eliminar ambigüedades en su interpretación, principalmente en el caso de vocablos homónimos. En años recientes, se ha preferido denominarlos como "clasificadores" en vez de "determinativos", surgiendo, en consecuencia, una perspectiva de abordaje a la escritura egipcia que revaloriza el valor semántico que los clasificadores poseen. Así, la egiptóloga Orly Goldwasser (2002) sostiene que "todas las palabras atravesadas por un determinado clasificador constituyen una [misma] categoría conceptual" (p. 1). En este sentido, el sistema de escritura mismo, y no el lenguaje hablado, es considerado un sistema de clasificación y conceptualización del mundo. Abonando a esta postura, Thomas Schneider (2011, p. 187) ha propuesto enfáticamente que en toda traducción de textos egipcios se debe explicitar la información semántica que se encuentra provista sólo en el nivel de la escritura, pero no lingüísticamente. Tal información semántica se halla en los signos clasificadores que acompañan a los signos lingüísticos de las palabras egipcias. Veamos mejor esto con un pequeño ejemplo:

Término egipcio: *ḥsbw* [*jesebu*]		
Jeroglíficos		
Signos lingüísticos		
Clasificadores	(Rollo de papiro, para indicar ideas "abstractas")	(Persona golpeándose mortalmente la cabeza)
Conceptualización	*cálculo/cuenta* [en un sentido matemático]	*condena a muerte*

Tabla 1: Comparación de significados de ḥsbw

Algunos de los términos matemáticos que aparecen en *pRhind* poseen signos clasificadores o lingüísticos que podrían tomarse como signos/diagramas geométricos. Por ejemplo, consideremos la expresión (*ḳnbt*); aquí, sin ningún clasificador, el vocablo puede traducirse como "raíz cuadrada". Lo notable está en que el primer signo () representa los dos lados congruentes de cuadrado cuya medida en común es el valor que debe tomar la raíz cuadrada del total del área del cuadrado; es decir que si x es la medida de cada lado, entonces $x^2 = X$ es el área

y, luego, $\sqrt{X} = x$. Así, el signo sirve, además de aportar la información lingüística necesaria, para conceptualizar/delimitar geométricamente el significado de la operación de calcular la raíz cuadrada de un número. Por tanto, cumple una función análoga a la que De Young otorga a los diagramas geométricos de *pRhind*.

Por otro lado, y haciendo ahora énfasis en los signos clasificadores, existen aquellos que, mediante la representación de una figura geométrica, delimitan el campo semántico de la expresión egipcia que hace referencia al objeto matemático en cuestión. Veremos esto a continuación, de manera diferenciada, para los problemas que poseen diagramas geométricos circulares y triangulares.

4. Caso I: diagramas geométricos triangulares

4.1. Aspecto semántico: diagramas y signos clasificadores

Los problemas de *pRhind* en los que aparecen diagramas circulares son *pRhind 51*, *53*, *56*, *57*, *58*, *59/59b* y *60*; los objetos matemáticos sobre los que versan son triángulos (planos) y pirámides (tridimensionales). En casi todos ellos, el diagrama difiere de la expresión egipcia para referirse a la palabra triángulo o pirámide; es decir, que contamos a la vez con un diagrama geométrico y con un signo clasificador no lingüístico, siendo éste último el que delimita y conceptualiza la figura o cuerpo geométrico del que trata cada problema. En efecto, en *pRhind 51* aparece el vocablo (*spd.t*), "triángulo"; en cambio, en *pRhind 56*, *57*, *58* y *59/59b* aparece el término (*mr*), "pirámide". Por tanto, los clasificadores y son los que cumplen, dentro del campo semántico, la función conceptualizadora de De Young, no los diagramas geométricos.

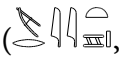
Las únicas excepciones a esta regla son dos. La primera está es *pRhind 53*, en el que hay un diagrama geométrico de un triángulo subdividido en tres partes (un triángulo y dos trapezoides) mediante dos segmentos. Pero, al no tener el problema ningún enunciado lingüístico sino, tan solo las operaciones para calcular el área de cada sub-parte del diagrama triangular, no se cuenta con ningún clasificador semántico no-lingüístico como en los casos descritos en el párrafo anterior. La segunda excepción es *pRhind 60*, que trata sobre la inclinación de los lados laterales con respecto a la base de un pilar o columna (, *jwn*), sin mayores especificaciones sobre su forma tridimensional. Según se puede ver en la traducción del problema hecha por Clagett (1999, p. 168), podría tratarse de una columna piramidal de base cuadrada, o bien de una columna

cónica de base circular. Esto no es deducible del diagrama que acompaña al enunciado, puesto que ha sido representado como un triángulo bidimensional.

Luego, si el diagrama no posee una función semántica, sostenemos que debe poseer una función epistémica. Desarrollaremos esto en la sub-sección de abajo.

4.2. Función epistémica: área del triángulo

Según dijimos, los problemas que tienen diagramas triangulares versan sobre el área de un triángulo o sobre el volumen de una pirámide. Aquí nos ocuparemos sólo del primer caso, es decir, en *pRhind 51*.

Este problema hace referencia a un triángulo con las siguientes magnitudes: 4 *khet* en su base (, *tp*(*y*)-*r*) y 10 *khet* en su *meryt* ( , *mry.t*). La traducción al español de *meryt* puede ser "orilla o ribera (*i.e.* lado)" o "altura". *Ergo*, tenemos las siguientes posibilidades:

(a) Si *meryt* indica "lado", tenemos un triángulo isósceles con base 4 *khet* y cuyos lados congruentes miden 10 *khet* (Imhausen, 2003).

(b) Si *meryt* indica "altura", tenemos:

   i. Un triángulo rectángulo con catetos 4 *khet* y 10 *khet* (Chace, Manning & Archibald, 1929).

   ii. Un triángulo isósceles con base 4 *khet* y altura (interior al triángulo) de 10 *khet*.

   iii. Un triángulo escaleno con base 4 *khet* y altura (interior al triángulo) de 10 *khet*.

Pero, ¿no debería el diagrama geométrico zanjar esta ambigüedad lingüística? En rigor de verdad, no de manera tan taxativa. En efecto, el valor 10 *khet* aparece sobre uno de los lados inclinados del triángulo, no en su interior, por lo que, rápidamente, pareciera excluir la traducción de *meryt* como "altura" para los casos (b.ii) y (b.iii). Además, por la manera en que tal triángulo fue dibujado por el antiguo escriba, no es tan fácil discernir entre un triángulo rectángulo, isósceles o escaleno.

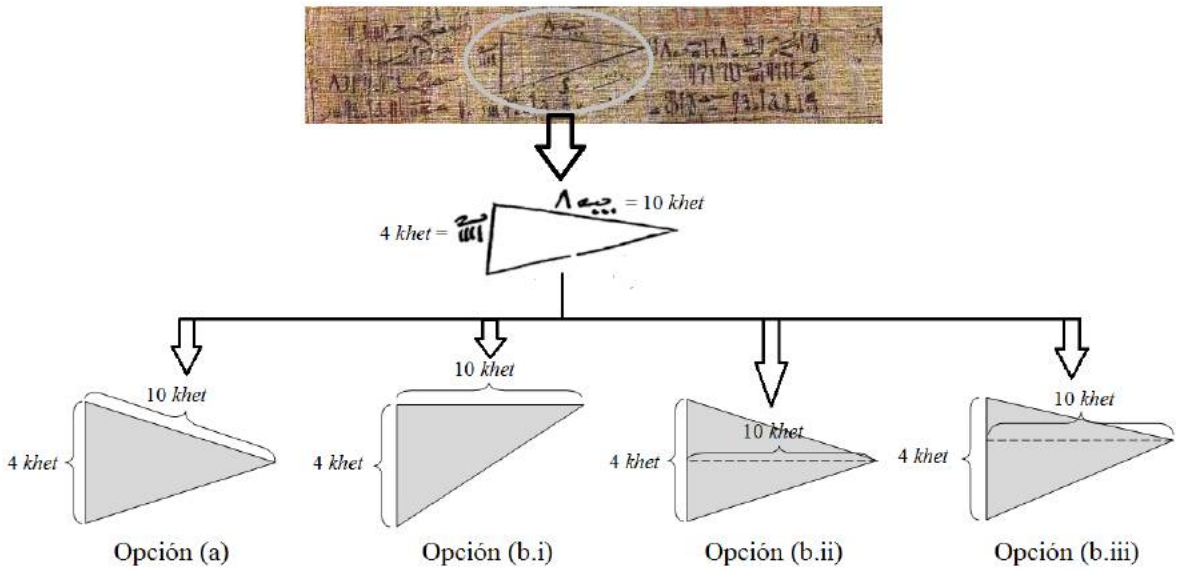


Figura 1: Posibles interpretaciones del diagrama de pRhind 51

Para comenzar a sortear esta ambigüedad representativa, podríamos comenzar a comparar el diagrama de *pRhind 51* con el de *pRhind 53*.[6] Es de destacar que ambos son muy similares, por lo que esta comparación es poco útil.

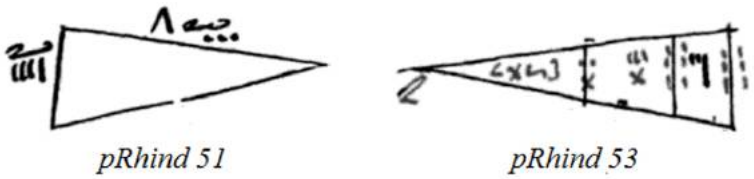


Figura 2: Comparación entre los diagramas de pRhind 51 *y* pRhind 53

Los diagramas triangulares de los otros problemas en *pRhind* se refieren a pirámides, a cuerpos geométricos tridimensionales, aunque están representados de manera bidimensional como si fueran triángulos. Esta reducción de tres dimensiones a tan solo dos, hace que una primera posibilidad de dilucidación sea comparar tales diagramas con el de nuestro problema sobre el área del triángulo. Plasmamos esto en la figura siguiente:

[6] De ahora en más, todas las reproducciones de los diagramas triangulares han sido adaptadas de: Chace, Manning & Archibald (1929, figs. 73, 75, 78, 79, 80, 81, 82).

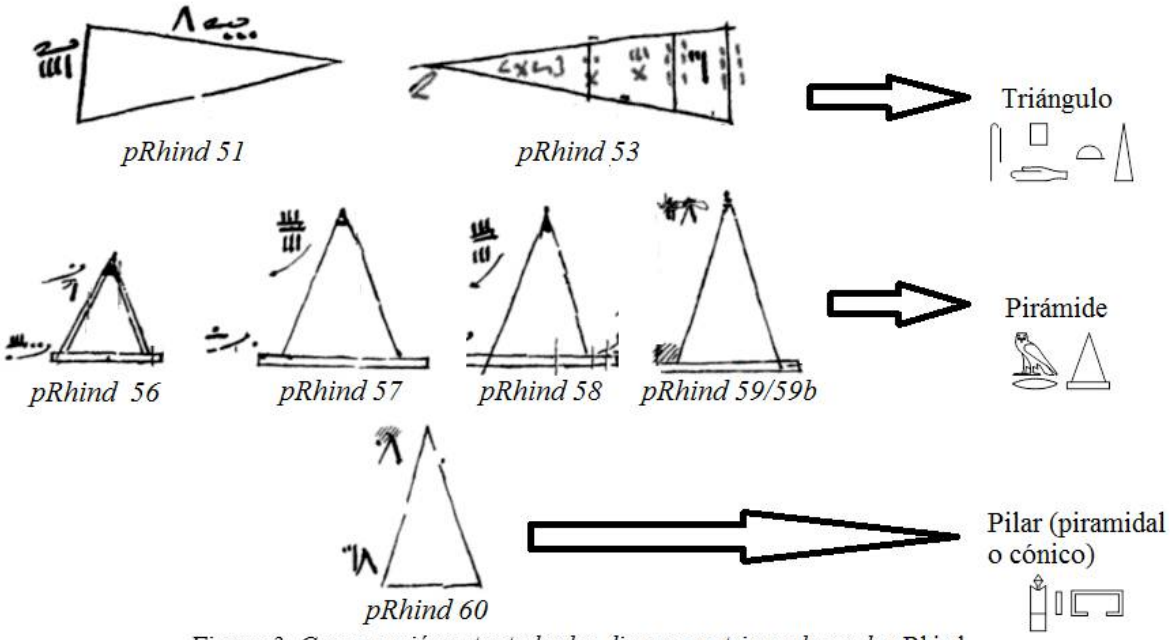
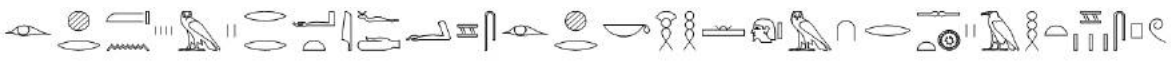


Figura 3: Comparación entre todos los diagramas triangulares de pRhind

Respecto a los diagramas bidimensionales de los cuerpos tridimensionales, cabe hacer dos observaciones. Primero, como cabría esperar, su orientación vertical en vez de la horizontal de *pRhind 51-53*. Segundo, aquí se ve claramente que se trata de triángulos isósceles —esto queda mucho más claro en *pRhind 60*—, lo que concuerda con las grandes pirámides efectivamente construidas.

Ahora bien, argüir que como todos estos diagramas representan triángulos isósceles entonces debe implicarse que el que aparece en *pRhind 51*[7] también lo es, es algo bastante arriesgado y carente de solidez. El análisis figurativo comparativo, por lo tanto, no aporta demasiado.

Entonces, ¿cómo proseguir? Deberemos prestar atención en el texto de *pRhind 51* que acompaña al diagrama. En particular, las líneas 5 a 8 dicen lo siguiente:



jrj.ḫr gs n 4 m 2 r rd.t jfd-rmn=s jrj.ḫr=k w3ḥ-tp m 10 r zp 2 3ḥ.t=s pw

«Calcularás la mitad de 4, que es 2, para hacer que [el triángulo] se convierta en un rectángulo. Luego multiplicarás 10 [*i.e.* la altura del triángulo = largo del rectángulo]. Ésta es su área.»

[7] Y también en *pRhind 53*, dada su gran similitud representativa.

En el texto, el escriba indica que, para calcular el área del triángulo, hay que tomar la mitad del valor de la base para hacer que el triángulo en cuestión se convierta en un rectángulo equivalente. Esta transformación sólo es posible en el caso (b.ii), por lo que el diagrama de *pRhind 51* es un triángulo isósceles. Por consiguiente, aquí, son las transformaciones sobre el diagrama original las que proveen la información necesaria para terminar de conceptualizar a la figura de la que se calcula su superficie, no el diagrama en sí mismo ni tampoco el término lingüístico *spd.t*, puesto que en la lengua egipcia no parece haber habido una distinción entre diferentes tipos de triángulos.

Ahora bien, el texto egipcio citado indica las transformaciones o *experimentos*, al decir de Peirce, que el amanuense realizó para calcular el área. Continuando con la terminología peirceana mencionada en la sección 2: el "diagrama-ícono estático" original pasa a ser un "diagrama-ícono construido" que permite visualizar el razonamiento para la obtención del valor del área; ésta es, precisamente, su función epistémica primordial. En la figura de abajo esquematizamos el razonamiento egipcio, partiendo del diagrama original y pasando por dos transformaciones diagramaticales más, que no son escritas en el texto final de *pRhind* y que, por consiguiente, nos atrevemos a hipotetizar que se trata de transformaciones o experimentos *mentales* sobre el diagrama escrito-inicial:

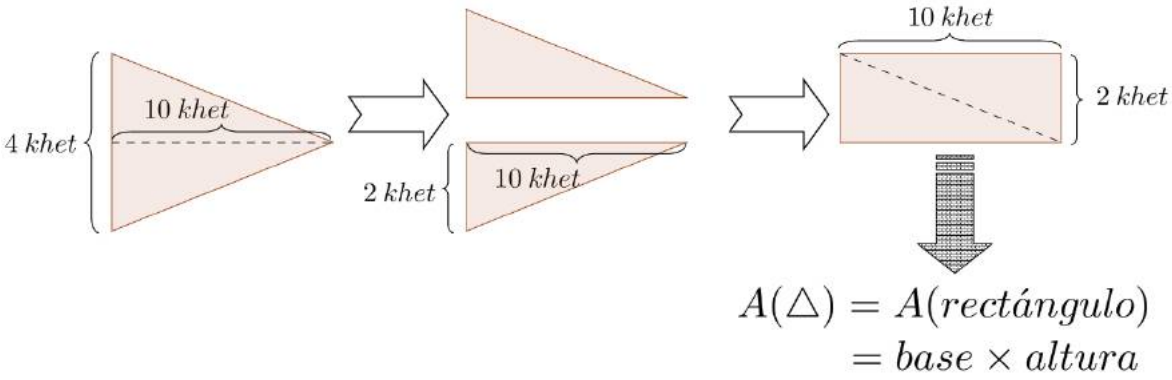


Figura 4: Visualización del razonamiento diagramático en pRhind 51

5. Caso II: diagramas geométricos circulares

5.1. Aspecto semántico: acierto parcial de De Young

Los problemas del Papiro Rhind en los que aparecen diagramas circulares son *pRhind 41*, *42* y *50*. De los tres, sólo en *pRhind 42* el diagrama es un signo clasificador para el adjetivo "redondo/circular". En este problema se pide calcular el volumen de un granero cilíndrico, es decir de base circular; la expresión egipcia para esto es (*šꜣʿ dbn*), con (*šꜣʿ*) siendo el sustantivo "granero" y (*dbn*) el adjetivo "redondo/circular" (= signos lingüísticos, = clasificador).

En *pRhind 41*, el adjetivo *dbn* aparece escrito sin el clasificador. Sin embargo, a continuación de él podemos ver una figura circular con el número 9 en su interior, que corresponde al valor del diámetro de la base circular del granero cilíndrico.

Algo análogo ocurre en *pRhind 50*, en el que se pide calcular, ahora, la superficie de un campo circular (, *3ḫt dbn*). Aquí, el clasificador es , que hace referencia a la tierra irrigada para el cultivo. El diagrama geométrico es similar al de *pRhind 42*: un círculo con el valor del diámetro en su interior, 9 *khet*.

En estos tres problemas, los diagramas parecen cumplir, ciertamente, con la función delimitadora y clasificatoria sostenida por De Young y, por tanto, se insertan dentro del campo de la visión según Duval. Entonces, ¿dónde radica nuestra crítica a De Young? Ciertamente, se encuentra en el diagrama de *pRhind 48*, al que analizamos en la sub-sección siguiente.

5.2. Función epistémica: área del círculo

El problema *pRhind 48* consta únicamente de un diagrama geométrico y de dos operaciones aritméticas: 9 x 9 (a la derecha) y 8 x 8 (a la izquierda).

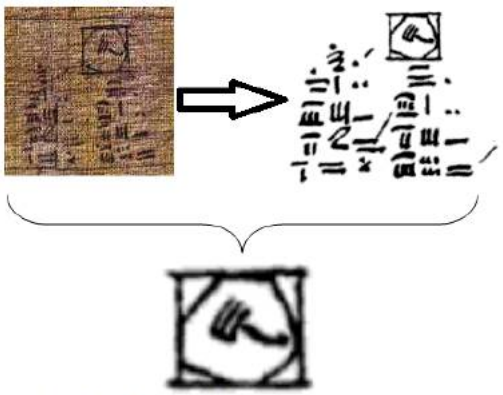


Figura 5: Diagrama geométrico presente en pRhind 48

Como podemos apreciar en la figura anterior, el diagrama consta de un cuadrado dibujado de manera un tanto irregular (puesto que sus cuatro ángulos interiores, en el sentido de las agujas del reloj y comenzando por el ángulo inferior izquierdo, miden 90°, 92°, 88° y 90°) y de otra figura geométrica interior a él. En el centro del diagrama, aparece el número 9 que, desde las tempranas y prístinas interpretaciones de *pRhind 48* de comienzos del siglo XX, se ha consensuado que corresponde a los 9 *khet* de la medida de cada lado del cuadrado. Así, la multiplicación $9 \times 9 = 81$ corresponden al cálculo de su área. Por analogía, cabría esperar que el otro producto, $8 \times 8 = 64$, sea el cálculo de la superficie de la figura inscrita al cuadrado. Ésta es la opinión unánime entre los investigadores de la matemática en el antiguo Egipto; más aún, todos indican que se trata del cálculo del área de un círculo. Nosotros también adscribimos a esto, puesto que el producto 8×8 también aparece como área del círculo de diámetro 9 *khet* de *pRhind 41* y *50*. Esto ha llevado a varios autores a interpretar la figura inscrita de *pRhind 48* como un círculo; sin embargo, otros han propuesto una interpretación diferente. Tenemos, luego, las siguientes dos posturas:

(a) La figura inscrita al cuadrado de lado 9 *khet* es un círculo de igual diámetro (Chace, Manning & Archibald, 1929).

(b) La figura inscrita al cuadrado de lado 9 *khet* es un octógono (Gillings, 1972; De Young, 2009).

Entre ambas posturas, nosotros consideramos como válida la opción (b). Para defender esto, y a diferencia de lo que sucedía con las figuras triangulares de la sección anterior, podemos analizar comparativamente los círculos de *pRhind 41*, *50* y *48*.[8] En este caso, tal comparación es válida porque, a diferencia de los triángulos y pirámides, en todos los problemas recién mencionados se trata de círculos planos, sin intervención de ninguna representación bidimensional de una esfera tridimensional.

En efecto, la opción (a) indica que la figura inscripta es, según lo ya dicho, un círculo. El problema reside en que, de ser así, tal figura no se parece en nada al resto de los círculos en *pRhind*, ya que éstos fueron dibujados a partir de dos trazos o arcos semicirculares claramente distinguibles. Veamos esto en la figura siguiente:

[8] En este análisis eliminamos el diagrama de *pRhind 42* porque aquí aparece sólo como un signo semántico clasificador.

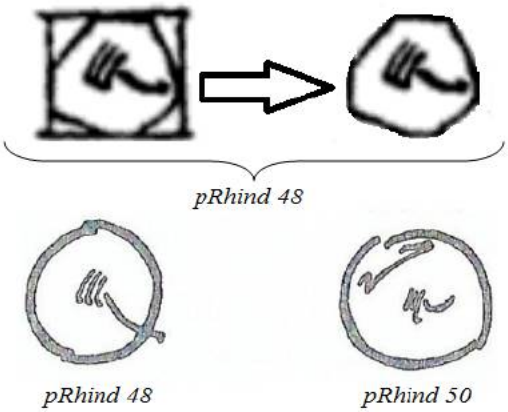


Figura 6: Comparación entre los diagramas de pRhind 41, 50 *y* 48

Este mismo parecer, incluso, corresponde a De Young, quien señala que las figuras circulares, a comparación de las de lados rectos, aparecen siempre más distorsionadas, *i.e.* achatadas en los polos y ligeramente ensanchadas en el ecuador, pareciéndose así a una elipse. Esto, principalmente, se debe a las barreras físicas que el papiro presentaba como materia escriptoria.

Así, concluimos a favor de la opción (b), interpretando a la figura inscrita al cuadrado como un octógono regular. Luego, el producto 8×8 es su área que, en definitiva, aproxima a la de un círculo de diámetro 9 *khet*. Esto nos lleva a considerar el carácter peculiar de *pRhind 48*, ya que constituye el único caso que ha llegado hasta nosotros, de todo el *corpus* documental de la matemática egipcia, en que una figura poligonal es utilizada para aproximar la superficie de un círculo.

De lo recién dicho podemos vislumbrar dos consecuencias fundamentales. La primera de ellas es que el diagrama en cuestión no tiene una función semántico-conceptualizadora, puesto que no se representa el círculo del que se quiere calcular el área. Por el contrario, se traza directamente, inscrita en un cuadrado, el octógono que lo aproxima. He aquí, luego, su función epistémica: su trazado permitió al antiguo escriba, mediante experimentos (mentales o no-escritos) sobre el diagrama original, hacer las siguientes transformaciones: Círculo de diámetro 9 *khet* → Octógono → Cuadrado de lado 8 *khet*. El área de este último cuadrado es el producto $8 \times 8 = 64$ que aparece en el texto del problema; por transitividad, corresponde también a la del círculo original.

En la figura de abajo esquematizamos el razonamiento egipcio, partiendo del diagrama original y pasando por varias transformaciones diagramaticales más, que no son escritas en el

texto final de *pRhind* y que, por consiguiente, nos atrevemos a hipotetizar que se trata de transformaciones o experimentos *mentales* sobre el diagrama escrito-inicial:

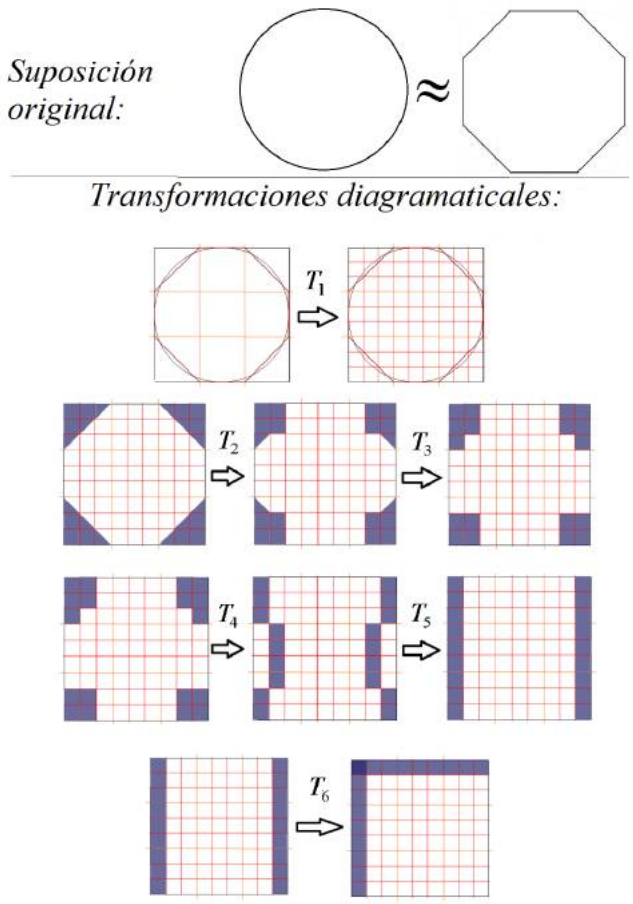


Figura 7: Visualización del razonamiento diagramático en pRhind 48

Del diagrama original, interpretamos que el escriba llevó a cabo seis transformaciones diagramaticales:

T_1: Tomando cada uno de los vértices del octógono inscrito, se hace una tripartición de cada lado del cuadrado circunscrito. Luego, se sub-divide, a su vez, en tres partes cada una de las partes producto de la tripartición anterior.

T_2 y T_3: Considérese, ahora, los triángulos que, en cada esquina del cuadrado circunscrito, quedan por fuera del octógono. Júntese esos triángulos para formar nuevos cuadritos pintados de forma completa

T_4 y T_5: Reagrúpense los cuadritos pintados de tal forma que conformen sólo dos columnas verticales.

T_6: Hágase girar 90° la segunda columna pintada, para que quede definido un nuevo cuadrado formado, en cada lado, por 8 cuadritos sin pintar. Por tanto, su área (y la del círculo original) es $8 \times 8 = 64$.

6. Conclusión

A lo largo del trabajo hemos considerado la función epistémica de los diagramas presentes en *pRhind 48* y *51*. En primera instancia, nos ocupamos de delimitar con precisión las figuras representadas: un octógono regular en el primer caso; un triángulo isósceles en el segundo. Sólo así pudimos advertir, en contraposición a la tesis de De Young, que tales diagramas eran parte constitutiva de la estructura algorítmica de ambos problemas, tomando parte activa en ellos a partir de experimentos o transformaciones diagramaticales que, según hemos postulado, podemos considerar como no-escritos o mentales.

La inclusión de los diagramas en los problemas no es ni meramente conceptualizadora en un sentido semántico, ni estrictamente ilustrativa; en definitiva, y siguiendo a distinción de Duval, no pertenecen al ámbito de la visión. Por el contrario, hemos advertido que el antiguo escriba ha captado los diferentes elementos de ambos diagramas con el ojo de su mente y, mediante un juego dinámico de transformaciones basadas en lo que hoy conocemos como equivalencia y descomponibilidad de áreas de figuras, los ha puesto en juego para transformar al triángulo y al octógono en un rectángulo y un cuadrado, respectivamente. En estos dos casos, el cálculo final de las áreas es el mismo: *base* x *altura*.

¿Cómo caracterizar lo anterior, desde el punto de vista de la visualización matemática? En primera instancia, las transformaciones diagramaticales implican que, para el antiguo escriba, no existe una distancia significativa e infranqueable entre el mundo y el cuerpo, por un lado, y la mente, por el otro. La mente, en el proceso de visualización, es una mente corporizada, que parte de la percepción meramente visual, pero va más allá de ella, logrando transformar los dos diagramas escritos iniciales. Hay una forma de razonamiento geométrico-figurativo para nada despreciable, logrando que dejemos atrás a los egipcios como meros agentes calculísticos.

En definitiva, podemos decir junto a David Gooding (2018) que en la actividad matemática egipcia concerniente a los problemas de *pRhind* aquí analizados, *mirar no es suficiente*, puesto que "la habilidad de visualizar es necesaria para la mayoría de, si no que toda, la experimentación mental" (p. 118). Por consiguiente, la significancia epistemológica de la visualización radica en que muestra "más de lo que el ojo podría ver" (Gooding, 2006, p. 54).

Referencias bibliográficas

Aznar, M., Distefano, M., Moler, E. y Pesa, M. (2014). Visualización y conversiones: un estudio aplicado a curvas y regiones del plano complejo. Trabajo presentado en ocasión del *Congreso Iberoamericano de ciencia, tecnología, innovación y educación*, 12-14 de noviembre, Buenos Aires, Argentina.

De Young, G. (2009). Diagrams in Ancient Egyptian Geometry. Survey and Assessment. *Historia Mathematica*, 36 (4), 321-373.

Duval, R. (1999). Representation, Vision and Visualization: Cognitive Functions in Mathematical Thinking. Basic Issues for Learning. En *Proceedings of the 21st North American Chapter of the International Group for the Psychology of Mathematics Education* (págs. 3-26). Morelos.

Goldwasser, O. (2002). *Prophets, Lovers and Giraffes: Wor(l)d Clasification in Ancient Egypt*. Harrassowitz.

Gooding, D. (2006). From Phenomenology to Field Theory: Faraday's Visual Reasoning. *Perspectives on Science, 14* (1), 40-65.

Gooding, D. (2018). ¿Qué hay de *experimental* en los experimentos mentales? En J. Ornelas, A. Cíntora y P. Hernández (Eds.), *Trabajando en el laboratorio de la mente: naturaleza y alcance de los experimentos mentales* (págs. 109-127). Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Hitt, F. (2003). Una reflexión sobre la construcción de conceptos matemáticos en ambientes con tecnología. *Boletín de la asociación matemática venezolana, 10* (2), 213-223.

Imhausen, A. (2003). *Ägyptische Algorithmen. Eine Untersuchung zu den mittelägyptischen mathematischen Aufgabentexten*. Harrassowitz.

Palais, R. (1999). The Visualization of Mathematics: Towards a Mathematical Exploratorium. *Notices of the AMS*, *46* (6), 647-658.

Peirce, C. (1976). *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce IV*. Humanities Press.

Ritter, J. (1995). Measure for Measure: Mathematics in Egypt and Mesopotamia. En M. Serres (Ed.), *A History of Scientific Thought. Elements of a History of Science* (págs. 44-72). Blackwell.

Schneider, T. (2011). Three Histories of Translation: Translating in Egypt, Translating Egypt, Translating Egyptian. En S. McElduff y E. Sciarrino (Eds.), *Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective* (págs. 176-188). St. Jerome.

Decisiones imaginativas: perspicacia mediada en situaciones novedosas

Aída Sandra Visokolskis (UNC-UNVM)

Resumen: La toma de decisiones en situaciones novedosas involucra una serie de recursos cognitivos que muchas veces no se aprecia, lo que implica una complejidad en cuanto a la diversidad y profundidad de los mismos. Mientras que la literatura clásica considera que existen decisiones que se ejecutan de manera directa y automática, en este trabajo se sostiene que aún en el caso de las decisiones perceptivas, fugaces o penetrantes, existen procesos tan veloces que aparentan ocurrir sin pensar.

La idea de procesos decisivos sin reflexión alguna, es tomada aquí como una respuesta epistemológica débil que evita analizar una cantidad de simulaciones imaginativas de escenarios que creemos presentes, especialmente en los casos de situaciones novedosas.

Mientras que la tradición epistémica tiende a rechazar la existencia de toma de decisiones no conscientes, la literatura reciente se involucra con la aceptación de la misma, incluso llegando a inspeccionar aspectos subpersonales de detección de reglas de selección y eliminación neuronal que manifiestan una actividad dinámica antes impensada.

En este sentido, el trabajo se ocupa de problemas matemáticos sencillos que requieren, para su solución, entre otras, de decisiones perceptivas. Por ende, tales aparentemente sencillos problemas son presentados en un formato diagramático, y su resolución implica construir una categoría de decisión, que, a continuación permita proceder en una determinada dirección. Ello llevará a poner en marcha un proceso perceptivo que requerirá de una interpretación cognitiva previa de estímulos presentes hallados en el diagrama con el que nos enfrentamos, además de información mnemónica, imaginaciones y acciones que llevamos a cabo a fin de completar la resolución del problema a mano.

Los problemas matemáticos que se abordan en este trabajo requieren, de parte del resolutor, un grado de ingenio y perspicacia para confeccionar respuestas innovadoras, dado su desconocimiento al respecto. Las decisiones tomadas mostrarán la presencia de procesos mediados por instancias de acciones imaginadas en función de información previa y de experimentos matemáticos que se abordan sobre el diagrama, tanto física como mentalmente. Todo lo cual presentará indicios de actividad mediada, opuesta a una caracterización mecánica, automática y directa, generalmente considerada como la respuesta adecuada de procesos inferenciales ocultos que, aunque fugaces, resultan paradójicamente pregnantes y perspicaces.

En síntesis, la ponencia se propone indagar los procesos inferenciales rápidos que ocurren en decisiones imaginativas sobre diagramas matemáticos cuando éstos implican la resolución novedosa de problemas a partir de esta aparente única (aunque compleja) instancia de aprehensión visual.

El trabajo aborda la pregunta por el papel filosófico que cumplen las decisiones imaginativas en la configuración de y experimentación con los diagramas matemáticos, decisiones encaradas por los sujetos resolutores de problemas, que surgen de la visualización de íconos visuales. Se plantea la importancia de los procesos decisivos mediatizados por inferencias a partir de los diagramas, que involucra su inspección, su experimentación imaginativa y las acciones que muestran una caracterización epistemológica alternativa a la tradicional, que sólo contempla aspectos mecánicos, automáticos y directos en la imaginación diagramática.

En este sentido, el trabajo se ocupa de problemas matemáticos sencillos que requieren, para su solución, entre otras, de decisiones perceptivas e imaginativas. Por ende, tales aparentemente

sencillos problemas son presentados en un formato diagramático, y su resolución implica construir una categoría de decisión, que, a continuación, permita proceder en una determinada dirección. Ello llevará a poner en marcha un proceso perceptivo que requerirá de una interpretación cognitiva previa de estímulos presentes hallados en el diagrama con el que nos enfrentamos, además de información mnemónica, imaginaciones y acciones que llevamos a cabo a fin de completar la resolución del problema en curso.

Para llevar a cabo este propósito, analizaremos el rol de las imágenes visuales en matemática, cuando éstas inciden en el proceso de activación de ideas que resuelven problemas. Ello nos lleva a detenernos en un estudio de la noción de imaginación en la historia y filosofía de la matemática. En primer lugar, esto nos remite a la manera cómo Aristóteles caracteriza la noción de *phantasía* (*φαντασία*), que considera etimológicamente derivada del término "luz" (*phôs*/ *φῶς*), en clara alusión a la capacidad de visualizar con los ojos mentales, a aquello que se muestra a sí mismo y que se convierte en visible (*phantázesthai*/ *φαντάζεσθαι*), independientemente de que sea verdadero o falso.

En segundo lugar, mostraremos que existe un debate profundo y aún actual acerca de la comprensión del término *phantasía* en Aristóteles. En este sentido, aportaremos una interpretación alternativa a las dadas. Para ello nos valdremos de un ejemplo. El estudio de caso consiste en la demostración que Aristóteles ofrece en *Metafísica* acerca del valor de la suma de los ángulos interiores de un triángulo. Sobre la base de este ejemplo, analizaremos propuestas de interpretación de éste, que conllevan, tanto (a) una explicación del papel de los diagramas en las demostraciones geométricas en la antigüedad griega del siglo III a.C., como (b) una caracterización historiográfico-filosófica del sentido del término imaginación en Aristóteles.

Para fundamentar mejor nuestro discernimiento respecto de perspectivas antes conocidas, en tercer lugar, haremos uso de un nuevo estudio de caso, ahora aportado por Platón en su diálogo *Menón*. Este caso contribuirá a sostener nuestra hipótesis de que, en Aristóteles, la imaginación plasmada a través de diagramas geométricos no sólo aporta una componente necesaria para el entendimiento del problema -como lo defenderá Caleb Cohoe (2016)-, sino que, más aún, en la línea de trabajo de Reviel Netz (1998), el diagrama imaginativo es en sí mismo el objeto de comprensión del problema, sin el cual el entendimiento no se podría dar ni tampoco habría, en esa época, otro medio de explicación que no sea diagramático, dado el estado de avance del conocimiento referido a magnitudes inconmensurables entre sí.[1]

[1] Recordemos que recién a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX se perfilan teorías sistemáticas del número real, que dan cuenta de la presencia de números irracionales, y, con ello, de la noción de inconmensurabilidad.

Lo antedicho nos llevará a dar una explicación diferente y diagramática de cómo resolver un problema, basada en una variante de la noción de abducción en Peirce, que hemos dado en llamar "transducción" (Visokolskis, 2009, 2016, 2019a, 2019b, 2020). A partir de la aplicación de inferencias transductivas, se revela la relevancia de la iconicidad aportada por un diagrama geométrico, que, por sí sólo, produce una justificación no sólo plausible sino completa del problema matemático planteado allí; completa siempre y cuando nos atengamos a dicha época, aunque no lo sería para la nuestra, logrando así evitar caer en anacronismos.

Por último, en cuarto lugar, se destaca que el tipo de explicación transductiva obtenida, que es diagramática y, por tanto, según Peirce, es icónica, se logra gracias a la claridad probatoria de las imágenes visuales, que hacen que se ponga en práctica la perspicacia del interpretante, así como el ingenio del constructor del ejemplo, en su calidad de resolutor innovador y creativo de un problema matemático[2].

2. *Phantasía*: la imaginación en Aristóteles

El término *phantasía*, especialmente multifacético, y aplicado de muy diversas maneras en diferentes partes de los textos aristotélicos, abarca, para este filósofo, una serie de significados controversiales y hasta contradictorios entre sí, desde imaginación, apariencia, impresiones, visiones, que tienden a orientar su sentido hacia la formación de imágenes, tanto sensibles como mentales. Interesa en este trabajo dilucidar la aplicación de este término en contextos matemáticos.

En lo que refiere al pensamiento, según Aristóteles, éste admite una forma de representación a través de la *phantasía*. Afirma

> (…) No sólo es útil conocer el qué es [algo] para considerar teóricamente las causas de las [determinaciones] accidentales de las sustancias -como sucede en la matemática, qué es lo recto y lo curvo, o qué es la línea y la superficie para comprender a cuántos [ángulos] rectos equivalen los ángulos iguales de un triángulo-, sino que además las [determinaciones] accidentales, inversamente, contribuyen de un modo significativo al conocimiento del 'qué es'. Pues cada vez que podamos dar una explicación de las determinaciones accidentales, ya sea de todas o de la mayor parte [de ellas], según se nos aparezcan (*phaínetai*), entonces también podremos decir lo más adecuado sobre la sustancia (…) *Inteligir* (…) parece lo más peculiar

[2] En relación con el tema de la perspicacia, para más detalles, cfr. (Visokolskis & Carrión, 2018).

> [del alma], y *si eso también es un cierto tipo de imaginación o no se da sin imaginación*[3], ni siquiera sería posible que existiera sin un cuerpo. (Aristóteles, 2010, pp. 6-7)[4]

De esta manera, un diagrama, con sus determinaciones específicas, contribuye a generar una explicación de la definición de una entidad matemática, así como de la búsqueda de una solución a un problema matemático. Pero más adelante en el texto mencionado, Aristóteles afirma que el pensamiento es imposible sin una tal representación o imaginación: "el alma nunca intelige sin una imagen" (Aristóteles, 2010, p. 157).[5] Al respecto, el Estagirita indica este tipo de indispensabilidad a través de la metáfora de la luz:

> Dado que la vista es el sentido más importante, el nombre [de *phantasía*] se ha formado de 'luz' [*phôs*], porque sin luz no es posible ver (…) [Los casos de imaginación] permanecen y son semejantes a las sensaciones. (Aristóteles, 2010, p. 138)[6]

Así, pensar implica acompañar dichos pensamientos con visualizaciones imaginativas. Sin embargo, la afirmación recíproca no es necesariamente cierta: uno puede imaginar situaciones sin que, por ello, tales imágenes estén acompañadas de pensamientos. Observar una figura matemática cualquiera no lleva necesariamente a entender la situación en la que ésta está inserta. Pero ¿qué sucede cuando apelamos a diagramas para resolver problemas? Dado un problema matemático del que buscamos hallar una solución, ante la presencia o evocación de una figura visual, la asociación entre ambos, problema y figura, puede llevar a resolverlo completamente. Como veremos más adelante, un diagrama no sólo es un tipo de representación más, sino que, para Aristóteles, en nuestra interpretación, en algunas ocasiones llega a conformar el objeto mismo del entendimiento de un problema matemático. Y, en este sentido, el diagrama pasará a ser constitutivo de una explicación acabada del por qué existe tal problema y cómo ha de resolverse, sólo analizando las características que presente dicho esquema visual.

Cabe la siguiente aclaración: sostener la afirmación anterior no implica empero que se confundan las determinaciones concretas de partes del diagrama con las cualidades y relaciones abstractas que pueden inferirse del diagrama mismo. Esta observación nos lleva a considerar la noción de 'propiedades co-exactas' que Ken Manders (2008) postuló para hacer la diferencia entre aquellas 'propiedades exactas' de un objeto material concreto, respecto de las co-exactas que pertenecen a las formas abstractas que tal figura representa. Más precisamente, una propiedad co-

---

[3] Las itálicas son nuestras.

[4] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 402b17-403a10.

[5] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 431a17.

[6] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 429a3-5.

exacta describe las condiciones que no son afectadas por un rango de toda variación continua de un diagrama especificado. Esta diferenciación evita malentendidos.

El punto en esta discusión consiste en evitar una dicotomía como la siguiente: por un lado, asignar el estudio de los objetos percibidos a una ciencia de los sentidos, versus, por el otro lado, asociar el estudio del alma intelectual a una ciencia de las formas abstractas, como si hubiera un mundo platónico de tales ideas-formas. Aristóteles precisamente introduce la *imaginación* como la capacidad, la acción y/o el resultado de crear imágenes, a fin de construir puentes entre ambos polos típicamente platónicos. Ello lleva a considerar, en el caso de la matemática, la posibilidad de comprender pensamientos (inmateriales) a través de objetos materiales (diagramas, figuras, o en general, íconos), apelando a la capacidad de la imaginación. Por un lado, (a) construye puentes vinculantes entre entidades materiales espacio-temporales y esencias universales, y, por el otro lado, (b) permite separar lo abstracto matemático de lo concreto diagramático. Dice: "Los objetos matemáticos [uno los intelige] como si [existieran] separadamente, aunque no [existen] separadamente, cuando los intelige" (Aristóteles, 2010, pp. 159-160).[7]

En *De la memoria y de la reminiscencia*, Aristóteles aclara, de una manera más detallada, qué significa que no podamos pensar sin imágenes, creando a la vez una separación entre la imagen y el pensamiento en ella. En efecto, aunque las imágenes sean concretas y referidas a situaciones puntuales, singulares y particulares -*i.e.*, constituyen un *caso* (*token*), lo que uno elucubra cuando las observa-, se separa de esa visión puntual, para proyectar sobre ella o extraer de la misma una especie, un *tipo* (*type*), una clase de objetos que dicha imagen representa o expresa respectivamente.

Por tanto, aunque hubiera en la perspectiva aristotélica un abismo entre la noción de percepción visual y de pensamiento, tal abismo puede evadirse mediante el puente de la imaginación. Así, imaginar es pensar con los ojos de la mente, pues, según el Estagirita, no hay un pensar vacío, sin visualización, pero no visión con los ojos físicos, pues el abismo entre ellos y los pensamientos sólo se evita con la posibilidad de ver con los ojos mentales. Conviene entonces detenerse en la analogía que Aristóteles plantea en 450a:

> (…) Se ha hablado anteriormente de la imaginación en el *Tratado del Alma*, y se ha señalado que *no es posible pensar sin imágenes*. El fenómeno que ocurre en el pensamiento *es el mismo que en el trazo de un diagrama (figura)*. Entonces, en efecto, sin tener de ninguna manera necesidad de saber que la magnitud del triángulo es determinada, nosotros lo trazamos de un tamaño determinado. Asimismo, aquél que lo capta por el entendimiento, aun si él no piensa

[7] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 431b13-18.

> en su dimensión, *lo coloca delante de sus ojos* con una dimensión y él *lo piensa, abstracción hecha* de su magnitud. Si se trata de la naturaleza de las cantidades, pero *de aquéllas que son indeterminadas*[8], el pensamiento se pone una cantidad finita, y ella no piensa en las cantidades sino en tanto que son cantidades solamente. (Aristóteles, 1993, pp. 67-69)

La analogía planteada en este fragmento será objeto de estudio en los dos casos que tomaremos como ejemplo para analizar la presencia de decisiones imaginativas en matemática. Como lo expresa Aristóteles, es necesario una *sede* para los pensamientos, un *locus* que asiente las ideas, así como una marca en el papel pueda fijar el pensamiento de una curva matemática. Este tipo de reificación o hipóstasis no necesariamente produce dificultades si captamos el mensaje aristotélico: aunque en el papel se dibuje, por ejemplo, un triángulo rectángulo de una medida específica, ello no impide entender que ese diagrama puede generalizar la noción de "triángulo" sin especificaciones concretas.

Por ende, las decisiones imaginativas realizadas sobre la información provista por un diagrama matemático particular, permiten generar procesos inferenciales con un grado de generalidad aceptable, más allá de las particularidades de la materialidad de las marcas en el papel. Es a este tipo de inferencias rápidas de las que nos ocupamos en las secciones siguientes cuando analizamos diagramas que, reflejando particularidades materiales con dimensiones fijadas en sus gráficos, permitirán arribar a conclusiones con un grado de generalidad comparable a la de los tipos de argumentación deductiva proposicionales.

En efecto, como Jon Barwise y John Etchemendy, lo han mostrado fehacientemente a partir de sus trabajos con inferencias heterogéneas, a saber, *The Language of First-order Logic* (1990), *Tarski's World* (1991), *Turing's World* (1993), *Hyperproof* (1994) y *Language, Proof and Logic* (2000), es posible razonar no sólo con argumentaciones lingüísticas sino también mixtas, bajo la presencia de visualizaciones diagramáticas, combinando representaciones gráficas y simbólicas de problemas. Por otra parte, yendo un paso más y aun anteriormente en el tiempo, Charles Sanders Peirce ofreció descripciones diagramáticas de fragmentos de la lógica, mediante sus grafos existenciales (1903). En la misma dirección y a partir de su trabajo emblemático referido al estatuto lógico de los diagramas, caben destacar los procesos demostrativos enteramente presentados en formato diagramático, de Sun-Joo Shin (1994).

[8] Las itálicas son nuestras.

3. Estudio de caso I: la suma de los ángulos interiores de un triángulo

El presente caso figura como la proposición 32 del Libro I de *Elementos* de Euclides. Dice: "En todo triángulo, si se prolonga [produce] uno de los lados, el ángulo externo es igual a los dos ángulos internos y opuestos, y los tres ángulos internos del triángulo son iguales a dos rectos." (Euclides, 1991, p. 241). Dicho resultado recurre a una demostración que apela a la construcción, o, al menos a la imaginación de un diagrama aclaratorio (*figura 1*) de los pasos que se ejecutan sobre el mismo.

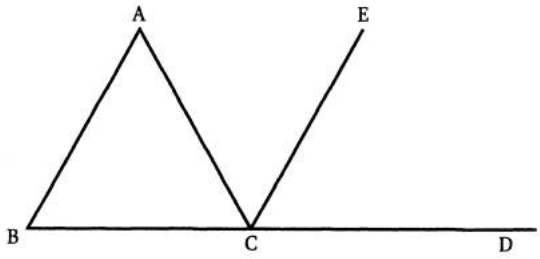


Figura 1: Diagrama resolutor de la suma de los ángulos interiores de un triángulo

El enunciado es una conjunción de un problema con un teorema, ya que, por un lado, incita a una construcción, a saber, la prolongación de uno de los lados del triángulo, y, por otro lado, afirma (tesis) que, realizando tal acción, se podrá llegar a un resultado, *i.e.*, que la suma de los ángulos interiores de cualquier triángulo suma dos rectos (o, diríamos hoy, 180°, en términos de grados).

La demostración, basada en la teoría euclidiana de las paralelas, requiere visualizar que el ángulo A es igual al ángulo alterno ACE, y que el ángulo B es igual al ángulo externo ECD. De esta manera, la suma de los tres ángulos A, B y C es igual ahora a la suma de los tres ángulos que rodean al punto C, es decir: BCA+ACE+ECD, que, clara y perspicuamente da dos rectos, como el diagrama lo pone en evidencia. Al respecto, Aristóteles da cuenta de este resultado, y de su evidencia visual en *Metafísica*, Libro IX, capítulo 9, 1051a24-27:

> Las proposiciones también en matemática se descubren por una actividad; pues es por el proceso de dividir [*διαιροῦντες*] que las descubrimos. Y si las divisiones estuvieran ya realizadas, [las proposiciones] serían manifiestas, pero están presentes sólo potencialmente. ¿Por qué los ángulos del triángulo equivalen a dos rectos? Porque los ángulos alrededor de un punto son iguales a dos rectos. Y, ciertamente, si se traza la paralela a uno de los lados, la razón por qué será inmediatamente clara [por simple inspección].[9] (Aristóteles, 1994, p. 388)

[9] La traducción es nuestra.

El texto aristotélico indica no sólo el proceso de visualización llevado a cabo implícitamente en la demostración de la proposición I.32, sino también que, en matemática, se requiere una cierta actividad para descubrir o producir un resultado. Sir Thomas Heath (1998) recuerda que una práctica habitual griega antigua, así como geométrica actual consiste en realizar una serie de operaciones sobre las figuras, a los fines de producir un resultado. Dice:

> Dada una figura para la que se requiere demostrar una cierta relación, nuestro procedimiento ordinario es unir ciertos puntos mediante líneas rectas, trazar perpendiculares desde ciertos puntos a ciertas líneas, bisecar ciertos ángulos, trazar ciertos círculos, y situaciones similares, todas ellas con la expectativa de que ciertas relaciones emergerán, el uso de las cuales conducirá al resultado deseado. (Heath, 1998, pp. 216-217)[10]

En este sentido, Charles Sanders Peirce interpreta este proceder matemático como una rutina observacional y experimental, cuestión que curiosamente suele ser atribuida a contextos de ciencias naturales y no de ciencias formales como la matemática o la lógica. Estas afirmaciones innovadoras en la epistemología matemática llevan a considerar los trabajos de Peirce al respecto como anticipadores de un estilo de práctica matemática que, en la actualidad ha cobrado gran vigencia.

En torno a la noción de experimentos en matemática, Peirce le concede a Kant el mérito de captar que aquello que distingue a la matemática no es un tipo de objeto específico sino la posesión de un método "que consiste en estudiar construcciones o diagramas" (Peirce, 2010, p.17) Esto lo explica con las siguientes palabras: "La esqueletonización o diagramatización del problema sirve a muchos más propósitos que uno sólo; pero su principal objetivo consiste en despojar a las relaciones significativas de todo disfraz" (Peirce, 2010, p. 19). Esta tarea, de construir diagramas que expliciten el verdadero significado de un problema matemático, Peirce la conduce mediante la introducción de experimentos mentales y observaciones:

> El razonamiento necesario de la matemática se realiza mediante la observación y la experimentación, y su carácter necesario se debe a la circunstancia de que el tema de esta observación y experimentación es un *diagrama* de nuestra propia creación, cuyas condiciones conocemos por completo. (Peirce, 2010, p.19)

Peirce agrega a lo ya afirmado, que dicha experimentación se lleva a cabo con la imaginación: "Pensar se realiza experimentando en la imaginación. Las notaciones son excelentes cosas con las cuales experimentar; pero incluso la experimentación requiere de supervisión

[10] La traducción es nuestra.

inteligente para llegar a algo"[11]. Peirce sitúa cómo caracterizar tales procesos imaginativos en la naturaleza intrínseca de los diagramas, es decir, en su capacidad de ser íconos. Los íconos cumplen este designio de mediar entre algo perceptivo y algo intelectivo, entre lo particular y lo general:

> El razonamiento necesario hace su conclusión *evidente*. ¿Qué es esta '*evidencia*'? Consiste en el hecho de que la verdad de la conclusión es *percibida* (…) ¿Qué tipo de signo comunica esta evidencia? (…) Es una muy extraordinaria característica de los diagramas el que ellos *muestren* -como literalmente un juicio perceptivo *muestra* la percepción- que una consecuencia se sigue, y más maravilloso aun, que se seguirá bajo todas las variaciones de las circunstancias que acompañan a las premisas (…) El diagrama se mantiene en el campo de la percepción o la imaginación[12]. (Eisele, 1976, pp. 317-318)[13]

En la sección siguiente analizaremos los elementos destacados en este ejemplo, pero ahora abocados a un estudio de caso diferente, que permitirá llevar a sus consecuencias últimas el argumento aristotélico de utilizar la imaginación para asentar ideas matemáticas generales en situaciones materiales diagramáticas concretas, de acuerdo con nuestra interpretación.

4. Estudio de caso II: duplicación del área de un cuadrado

El problema matemático al que hacemos referencia en esta sección figura en el diálogo *Menón* de Platón[14]. El mismo puede describirse en los siguientes términos: Dado un cuadrado de lado 2 pies, que denominaremos cuadrado A, hallar otro cuadrado B cuya área sea el doble del área de A. Determinar en este nuevo cuadrado B, cuál es la longitud de su lado.

---

[11] Texto de Peirce, citado por Carolyn Eisele, en referencia a su filosofía de la educación matemática. Cfr. (Martin, 1979, p. 186).

[12] Las itálicas le pertenecen a Peirce.

[13] La traducción es nuestra.

[14] No desarrollaremos en esta sección el problema tal cual como figura en el diálogo platónico. Sólo tomaremos la estructura esquemática, y, por ende, diagramática de la explicación que Sócrates, junto con el esclavo, logran obtener. Para más detalles de cómo Platón procede a narrar tal situación, véase (Platón, 1983) y (Visokolskis & Carrión, 2018).

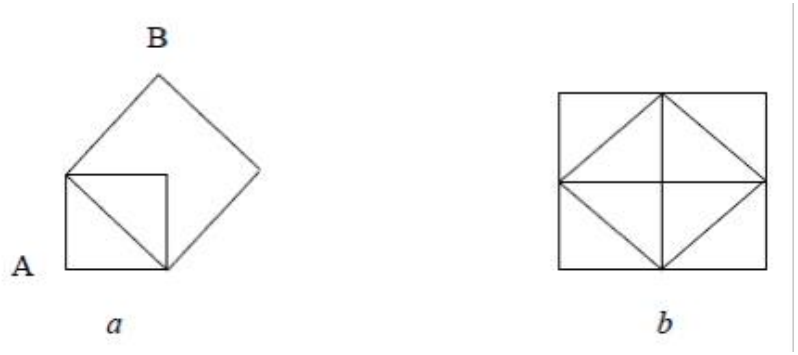


Figura 2

El problema se resuelve cuando se advierte que es posible construir, sobre la diagonal del cuadrado original A, un cuadrado B. Restará entonces: (i) justificar que este nuevo cuadrado posee área el doble de la de A, además de (ii) hallar cuál es la longitud en pies de la diagonal del cuadrado A. La *figura 2a* muestra la relación gráfica entre los dos cuadrados A y B. En cambio, la *figura 2b* ofrece una solución diagramática de por qué B posee área el doble de la de A. Sólo requiere que uno utilice su ingenio para captar la información incluida en dicho diagrama. La comparación entre los diagramas *a* y *b* de la *figura 2* permiten observar que el cuadrado A está conformado por dos triángulos rectángulos de la misma dimensión, mientras que el cuadrado B está compuesto por cuatro de tales triángulos, lo que permite inferir que la relación de áreas buscada es correcta, solución ésta que se obtiene gráficamente. Falta aclarar cuánto mide la diagonal *d* en función de la medida del lado *l* del cuadrado A. Un análisis proporcional conocido en la época de Platón lleva a concluir que se da la siguiente relación: $l : d :: d : 2l$

Esto significa que el valor de dicha diagonal *d* es inconmensurable con la medida del lado *l*. Esto ocurre con cualquier cuadrado, cualesquiera sean los valores que asuman *d* y *l*.

Una manera de describir el proceso creativo de resolución del problema es mostrar el tipo de inferencias asociativas que llevaron a la solución de éste, y que conforman el modelo *transductivo* de explicación del caso. Como mencionáramos en la introducción, la *transducción* es una vertiente derivada del razonamiento abductivo peirceano. Un argumento transductivo está intrínsecamente constituido por tres tipos de asociaciones, las cuales aplicadas secuencialmente (aunque no necesariamente), permiten la construcción creativa de una nueva hipótesis plausible, para ser agregada a la base de conocimiento ya dada, una vez que este nuevo elemento así creado esté debidamente justificado, aplicando métodos sistemáticos que garantizan su certeza. Los tres tipos de asociaciones son:

(1) Asociación por similitud

(2) Asociación por analogía

(3) Asociación por causalidad

El siguiente diagrama muestra cómo se forma una explicación transductiva que proporciona una solución plausible a un problema A, basado en la evocación de un problema B, y la aplicación sucesiva de los tres tipos de asociación mencionados anteriormente:

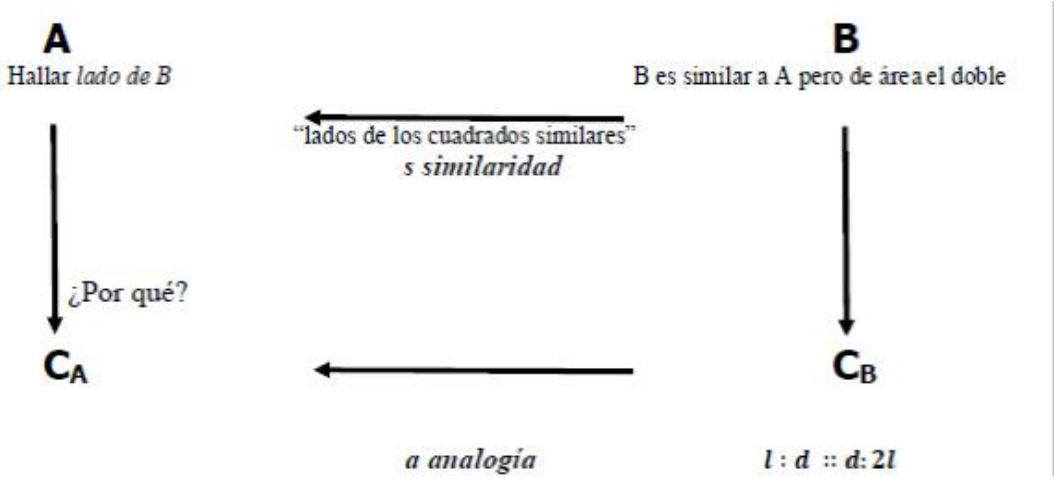


Figura 3

El proceso inferencial comienza con la existencia de un cuadrado A conocido y del cual se busca otro cuadrado *similar*, pero con un área duplicada de la anterior. Así, la primera asociación es por *semejanza*. Con respecto a la segunda asociación, implica una extrapolación *analógica* de extender propiedades que A ya posee, al nuevo cuadrado. Esto se explica en términos proporcionales. La relación entre el cuadrado A y el cuadrado B se da a través de un mismo segmento de recta compartido por ambas figuras. En efecto, la diagonal *d* del cuadrado A cumple, a la vez un segundo papel: ser el lado del nuevo cuadrado B. Que haya sucedido que un mismo segmento cumpla dos roles diferentes, permite generar una relación proporcional entre ambas figuras. Así, la relación o razón que se da entre el lado *l* del cuadrado A con su correspondiente diagonal es análoga a la que se da entre el lado *d* del cuadrado B y su correspondiente diagonal, que en este caso es 2*l*, como puede apreciarse observando la *figura 2.b*. Esto lleva a establecer la relación proporcional arriba mencionada. Y esto explica la transferencia analógica de la razón *l*:*d* a la razón *d*:2*l*. Por otra parte, causa sorpresa que el nuevo cuadrado B postulado como candidato a resolver el problema se presente con apariencia de rombo, dada su inclinación respecto de la ubicación del primero. La explicación de tal elección vendrá en el último de los tres pasos asociativos, es decir, a través de la intervención de una asociación por

causalidad. ¿Por qué el cuadrado B resuelve el problema? Tal cual lo mencionáramos *ut supra*, la *figura 2.b* ofrece tal explicación contabilizando la cantidad de triángulos de igual área que conforman tanto a A como a B. Otros detalles de la caracterización transductiva pueden encontrarse en (Visokolskis, 2009, 2016, 2019a, 2019b y 2020).

Conclusión

El análisis llevado a cabo en los dos estudios de caso intentó explicar cómo un determinado diagrama puede contribuir a hacer entender cuál es la raíz del problema a resolver y cómo es posible llegar a una solución mediada por decisiones imaginativas.

Sin embargo, la apelación a diagramas en la resolución de problemas puede adquirir diferentes niveles de importancia, según cuán necesarios y/o suficientes sean, a los fines de producir una respuesta conclusiva, en el mejor de los casos, o bien una respuesta plausible, en situaciones heurísticas no concluyentes. Podemos caracterizar al menos cuatro niveles de análisis al respecto:

(1) Modelo euclidiano: El diagrama sólo es un apoyo auxiliar. Es irrelevante darlo. Es dispensable. Aunque es útil.

(2) Modelo tipo Lakatos: El diagrama quizás podría resolver el problema. Es plausible. Podría ser indispensable pero no lo sabemos. Sin este apoyo, quizás la solución no saldría.

(3) Modelo seguido por Manders (2008): El diagrama es una componente necesaria (aunque no suficiente) de la solución. Contribuye como parte propia de la indispensabilidad, aunque no lo es todo.

(4) Modelo seguido por Netz (1998): El diagrama es todo, resuelve completamente el problema. Es exactamente lo que hace falta para ofrecer una solución plena. El diagrama constituye condición necesaria y suficiente de la resolución.

Ambos estudios de casos planteados responden al cuarto modelo, donde el diagrama ofrece condiciones necesarias y suficientes de solución del problema. En relación con el primer caso, la decisión imaginativa de construir un segmento de línea recta paralelo a uno de los lados, permitió todo el desarrollo de la solución. Este tipo de operación diagramática resultó una estrategia heurística indispensable a la hora de elegir cómo resolver el problema.

Además, en el segundo caso, observamos que, de no haber sido por la figura visual, como Sócrates lo insinúa en el diálogo platónico, no se hubiera podido llegar a obtener una solución, ya

que el valor numérico de la diagonal *d* es imposible de hallar en términos del valor del lado *l*, debido a la inconmensurabilidad entre ambas magnitudes.

Sin embargo, lo antedicho no quiere decir que siempre y para toda demostración matemática se requiera de un diagrama de tipo 4. Los cuatro tipos de modelos están y estuvieron presentes en la labor matemática actual y pasada. Así, no siempre los *phantasmata*, plasmados en diagramas, están disponibles, pero cuando se dispone de ellos, contribuyen de maneras perspicuas a ofrecer soluciones suficientes, o incluso necesarias y suficientes.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1988). Analíticos Primeros. En *Aristóteles, Tratados de Lógica (Órganon). Volumen II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos* (págs. 83-297). Editorial Gredos.

Aristóteles (1988). Analíticos Segundos. En *Aristóteles, Tratados de Lógica (Órganon). Volumen II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos* (págs. 299-440). Editorial Gredos.

Aristóteles (1993). De la memoria y de la reminiscencia. En Aristóteles, *Parva Naturalia* (págs. 66-80). Alianza Editorial.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Editorial Gredos.

Aristóteles (2010). *Acerca del alma. De Anima*. Ediciones Colihue.

Cohoe, C. (2016). When and Why Understanding Needs *Phantasmata*: A Moderate Interpretation of Aristotle's *De Memoria* and *De Anima* on the Role of Images in Intellectual Activities. *Phronesis*, 61(3), 337-372.

Eisele, C. (Ed.) (1976). *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce. Volume IV. Mathematical Philosophy.* Mouton Publishers & Humanities Press.

Euclides (1991). *Elementos. Libros I-IV*. Editorial Gredos.

Heath, T. (1998). *Mathematics in Aristotle*. Thoemmes Press.

Manders, K. (2008). The Euclidean Diagram. En P. Mancosu (Ed.), *Philosophy of Mathematical Practice* (págs. 112-183). Oxford University Press.

Martin, R. M. (Ed.) (1979). *Studies in the Scientific and Mathematical Philosophy of Charles S. Peirce. Essays by Carolyn Eisele*. Mouton Publishers.

Moore, M. E. (Ed.) (2010). *Philosophy of Mathematics. Selected Writings. Charles S. Peirce*. Indiana University Press.

Netz, R. (1998). Greek Mathematical Diagrams: Their Use and Their Meaning. *For the Learning of Mathematics*, 18, 33-39.

Platón (1983). Menón. En *Platón, Diálogos: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo. Volumen II* (págs. 273-337). Editorial Gredos.

Visokolskis, A. S. (2009). El fenómeno de la transducción en la matemática. Metáforas, analogías y cognición. En M. Pochulu, R. Abrate y A. S. Visokolskis (Eds.), *La metáfora en la educación. Descripción e implicaciones* (págs. 37-53). Editorial Universitaria de Villa María.

Visokolskis, A. S. (2016). *La noción de análisis como descubrimiento en la historia de la matemática. Propuesta de un modelo de descubrimiento creativo.* Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Córdoba.

Visokolskis, A. S. & Carrión, G. (2018). Creative Insights: Dual Cognitive Processes in Perspicuous Diagrams. En Y. Sato & Z. Shams (Eds.) *SetVR 2018, Proceedings of International Workshop on Set Visualization and Reasoning*, Volume 2116 (págs. 28-43). CEUR Workshop Proceedings.

Visokolskis, A. S. (2019a). Transduction: Peirce's Creative Aspects on Theorem Proving. En C. Terra Rodrigues (Coord.), *Simposio "Creativity and Logic in/of Charles Sanders Peirce", Congress Creativity 2019 Rio, Sociedade Brasileira de Lógica*. Universidade Federal do Río de Janeiro.

Visokolskis, A. S. (2019b). Transductive Mechanisms of Creative Research in Mathematics: Three Case Studies. En I. Starikova (Coord.), *Simposio "Mathematical Creativity", Congress Creativity 2019 Rio, Sociedade Brasileira de Lógica.* Universidade Federal do Río de Janeiro.

Visokolskis, A. S., Vargas, E. & Carrión, G. (2020). Transductive Reconstruction of Hippocrates' Dynamical Geometrical Diagrams. En Pietarinen *et al.* (Eds.), *Diagrams 2020, LNAI 12169, Diagrammatic Representation and Inference* (págs. 1-16). Springer Verlag.

Mesa temática

El concepto platónico-neoplatónico de potencia y su proyección en la historia de la filosofía

Coordinada por Matías Ignacio Pizzi (UBA-UNTREF-CONICET)

En el bosquejo que trazamos de una tradición de "metafísica de la potencia" en el horizonte de la filosofía moderna y su proyección en la filosofía contemporánea, a partir de la asimilación de elementos platónico-neoplatónicos, no podemos dejar de mencionar diversos momentos y/o autores que han puesto de manifiesto esta apropiación. En primer lugar, Ivana Costa nos ofrece una lectura sobre los usos platónicos y aristotélicos de potencia (dýnamis), y su proyección en la historia de la filosofía, poniendo un especial énfasis en explicar cómo el concepto de potencia deviene en la tradición neoplatónica una potencia productiva asimilable al primer principio: lo Uno. En segundo lugar, Gisele Amaral se concentra en una reconstrucción del concepto de potencia en el marco del escepticismo de Sexto Empírico. Tomando como hilo conductor el problema de las diferentes aporías gnoseológicas desarrolladas por esta tradición, propone pensar el desacuerdo en términos de una cierta habilidad (dýnamis). Así, encontramos en este contexto una perspectiva práctica del concepto de potencia. En tercer lugar, Lucas Scarfia nos invita a comprender la apropiación de la noción platónico-neoplatónica de la potencia en el horizonte del idealismo de Novalis. Pues este diálogo implica una cuestión capital del idealismo alemán: la afirmación acerca de la posibilidad/imposibilidad de una unidad última sujeto-objeto como lo absoluto. Finalmente, Matías Pizzi expone la apropiación realizada por Jean-Luc Marion del vocablo possest presente en el Trialogus de possest (1462) de Nicolás de Cusa, tal como se pone de manifiesto en su escrito Certitudes négatives (2010). Esta tarea se halla inserta en un motivo más amplio: mostrar la presencia y asimilación productiva del neoplatonismo medieval en la fenomenología francesa del giro teológico.

En virtud de esto, la presente Mesa Temática propone bosquejar una tradición de "metafísica de la potencia" en el horizonte de la filosofía moderna (idealismo alemán) y su proyección en el pensamiento contemporáneo (fenomenología francesa del giro teológico), que asimilaron de modo productivo elementos de la concepción platónico-neoplatónica de la esencia de lo real como una pura potencia en acto.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Ivana Costa (UBA), Gisele Amaral (UFRN), Lucas Scarfia (UBA-CONICET) y Matías Ignacio Pizzi (UBA-UNTREF-CONICET).

Potencia y lenguaje del exceso: el vocablo cusano possest en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion[1]

Matías Ignacio Pizzi (UBA-UNTREF-CONICET)

Resumen: El objetivo del presente trabajo consiste en rastrear la presencia del neoplatonismo medieval en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, y de modo más específico, mostrar la pregnancia de esta tradición en una serie de formulaciones que lleva a cabo Marion en relación al problema del lenguaje del exceso. En esta ocasión abordamos la apropiación marioniana del vocablo *possest* presente en el *Trialogus de possest* (1462) de Nicolás de Cusa, tal como se pone de manifiesto en su escrito *Certitudes négatives* (2010). Si asumimos que puede hablarse de fenómenos cuyo grado de intuición excede toda conceptualización (fenómenos saturados), entonces la pregunta por cómo pueden ser enunciados aparece como una cuestión a ser respondida. Para ello, Marion nos invita a repensar cómo la dimensión de la posibilidad, tarea que debe llevarse a cabo a partir de una crítica al paradigma de la "objetualidad" (*objectité*) y los modos de la "certeza" que de ella se desprenden. El *possest* cusano aparece así como un vocablo que permite hacer patente, incognosciblemente, el exceso constitutivo de los "fenómenos saturados" en su versión lingüística.

La presencia del neoplatonismo medieval en la fenomenología francesa del giro teológico posee una pregnancia que atraviesa sus puntos más relevantes. La obra de Jean-Luc Marion no escapa a esto. En diferentes niveles, la tradición neoplatónica toma un papel relevante. De modo general, podemos señalar los siguientes puntos: desde la apropiación dionisiana de la "alabanza" para la formulación de un lenguaje del exceso en *L´idole et la distance* (1977) y *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001), pasando por una lectura de la concepción agustiniana de la verdad pensada a partir del amor como fenómeno saturado como respuesta al problema de la concepción judicativa de la verdad en *Au lieu de soi*: *L'approche de Saint Augustin* (2008), hasta la reformulación fenomenológica de "ícono" a la luz de la *visio dei* de Nicolás de Cusa como un modo de repensar el estatuto de la visibilidad. Todas estas referencias testimonian que el neoplatonismo medieval no oficia como una escuela de pensamiento más, sino que más bien cumple un papel central para pensar problemas caros a la fenomenología, pues el exceso y la

[1] Esta ponencia es fruto de mis investigaciones en el marco de mi tesis doctoral en la Universidad de Buenos Aires, financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), como también de la labor llevada a cabo, tanto en el marco del Proyecto UBACyT "La recuperación del concepto platónico-neoplatónico de "potencia" en el pensamiento de Nicolás de Cusa y su proyección en la filosofía moderna", dirigido por el Dr. Héctor José González Ríos, como en el FILOCYT "El estatuto del fenómeno en la *nouvelle phénoménologie*", dirigido por el Dr. Jorge Roggero. Ambos proyectos se encuentran radicados en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

reformulación de la visibilidad se encuentra presente, aunque de diversas maneras, a lo largo de toda la fenomenología francesa contemporánea.

En esta ocasión, nos abocaremos, en primer lugar, a un rastreo general del concepto de posibilidad en la misma tradición fenomenológica. Para ello, tomaremos la tesis de Claudia Serban, quien indica que dicha noción puede encontrarse ya en Husserl, y que por ello debe verse como un concepto que guía a la fenomenología como tarea en su conjunto. En segundo lugar, analizaremos la apropiación marioniana del vocablo *possest* presente en el *Trialogus de possest* (1462) de Nicolás de Cusa, tal como se pone de manifiesto en su escrito *Certitudes négatives*. En esta obra Marion pretende fundamentar el concepto de certeza negativa como un conocimiento de la incognoscibilidad, y por ende, una puesta en escena de los límites del conocimiento por parte de la subjetividad trascendental. Ante eso, sostenemos que esta preocupación se orienta hacia una exploración de la saturación en el campo gnoseológico. Si asumimos que puede hablarse de fenómenos cuyo grado de intuición excede toda conceptualización, entonces la pregunta por cómo pueden ser conocidos aparece como una cuestión a ser respondida. Para ello, Marion nos invita a repensar cómo la dimensión de la posibilidad, y esto debe llevarse a cabo a partir de una crítica de la actualidad de los objetos y los modos de la "certeza", tan anclados en la tradición metafísica. El *possest* cusano aparece así como una "posibilidad" de hacer patente, incognosciblemente, el exceso constitutivo de los "fenómenos saturados", poniéndose como un caso de *certitude négative*.

1. La fenomenología: un ejercicio de la posibilidad

A lo largo de la historia de la tradición fenomenológica, el concepto de "posibilidad" ha jugado un papel fundamental. Como suele siempre decirse, Heidegger es quien inaugura dicha cuestión, pues en el §7 de *Sein und Zeit* puede verse una suerte de "ejercicio de la posibilidad". En palabras de Heidegger: "más alta que la realidad se encuentra la posibilidad" (1967, 38). Esto significa que la mirada fenomenológica no debe conducirse hacia la efectividad de los fenómenos, cuestión estrictamente metafísica, sino que más bien debe ofrecer otra mirada, esto es, un "ver a través" (*Dursichtigkeit*) que permita acceder a los fenómenos en su plena manifestación previa a cualquier tipo de teorización. Esto implica una dimensión previa a la comprensión de los fenómenos como objetos. Así, esta dimensión anterior es enmarcada por Heidegger bajo la noción de "útiles" (*Zeuge*). En este contexto, Heidegger nos ofrece una definición de aquello que entiende por "fenómeno", esto es "aquello que se muestra a sí mismo" (1967, 31). Esto implica que la posibilidad originaria del fenómeno no consiste en el ver que le impone al fenómeno las reglas

de su aparición. Dicho de otro modo, la fenomenología es un ejercicio de la posibilidad, en la medida en que nos ofrece una serie de indicaciones para conducir la mirada hacia el aparecer mismo e incondicionado de los fenómenos. Estas indicaciones serán una guía fundamental para toda la fenomenología posterior, pues no se apartaran de este *dictum* heideggeriano. Su radicalización, que estamos experimentando hoy en día, se dirige hacia un rechazo de toda fenomenología trascendental. Y esto por lo siguiente: si los fenómenos deben mostrarse en sí mismos, entonces una subjetividad trascendental obstruiría dicho ejercicio. Este gesto podemos verlo en las obras de Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Falque, Claude Romano, entre otros.

Con todo, y como bien señala Claudia Serban, el concepto de posibilidad ya puede hallarse en la obra de Husserl. En esta interpretación, la propuesta de husserliana ya se encuentra en sí misma atravesada por un primado de la "posibilidad", puesto que la fenomenología en cuanto tal no se dirige a la efectividad de los fenómenos, sino que, a la luz de una serie de reducciones, intenta explorar la "posibilidad" de los fenómenos. Así, y como también señala Serban, para poder comprender la propuesta fenomenológica en su conjunto, no debemos pensar el concepto de posibilidad desde su matriz metafísica, sino que requiere una reformulación (Serban, 2016, p.16). Así, solo retornando a Husserl se hace más clara la famosa frase de Heidegger que hemos mencionado, y con ello, puede pensarse a la fenomenología en su conjunto como una "experiencia de la posibilidad" (Serban, 2016, p. 18). Si la reducción fenomenológica implica una reconducción de los fenómenos a su donación originaria, esto es, a su auto-mostración, la fenomenología es, bajo una fórmula que ya indicamos, un "ejercicio de la posibilidad". Los fenómenos solo se pueden mostrar en sí mismos bajo una tarea que implica extraer, a partir de sus primeros modos de manifestación en la percepción, una serie de elementos constitutivos. Esto demuestra, aún con más rigor, que la "posibilidad" (*Möglichkeit*), lejos de ser una noción marginal siempre subordinada a la "efectividad" de los fenómenos, puede considerarse como el corazón de la praxis fenomenológica. Desde esta perspectiva, Serban habla de "una fenomenología de la posibilidad en Husserl y Heidegger". Con todo, sostenemos también que "posibilidad" encuentra un sentido muy distinto en Husserl y Heidegger. En el primero, podemos encontrar que la "posibilidad" del fenómeno implica remontarse a las operaciones constitutivas de la conciencia y las diversas variaciones del aparecer originario en la percepción, mientras que en Heidegger consiste en ofrecer diversos rudimentos para que el fenómeno pueda mostrarse en sí mismo. Para ello, hay que "ver a través" (*Durchsichtigkeit*) de los fenómenos, ya no en un régimen teórico marcado por un predominio de la conciencia, sino a la luz de una analítica del

Dasein que tome a los fenómenos en su darse previo a toda teorización, por fuera del binomio "sujeto-objeto".

Como conclusión preliminar, consideramos que puede trazarse un recorrido por los puntos centrales de la tradición fenomenológico tomando como hilo conductor el concepto de posibilidad. Esto se debe a que la "posibilidad" opera en la definición de lo más propio de la fenomenología: los fenómenos y su manifestación.

2. La apropiación marioniana del vocablo cusano *possest* en *Certitudes négatives*

Con el fin de clarificar la lectura que Marion practica del *De possest*, baste tan solo referir a algunos elementos. En aquel triálogo Nicolás de Cusa intenta buscar un modo de expresión que refiera a Dios de modo enigmático, esto es, de modo invisible e intelectual. Ofrece para ello un nuevo nombre enigmático *possest*. A través de este neologismo (unión de los verbos *posse* y *esse*) expresa la *coincidentia oppositorum* en términos de la coincidencia de acto y potencia en lo absoluto. De este modo el Cusano invita a una especulación que intenta pensar de un modo radical la posibilidad absoluta, y como muchos señalan, a partir de esto se erige una "metafísica de la posibilidad" (Casarella, 1990, pp. 7-31). Pues con el "*possest*" redefine el concepto aristotélico de potencia en términos de una fuerza afirmativa, activa, productiva o creadora, y ya no como una mera capacidad pasiva o receptiva. Con todo, es necesario destacar que se trata de un nombre nuevo para un tema caro al pensamiento de Nicolás de Cusa ya en el tiempo temprano de su filosofía, esto es, la concepción del principio primero como poder o posibilidad, enunciada ya de modo germinal en en *De docta ignorantia*.[2]

Si se trata, en su caso, de un nombre apropiado para significar a Dios, lo es según nuestro concepto humano de Él (*humanus conceptus*).[3] Pues con él no es alcanzado el nombre preciso de Dios, en sí mismo inalcanzable, inconceptuable e inexpresable. La fuerza del "*possest*" radica en que, desde la perspectiva de nuestro concepto humano de lo divino, es presentado por el Cusano como el nombre conjetural de todo nombre y de ninguno a la vez.[4] Según esto, en el "*possest*"

---

[2] Para las referencias a las obras de Nicolás de Cusa seguimos la edición crítica de la Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h). Ofrecemos la abreviatura canónica del texto, el libro y capítulo cuando corresponda y entre paréntesis el tomo de la edición crítica y el parágrafo correspondientelas obras de Nicolás de Cusa nos serviremos de Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): "et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia."

[3] Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14): "Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum."

[4] Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14): "Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter."

están complicados todos los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón. Y, por tanto, aunque el *possest* mismo sea un ente de razón (*ens rationis*), posee una fuerza expresiva que no puede ser puesta de manifiesto de modo completo por ninguno de los nombres que vienen después de él. Así, si todos los nombres están complicados en él, del mismo modo todas las significaciones se encuentran complicadas en su significación. Abraza de modo actual todos los nombres y todas las significaciones que son posibles para un entendimiento finito.

El *possest*, como nombre *enigmático*, posee, desde el punto de vista del concepto humano, un significado simple (*simplex significatus*) que conduce al que busca a una aserción positiva de la verdad,[5] a saber: que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser. Así, por medio del *possest* el que especula ve de modo enigmático (*aenigmatice*), esto es, de manera inefable (*ineffabiliter*), aquello que es todo lo que puede ser. Y quien ve esto, tal como lo expresa el Nicolás de Cusa, ve más allá del nombre, pues no hay nombre nombrable que a aquello le convenga con precisión.[6] En palabras del Cardenal: "Quien construye para sí un concepto simple acerca de Dios, como el del significado de este vocablo compuesto possest, comprende con mayor rapidez muchas cosas que antes le [resultaban] difíciles".[7] Así, el "*possest*" muestra el esfuerzo por llevar el lenguaje a su límite, para a través de él poner de manifiesto la índole de lo divino.

Marion recupera la fuerza expresiva del nombre enigmático "*possest*" en el §10 de *Certitudes négatives* para ofrecer también una reformulación del argumento ontológico (2010, p. 114). Marion afirma que, en líneas generales, la prueba ontológica de la existencia de Dios no puede caer sino en el fracaso, pues intenta "deducir del concepto de la esencia de Dios su existencia y esto mediante conceptos simples (sin recurrir a la experiencia)" (2010, p. 114). Esta postura queda confinada a forjar un "ídolo" de Dios, pues asume un concepto como definición adecuada de la esencia divina. Invirtiendo el argumento, Marion muestra que "este no desemboca en la existencia de Dios, sino en la imposibilidad de su imposibilidad, por lo tanto, su posibilidad para él, propia, no relativa a nosotros, posibilidad incondicionada, en síntesis, absoluta" (2010, pp. 115-116). Esto significa que la posibilidad sin condiciones de Dios surge de la imposibilidad de su imposibilidad. En esta línea, Marion señala que Nicolás de Cusa se inscribe en esta "inversión del argumento" (*renversement de l´argument*), pues "Dios [...] es en acto todo lo que

---

[5] Cf. *De poss.* (h XI/2 n.27): "Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum possest de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmatice inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem."

[6] Cf. *De poss.* (h XI/2 n.26): "Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmatice tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis."

[7] *De poss.* (h XI/2 n.24): "Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli possest, multa sibi prius difficilia citius capit."

puede, de un doble infinito *del acto y de la posibilidad* misma" (2010, p. 117). Esto significa que Dios es lo que puede ser. Dios trasciende el ente creado por su posibilidad irreductible y eterna, esto es, una "posibilidad no creada" (*possibilité incréée*), y por lo tanto, "la posibilidad increada es el *possest* mismo".[8] Esto implica para Marion que Dios en tanto imposible, no puede ser el resultado de una tentativa fallida del hombre, concluyendo de allí su imposibilidad, sino que constituye su carácter fenomenológico propio, siempre dentro de los límites del decir humano. Por lo tanto, el vocablo enigmático *possest* le permite a Marion una serie de movimientos fenomenológicos, pero sobre todo, mostrar que el modo más originario de pensar a Dios no puede desplegarse en el terreno de la actualidad o del acto puro (*purum esse*), sino en la posibilidad. Lo importante es mostrar cómo *se da* Dios, y esto será bajo el modo de la imposibilidad, pero no como negación de su darse, sino como aquello que excede toda objetividad y entidad. En palabras del Cusano: "[...] Dios es el simple principio del mundo, anterior a la actualidad que se distingue de la potencia, y anterior a la posibilidad que se distingue del acto".[9]

Conclusión: notas para un lenguaje del exceso en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion

Un ejercicio propio del pensamiento cusano es, sin duda, como hemos intentado mostrar, la constante exploración sobre diversos vocablos referidos a lo divino (González Ríos, 2014). Estos buscan alcanzar, de modo enigmático (*aenigmatice*) o inefable (*ineffabiliter*), el principio de todo lo que es y puede ser, y así, orientar la mirada del que especula más allá de toda capacidad cognoscitiva, esto es, hacia la visión mística (*visio mystica*).[10] En cuanto al *possest*, este recoge la propuesta cusana de pensar más allá de la coincidencia de los opuestos. Así, este vocablo trata de conducirnos de lo finito, visible y temporal a lo infinito, invisible y eterno a partir de una indagación radical sobre el concepto de posibilidad. Profundizando en la recepción marioniana del pensamiento cusano, sostenemos que su apropiación crítica, del mismo modo que la tradición neoplatónico-medieval en su conjunto, puede radicalizarse, pues nos permite profundizar en la posibilidad de un lenguaje del exceso o saturación (Pizzi, 2018, pp. 9-23; Pizzi, 2020, pp. 191-200). Tanto la "certeza negativa" como el *possest* se desarrollan en el terreno de la

[8] *De poss.* (h XI/2 n. 28): "Increata possibilitas est ipsum possest".

[9] *De poss* (h XI/2, n.7).

[10] Entre los diversos nombres enigmáticos, los más significativos son *maximum et mínimum absolutum, idem, possest, non aliud,* y *posse ipsum*.

invisibilidad. En ambos casos el problema consiste en expresar aquello que no puede ser comprendido bajo el predominio de la visión. La "certeza negativa" se aboca a un conocimiento sin objetos. Dentro de este movimiento del fenómeno saturado hacia su perspectiva gnoseológica formulada a partir de la certeza negativa, sostenemos que el *possest* puede actuar como una profundización lingüística de dicho movimiento, y por ende, como una aproximación hacia un lenguaje que permita expresar el campo de la saturación. La certeza negativa intenta mostrar que podemos alcanzar un conocimiento, no sólo de modo positivo mediante una objetivación de la naturaleza y su consiguiente resultado en un conocimiento de objetos, sino también a través de una vía negativa, esto es, mediante *la connaissance de l´ inconnaissabilité* (Marion, 2010, p. 17). La invisibilidad constitutiva de la saturación nos lleva a un abandono del conocimiento objetivo, y por ello hacia el campo de la in-cognoscibilidad que se expresa en el exceso. Del mismo modo, el *possest* intenta ver lo invisible de modo invisible.[11] De modo paradójico, el *possest* puede comprenderse como una formulación que "en el lenguaje expresa los límites del lenguaje" (González Ríos, 2014, p. 234), y así como un fenómeno que "*contra*-dice" las condiciones finitas de la experiencia. La triple imposibilidad (intuición, concepto y fenómeno) ya mencionada previamente en relación al "fenómeno imposible" se expresa en este intento por ver invisiblemente lo invisible. Si bien el *possest* es un nombre apropiado para referir a Dios, no deja de serlo según nuestra perspectiva humana, pues el nombre preciso de Dios es inalcanzable, inconceptuable e inexpresable. Con todo, su fuerza especulativa reside en que permite dirigir la especulación filosófica más allá de la potencia sensible (imposibilidad de la intuición) y racional (imposibilidad del concepto), con el fin de indicar un lenguaje que nos acerque hacia el fenómeno imposible como incognoscible por exceso.

En conclusión, y por todo lo señalado, sostenemos que el vocablo *possest* puede ser interpretado como un modalidad de lenguaje no-predicativo que permite de-nominar (*dé-nommer*) el exceso de intuición frente a todo concepto, dando lugar a un modo de expresar aquello que "sobrepasa" (*outrepasse*) el terreno del conocimiento de objetos, y así, explorar un abordaje lingüístico de la invisibilidad. Dicho de otro modo, el *possest* actúa como una herramienta para formular un lenguaje que pueda "nombrar" aquel campo abierto por la fenomenología de Marion: los "fenómenos saturados".

[11] Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.2).

Referencias bibliográficas

Casarella, P. (1990). Nicholas of Cusa and the Power of the Possible. *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 64, pp.7-31

González Ríos, J. (2014). *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*. Biblos.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Marion, J.-L. (2001). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. PUF.

Marion, J.-L. (2010). *Certitudes negatives*. Bernard Grasset.

Marion, J.-L. (2012). *Au lieu de soi: L´approche de Saint Augustin*. PUF.

Marion, J.-L. (2013*). L´idole et la distance*. Grasset & Fasquelle.

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):

- *De doc. ig.*: *De docta ignorantia* (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).

- *De poss.*: *De possest* (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973).

Pizzi, M. (2018). El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion. *Teología y Cultura*, 15 (20), pp. 9-21.

Pizzi, M. (2020). La certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación. En J. Roggero (Ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion* (págs. 191-200). Editorial SB.

Serban, C. (2016). *Phénoménologie de la possibilité: Hussserl et Heidegger*. PUF.

Mesa temática

El derecho a la salud como derecho humano en la Argentina actual

Coordinada por María Graciela de Ortúzar (UNLP-CONICET-UNPA)

En el momento presente en Argentina, a la erosión de los fundamentos económico-sociales de derechos se articula, la negación del reconocimiento de la dimensión cultural que afecta especialmente a los pueblos originarios y campesinos, pero también a los sectores populares urbanos migrantes, inmigrantes, mestizos o de pueblos originarios en ámbito urbano. Se echa de menos también aquí, una noción fuerte de diálogo intercultural que involucre activamente las ideas de relación con la naturaleza y sus incidencias en la salud de los pueblos originarios, los saberes prácticos al respecto de las comunidades tradicionales y originarias. La interculturalidad es, sin duda, una cuestión política -además de cultural- (Santos, 2009), que necesita una cultura común que permita organizarla, llevarla adelante, sin que una cultura se sienta superior a otra. Se trata entonces de pensar la participación de sus titulares individuales y colectivos en contextos de pluralismo cultural (de Ortúzar, 2019). Toda política pública que se haga cargo de estas dimensiones tiene el desafío de articular formatos de genuino diálogo y participación que incorpore las experiencias de saberes prácticos, desde su contexto territorial de vinculación con la naturaleza. Asimismo, exige atender los problemas de distinción entre ciudadanos plenos y sub ciudadanía fáctica. El Estado restringe la ciudadanía a los extranjeros, estableciendo un criterio para la asimetría social entre ellos y los nacionales, derivando no sólo en la vulnerabilidad jurídica de los inmigrantes (no acceden a los tres tipos de derechos ciudadanos: civiles, políticos y sociales, Kymlicka y Wayne 1997, Pereyra 2005); sino también creando y justificando su exclusión social (Pizarro 2009a)-. Esta restricción jurídica está en íntima relación con la desigualdad socioeconómica y con las relaciones de poder que ésta supone, incluyendo la citada dimensión epistémica.

En esta mesa debatiremos interdisciplinariamente sobre las dimensiones complejas del derecho a la salud como derecho humano en Argentina. Comenzaremos con Cintia Rodriguez (Univ. de Quilmes), quien analizará El derecho a la salud como derecho cultural. La atención de la salud de mujeres de comunidades originarias en Argentina. En segundo lugar, la Doctoranda Evangelina Lopez (Becaria UNLP), presentará un Análisis crítico de las "Políticas de Salud Familiar Comunitaria Intercultural" de Bolivia. En tercer lugar, la Abog.Marina Sorgi Rosenthal (Becaria UNLP) expondrá" Desterrando estereotipos en personas con "discapacidad" En cuarto lugar, y dejando lugar al

debate abierto, las exposiciones cerraran con la investigación, realizado por mi persona (Graciela de Ortúzar) sobre Migraciones y salud en la Argentina actual: ¿derecho humano u objeto de comercio?

El derecho a la salud exige actuar sobre la complejidad de problemas que inciden en la inclusión de comunidades originarias, campesinos, migrantes, mestizos, personas con capacidades diversas (incluyendo las relaciones entre la naturaleza y el modelo social productivo, los problemas de poder, género, racismo, interculturalidad, diversidad, e integración de saberes).

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Cintia Rodriguez (UNQ), Evangelina Lopez (UNLP), Marina Sorgi Rosenthal (UNLP) y María Graciela de Ortúzar (UNLP-CONICET-UNPA).

Análisis del Programa de Salud Familiar Comunitaria Intercultural de Bolivia desde una concepción amplia de Salud

Luciana Evangelina Lopez (UNLP)

Resumen: La política de Salud Familiar Comunitaria Intercultural se inspira en los principios de *participación comunitaria, intersectorialidad, interculturalidad e integralidad*. Este trabajo tendrá por objetivo analizar el Programa de Salud Familiar Comunitaria Intercultural establecida en la Ley N° 31 Ley Marco de Autonomías y Descentralización y en el Decreto Supremo N° 29.601 de Bolivia que plantea dos modelos, uno de atención y otro de gestión. Nuestro aporte aquí se centrará en analizar esta concepción amplia de salud que no sólo abarca las cosmovisiones culturales sino también las consideraciones económicas y sociales del modelo productivo, que hace a la protección (o no protección) de la tierra y la naturaleza en general.

Las modalidades migratorias pueden presentarse con distintos alcances, el movimiento migratorio de bolivianos a la Argentina[1] fue variando históricamente en relación a la temporalidad, a la relación origen y destino, a las características socioeconómicas de los sujetos y del mercado laboral de inserción. En la región fronteriza, se presentan al menos tres realidades diferenciadas: la de los inmigrantes residentes que llevan muchos años en la Argentina, la de los trabajadores temporarios asociados a tareas agrícolas y la de un importante número de personas que se movilizan de un lado al otro de la frontera.

Las iniciativas binacionales son particularmente relevantes en lo que respecta a la salud en la frontera. El camino más adecuado parece ser el de una estrategia de acercamiento y de diálogo intercultural con organizaciones de la comunidad que acceda a la incorporación de algunas prácticas tradicionales consideradas efectivas para el cuidado de la salud y el cuidado preventivo y al mismo tiempo el desarrollo de políticas inclusivas en salud que favorecen la interculturalidad.

Considerando lo mencionado previamente, es importante el avance que ha tenido Bolivia en el desarrollo hacia la salud universal en lo que respecta a la salud familiar comunitaria intercultural. El enfoque intercultural se refiere a un campo de conocimiento enmarcado en el

[1] La Argentina es el país del cono sur con la más amplia tradición migratoria y sigue siendo el país de la región con mayor número de inmigrantes. Los grupos de migrantes históricamente reconocidos en el país son por una parte los provenientes de Europa y por otra parte los de los países latinoamericanos; principalmente de Paraguay (30,5%), Bolivia (19,1), Chile (10,6%) y Perú (8,7%). Según el último Censo del año 2010, Argentina tiene un 4,5% de extranjeros, lo que equivale a 1.805.957 personas.

análisis de las relaciones y los intercambios cada vez más frecuentes entre grupos de personas, que por razones de diferente índole conviven en espacios comunes, encontrando en la diversidad de sus expresiones culturales formas de vida que inciden en las percepciones que construyen sobre el mundo, enriqueciendo su universo simbólico y a la vez aportando a la construcción cultural y simbólica que hacen los otros (Grimson, 2001).

En Bolivia existen 36 grupos indígenas oficiales, cada uno con una cultura y una cosmovisión específica, lo cual significa que también existen diferentes concepciones de lo que es salud y enfermedad. Esta última es percibida por los indígenas como una ruptura en el orden natural o social. Una persona se enferma porque ha transgredido alguna norma establecida por la sociedad o las deidades de la cosmovisión andina. Para la medicina andina, la salud y la enfermedad provienen de la tierra y toda curación se deriva de las plantas que la tierra misma ofrece al hombre. Para curar al enfermo el médico tradicional media entre las deidades y la tierra. Esto implica considerar la concepción de salud/enfermedad en sentido amplio, la cual incluye la relación con la naturaleza, el medio ambiente, los determinantes sociales y culturales.

Esta trabajo tendrá por objetivo analizar el Programa de Salud Familiar Comunitaria Intercultural establecida en la Ley N° 31 Ley Marco de Autonomías y Descentralización y en el Decreto Supremo N° 29.601 de Bolivia que plantea dos modelos, uno de atención y otro de gestión, que tienen los principios de participación comunitaria, intersectorialidad, interculturalidad e integralidad. Nuestro aporte aquí se centrará en analizar esta concepción amplia de salud que no sólo abarca las cosmovisiones culturales sino también las consideraciones económicas y sociales del modelo productivo, que hace a la protección (o no protección) de la tierra y la naturaleza en general.

1. Programa de Salud familiar comunitaria e intercultural (SAFCI)

El Programa de salud familiar comunitaria e intercultural (SAFCI) complementa y articula recíprocamente al personal de salud, médicos tradicionales y Pueblos Indígena Originario Campesino con la persona, la familia, la comunidad, la Madre Tierra, en base a la organización en la gestión participativa y la atención integral intercultural de la salud.

Tiene como objetivo mejorar las condiciones de vida de la población y contribuir en la eliminación de la exclusión social en salud. Fortaleciendo y profundizando la participación y control social efectivo en la toma de decisiones sobre la gestión de la salud; respetando, valorando

y articulando la medicina biomédica[2] y la medicina de los pueblos indígenas originarios campesinos.[3]

El Programa SAFCI tiene cuatros principios:

- ➢ La participación social
- ➢ La Intersectorialidad
- ➢ La interculturalidad
- ➢ La integralidad

La Participación Comunitaria es la capacidad autogestionaria de las comunidades urbanas y rurales en la identificación, priorización, ejecución y seguimiento de planes, programas y proyectos de desarrollo integral comunitario en salud, en los diferentes niveles de gestión para consolidar una visión nacional, de acuerdo con intereses colectivos. La Intersectorialidad es la intervención coordinada entre la población y los diferentes sectores (salud, educación, saneamiento básico, producción, vivienda, alimentación) con el fin de actuar sobre las determinantes socioeconómicas de la salud en base a las alianzas estratégicas y programáticas, dinamizando iniciativas conjuntas en el tratamiento de las problemáticas y necesidades identificadas. La Interculturalidad implica el desarrollo de procesos de articulación complementaria entre diferentes medicinas (académica, indígena originaria campesina), a partir del diálogo, aceptación, reconocimiento y valoración mutua de sentires, conocimientos y prácticas, con el fin de actuar de manera equilibrada en la solución de los problemas de salud. Y la Integralidad es la capacidad del servicio de salud para concebir el proceso salud enfermedad como una totalidad, que contempla la persona y su relación con la familia, la comunidad, la naturaleza y el mundo espiritual; con el fin de implementar procesos de promoción de la salud, prevención de la enfermedad, curación, rehabilitación y recuperación de manera eficiente y eficaz.

Los dos componentes de SAFCI corresponden a:

La gestión participativa y control social implica la interacción de los actores sociales e institucionales para tomar decisiones sobre las acciones de salud de manera eficiente, armónica y

---

[2] La biomedicina es el estudio de los aspectos biológicos de la medicina. Su objetivo fundamental es investigar los mecanismos moleculares, bioquímicos, celulares y genéticos de las enfermedades humanas para desarrollar de nuevos fármacos y de nuevas técnicas que ayuden al tratamiento de enfermedades. Todo ello a partir de la comprensión de las bases moleculares de las distintas patologías.

[3] También denominada medicina tradicional es la suma total de conocimientos, técnicas y procedimientos basados en las teorías, las creencias y las experiencias indígenas de diferentes culturas, utilizados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas y mentales.

equilibrada, dirigidas a transformar determinantes de la salud, reorientar los servicios de la salud, fortalecer la medicina tradicional y generar hábitos de protección de la salud, a través de la planificación, ejecución-administración y seguimiento-control social.

La atención integral intercultural en salud que es la forma de articular el equipo de salud, familias y comunidades, a partir de acciones de promoción de la salud, prevención, tratamiento y rehabilitación de la enfermedad pertinente y oportunamente con capacidad resolutiva de enfoque de red, con respeto y valoración de sus sentires, conocimientos-saberes y prácticas en el marco de la complementariedad, reciprocidad con la medicina tradicional.

A partir del Programa SAFCI se realizaron diferentes acciones entre estas:

EL PROYECTO DE IMPLEMENTACIÓN DE LA POLÍTICA SAFCI (IP SAFCI)

Objetivo: Implementar la Salud Familiar Comunitaria Intercultural a nivel local, municipal, indígena originario campesino y departamental, para contribuir en la eliminación de la exclusión social en salud en los 9 departamentos del País (Beni, Chuquisaca, Cochabamba, La Paz, Oruro, Pando, Potosí, Santa Cruz y Tarija)

Modalidades de intervención:

➢ Médicos Especialistas en Salud Familiar Comunitaria Intercultural (Especialistas SAFCI)

➢ Especialistas y Sub especialistas del Año del Servicio Social obligatorio[4]

➢ Articulación de Programas y Proyectos Nacionales del Ministerio de Salud y Deporte

➢ Equipos móviles de Salud Familiar Comunitaria Intercultural

LOS AVANCES EN LA MEDICINA TRADICIONAL

Objetivo de la Dirección General de Medicina Tradicional e Interculturalidad:

➢ Organizar talleres regionales, departamentales y municipales como un espacio para la recuperación de saberes, conocimientos y prácticas, para planear políticas de articulación y complementariedad entre la medicina tradicional y académica.

[4] El Año de Servicio Social Obligatorio, creado mediante Resolución Ministerial N°361 del 08 de abril de 2011, e implementado a partir del año 2012 establece que el médico residente que concluye su formación para obtener su título debe cumplir con el ASSO. Tiene como objetivo mejorar la disponibilidad y distribución de médicos especialistas y sub especialistas en el área rural y establecimientos de salud de áreas dispersas

➢ Apoyo al proceso de registro de médicos tradicionales y naturistas para contar con una base de datos que permita el fortalecimiento del sector.

➢ Creación de Farmacias Institucionales Municipales Interculturales (FIMIs), que incorporan medicamentos elaborados en base a plantas medicinales.

➢ Elaboración de los documentos de la medicina tradicional a través de investigaciones, profundización del conocimiento de médicos tradicionales, naturistas y parteras y estrategias de articulación y complementariedad entre las dos medicinas.

➢ Elaboración de propuesta de Ley para el ejercicio de la Medicina Tradicional.

Resultados obtenidos en Medicina Tradicional:

Se logró responder a una gran cantidad de problemas de salud de la población mediante la aplicación de conocimientos ancestrales, el aprendizaje práctico permanente y el apego a sus necesidades espirituales.

LA RESIDENCIA MÉDICA EN SALUD FAMILIAR COMUNITARIA INTERCULTURAL (RM SAFCI)

Objetivo: Generar y aplicar nuevos conocimientos que modifiquen las determinantes de la salud a través de la formación de especialistas en Salud Familiar Comunitaria Intercultural, con enfoque integral, gestores de la salud y con conciencia social; a partir de saberes y conocimientos propios de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, en complementariedad con los conocimientos de la ciencia y la tecnología médica; desarrollando la investigación científica centrada en dos áreas.

Área 1. Atención integral intercultural en salud.

Objetivo. Integrarse e interrelacionarse con la conducta social, familiar, cultural, ciclos de vida, madre tierra, para la atención integral, holística domiciliaria, comunitaria intercultural, aplicando conocimientos en relación a la promoción y prevención de la salud y atención y rehabilitación de la enfermedad.

Resultados. 214 médicos especialistas SAFCi egresados, 162 médicos residentes en proceso de formación 27.274 familias atendidas en la gestión 2010, 3.6941 familias atendidas en el 2011 y 25212 familias atendidas en el 2012. 796 comunidades atendidas en el 2010, 1105 comunidades atendidas en 2011 y 888 comunidades atendidas el 2012.

Área 2. Gestión participativa y control social.

Objetivo. Promover la organización de la estructura social en salud, para la acción sobre las determinantes con proyectos sociales y su gestión ante las instituciones correspondientes.

Resultados. 138 proyectos gestionados el 2010, 29 proyectos el 2011 y 47 proyectos el 2012, 218 comunidades atendidas, 29472 prestaciones realizadas, 347 días de intervención, 62 médicos residentes SAFCI movilizados, en acciones de Intersectorialidad a través de la Agencia para el Desarrollo de las Macroregiones y Zonas Fronterizas (ADEMAF).

LA UNIDAD DE PROMOCIÓN DE LA SALUD

Objetivo: Contribuir en la generación de condiciones favorables para el abordaje de las determinantes sociales de la salud en corresponsabilidad con la comunidad, reorientar al servicio de salud hacia el enfoque de atención con buen trato, equidad de género e interculturalidad en el ejercicio de los derechos a la salud y desarrollar en las personas y las familias hábitos en el cuidado de su propia salud.

Dentro de la Unidad de Promoción de la Salud una de las áreas corresponde a Salud ambiental.

Área 3. Salud ambiental

Objetivo. Contribuir a la preservación y protección del medio ambiente y la vigilancia de la calidad del agua para consumo humano.

Resultados. En coordinación interinstitucional, se capacita a técnicos de los SEDES (Servicios Departamentales de Salud), de Redes de Salud, de los Gobiernos Municipales y representantes de Organizaciones sociales, con el propósito de construir una plataforma local/ regional que garantice el abastecimiento de agua para consumo humano y la vigilancia de su calidad.

2. Salud Intercultural vs Daño Ambiental

Luego de este análisis realizado sobre la política de Salud Familiar Comunitaria Intercultural, se podría sostener que Bolivia constituye un ejemplo paradigmático de atención de la salud intercultural, incorporando infraestructura adaptada culturalmente para los partos, programas de formación de profesionales de salud, participación de la comunidad, entre otros.

No obstante, el respeto de la cosmovisión cultural amplia de salud/enfermedad nos obliga a reconocer que las ventajas de estas políticas entran en contradicción con los daños ambientales producto de la actividad minera extractiva del país que atenta contra el buen vivir.

El auge de los metales, en diferentes periodos, movilizó a trabajadores de distintas zonas del país hacia áreas ricas en minerales, buscando mejores oportunidades de vida. Sin embargo, estos desplazamientos no siempre han estado acompañados de procesos estructurales de planificación minera, de asentamientos humanos y protección ambiental. Por el contrario, han comprometido la salud del propio trabajador, de su familia y de distintas comunidades, como resultado de la explotación minera con métodos rudimentarios alejados de la normativa ambiental, minera y sanitaria (Aparicio Effen, 2009).

Para pensar la interculturalidad en salud no podemos dejar a un lado la protección de la naturaleza. Los impactos ambientales provocados por la minería en Bolivia se resumen en contaminación con mercurio y cianuro; eliminación directa de residuos minerales (relaves) y efluentes en los ríos; peligros debido a diques para relaves mal construidos; daño en los ríos en áreas aluviales; ríos convertidos en lodo; daño por erosión y deforestación y finalmente, destrucción del paisaje (Zamora et al., 2017).

De acuerdo a la OIT (Organización Internacional del Trabajo) los cinco principales riesgos a la salud asociados con la minería son la exposición al polvo (silicosis); exposición al mercurio y otros productos químicos; los efectos del ruido y la vibración; los efectos de la ventilación deficiente (calor, humedad, falta de oxígeno), y los efectos del esfuerzo excesivo, espacio insuficiente para trabajar y equipo inadecuado.

Además, se producen muchos accidentes en la minería artesanal y en pequeña escala. Las cinco causas citadas con más frecuencia son los desprendimientos de rocas y subsidencias, falta de ventilación, uso inapropiado de explosivos, falta de conocimiento y preparación, equipo obsoleto y con manutención deficiente. Aunque los riesgos a la salud provocados por la actividad extractiva son similares para ambos sexos, puede haber peligros adicionales para las mujeres que participan en la minería, específicamente si entran en contacto con productos químicos que presentan peligro para la salud para los fetos o niños en período de lactancia siendo los niños particularmente vulnerables (Zamora et al., 2017).

Otro aspecto a considerar está vinculado con el tema del agua. Las prácticas tradicionales indígenas sobre el uso del agua se basan en leyes naturales que garantizan el uso sustentable, mediante un esquema tradicional de conservación de los recursos. Los grupos aborígenes consideran el respeto por el agua como una parte viviente de la naturaleza. El agua es mucho más

que un recurso hídrico, en muchas de las comunidades andinas se percibe el agua como un ser vivo, proveedor de vida y de animación del universo. El agua también es entendida como ser divino, presente en los lagos, lagunas, mares, ríos y todas las fuentes de agua. El agua, como derecho universal y comunitario, pertenece a la tierra y a los seres vivos, incluyendo al ser humano. Por lo tanto, es de importancia primordial que se distribuya equitativamente de acuerdo a necesidades, costumbres y normas comunitarias y según su disponibilidad cíclica. Las aguas procedentes de las áreas mineras muchas veces son utilizadas por comunidades que no están directamente involucradas en la actividad, tanto para el consumo humano como para las tareas agrícolas. El consumo de esta agua generará al inicio problemas subclínicos, luego anatomofuncionales localizados y posteriormente un deterioro sistémico, que dependerá del grado, tipo y tiempo de exposición al contaminante.

Por otra parte, el uso agrícola crea un nuevo y adicional elemento de riesgo, ya que los productos de áreas contaminadas por actividad minera, están ingresando al mercado de poblados o ciudades aledañas incrementando el número de la población expuesta. La contaminación minera no sólo afecta el agua, sino todos los sistemas ambientales: suelo, aire, flora y fauna.

Conclusiones

La política de salud familiar comunitaria intercultural de Bolivia constituye un ejemplo en el avance hacia la salud intercultural, articulando recíprocamente al personal de salud, a los médicos tradicionales y Pueblos Indígena Originario Campesino en base a la organización en la gestión participativa y la atención integral intercultural de la salud.

Si bien el avance que ha tenido Bolivia en este sentido es muy notorio; para pensar la interculturalidad en salud no podemos dejar a un lado la protección de la naturaleza. Los efectos que la actividad minera en el medio ambiente se traducen en contaminación; eliminación directa de residuos minerales y efluentes en los ríos; daño en los ríos en áreas aluviales; ríos convertidos en lodo; erosión; deforestación y destrucción del paisaje.

La contaminación producida por la actividad minera tiene consecuencias directas sobre la salud de la población traducida en enfermedades crónicas que afecta especialmente a las mujeres y los niños.

Referencias bibliográficas

Aparicio Effen, M. (2009). Los riesgos de la contaminación minera y su impacto en los niños. *Tinkazos,* 12 (27). http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512009000200005

Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y Comunicación*. Grupo Editorial Norma.

Instituto Social del Mercosur. (2012). *Plan Estratégico de Acción Social del MERCOSUR (PEAS).* http://www.ismercosur.org/doc/PEAS-espanol-web.pdf

Ministerio de Salud y Deporte de Bolivia. (2008). *La implementación del modelo de Salud Familiar comunitario Intercultural en el sistema de salud pública de Bolivia.*

Ministerio de Salud y Deporte de Bolivia. (2013). *La política SAFCI, su estrategia de promoción de la salud y prácticas alimentarias saludables. http://www.sipi.siteal.iipe.unesco.org/sites/default/files/sipi_intervencion/safci.pdf*

Ministerio de Salud y Deporte de Bolivia. (2016). *Reunión subregional andina de Recursos humanos para la salud.* https://andino.observatoriorh.org/sites/default/files/webfiles/fulltext/2016/reu_andino_oct/bolivia.pdf

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2007). *El Agua y los Pueblos Indígenas*. UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000145353_spa

Organización Panamericana de la Salud. (2002). *Estrategia de la OMS sobre Medicina Tradicional 2002-2005*. http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31676.pdf

Organización Panamericana de la Salud. (2002). *Pautas generales para las metodologías de investigación y evaluación de la medicina tradicional*. http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31763.pdf

Organización Panamericana de la Salud. (2008). *Una visión de salud intercultural para los pueblos indígenas de las Américas*. https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2009/54-VisionSaludInterculturalPI.pdf

Organización Panamericana de la Salud. (2018). *Ministerio de Salud decide fortalecer las capacidades nacionales para la implementación del marco de la seguridad del agua en el país.* https://www.paho.org/bol/index.php?option=com_content&view=article&id=2133:ministerio-de-salud-decide-fortalecer-las- capacidades-nacionales-para-la-implementacion-del-marco-de-la-seguridad-del-agua-en-el-pais&Itemid=481

Ramírez Hita, S. (2014). Aspectos interculturales de la reforma del sistema de salud en Bolivia. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Publica,* 31(4), 762-768. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-46342014000400023&lng=es&tlng=es

Zamora, G., Trujillo, L. y Llanque, M. (2017). Propuesta para el desarrollo sustentable de la pequeña minería en Bolivia. *Medio Ambiente Minero y Minería,* 3. http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?pid=S2519-53522017000200001&script=sci_arttext

Ley 31 de 2010. Ley Marco de Autonomías y Descentralización que regula la organización territorial del Estado Plurinacional de Bolivia. 19 de julio de 2010.

Decreto Supremo 29.601 de 2008. Modelo de Salud Familiar Comunitario Intercultural de Bolivia. 11 de junio de 2008.

Desterrando estereotipos en personas con “discapacidad” para su inclusión social y cultural

Marina M. Sorgi Rosenthal (UNLP)

Resumen: En el análisis de la concepción de salud aplicada a personas con discapacidad nos encontramos con la coexistencia paradójica del "modelo médico-rehabilitador"; el “modelo social” o el “modelo de la diversidad funcional”. Palacios (2008) señala que el Modelo Rehabilitador considera que la discapacidad se clasifica en términos de enfermedad y para que dichas personas puedan tener algo que aportar a la sociedad es necesario que sean rehabilitadas o normalizadas. Se espera, entonces, que dichas personas logren asimilarse a los demás “válidos y capaces” en la mayor medida de lo posible. De esta forma, la Medicina se erige entonces como el saber máximo y absoluto que evalúa los patrones de normalidad reservando para esta última el concepto de salud. El discurso médico se extiende hacia la discapacidad ubicándola del lado de la enfermedad, la desviación y la anormalidad. Se busca la adaptación del individuo con discapacidad a las demandas y exigencias de la Sociedad. Ahora bien si tomamos los datos referenciados del Anuario Estadístico Nacional sobre Discapacidad correspondiente al año 2016, elaborado por el Servicio Nacional de Rehabilitación, observamos que de las personas que fueron a tramitar el Certificado Único de Discapacidad (CUD), se registró que la juntas interdisciplinarias recomendaron prestaciones de rehabilitación en un 49,67% de los casos. Observándose de esta forma, que aún tiene fuerte predominancia el modelo médico. Ante este panorama, nos parece pertinente destacar que Tilly (2000) sostiene que las grandes y significativas desigualdades en las ventajas que gozan los seres humanos corresponde principalmente a diferencias categoriales como negro/blanco, varón/ mujer, más que a diferencias individuales en sus atributos, inclinaciones o desempeños. Dicho concepto - diferencia categorial persona con discapacidad/ persona sin discapacidad; “anormal/normal” - nos sirve para analizar y entender la falta de inclusión plena de las personas con discapacidad en la sociedad. Y como señala Todorov (2000), se encuentran expresamente presentes los tres ejes que utiliza para analizar la problemática de la alteridad. Primero se puede observar desde el *plano axiológico* que existe un juicio de valor respecto a ese “otro”: se suele considerar a la persona con discapacidad como *inferior e improductiva.* Por otro lado, desde *plano praxeológico*: sobre todo con la preponderancia del concepto médico de discapacidad se busca asimilar a la persona con discapacidad a mí, ya que es un eje fundamental de este paradigma rehabilitar a la persona para asemejarla a las “personas normales”. Finalmente, el tercer eje (*plano epistémico)* es conocer o ignorar la identidad del otro, donde se da una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevado. Si logramos desterrar los estereotipos que recaen sobre las personas con discapacidad y nos permitimos conocerlas se podrá garantizar su plena inclusión.

El objeto del presente trabajo es esbozar algunos conceptos en torno a la construcción de la otredad en el caso de las personas con discapacidad, las implicancias que conllevan a señalar a ese grupo como “otro, diferente a mí” e intentar explicar cómo dicha construcción se encuentra fundamentada en relaciones de poder.

Para empezar, consideramos pertinente señalar que se entendió durante mucho tiempo, y que aún se encuentra arraigado dicho concepto en parte de nuestra sociedad, por persona con discapacidad.

Palacios (2008) señala que el Modelo Rehabilitador sostiene que la discapacidad se clasifica en términos de enfermedad y para que dichas personas puedan tener algo que aportar a la sociedad es necesario que sean rehabilitadas o normalizadas. Se espera, entonces, que dichas personas logren asimilarse a los demás "válidos y capaces" en la mayor medida de lo posible. De esta forma, la Medicina se erige entonces como el saber máximo y absoluto que evalúa los patrones de normalidad reservando para esta última el concepto de salud. "Históricamente el discurso médico-científico coadyuvó a la normalización social colocando las diversidades y anomalías bajo la categorización de enfermedades, que no se adecuan a la heteronormatividad, o buena parte de las conductas atípicas que se incluyeron como "enfermedades mentales" (Stolkiner, 2013:7). El discurso médico se extiende hacia la discapacidad ubicándola del lado de la enfermedad, la desviación y la anormalidad. Las consecuencias de la enfermedad, definidas entonces como discapacidad, son interpretadas y clasificadas, aplicándoles el modelo de enfermedad tradicional de las ciencias de la salud. Entonces, el déficit o discapacidad adquiere las connotaciones del "síntoma", siendo por lo tanto descrito como una desviación observable de la normalidad biomédica de la estructura y función "corporal/mental" y ante la cual hay que poner en marcha medidas terapéuticas de rehabilitación o compensatorias, generalmente de carácter individual. Se busca la adaptación del individuo con discapacidad a las demandas y exigencias de la Sociedad.

Ahora bien, yendo a los datos de la realidad de nuestro país, si tomamos los datos referenciados del Anuario Estadístico Nacional sobre Discapacidad correspondiente al año 2016, elaborado por el Servicio Nacional de Rehabilitación, observamos que de las personas que fueron a tramitar el Certificado Único de Discapacidad (CUD), se registró que las juntas interdisciplinarias recomendaron prestaciones de rehabilitación en un 49,67% de los casos. Observándose de esta forma, que aún tiene fuerte predominancia el modelo médico.

1. Estereotipos y relaciones de poder: sus implicancias en las personas con discapacidad

Ante este panorama, nos parece pertinente destacar que Tilly (2000) sostiene que las grandes y significativas desigualdades en las ventajas que gozan los seres humanos corresponde principalmente a diferencias categoriales como negro/blanco, varón/ mujer, más que a diferencias individuales en sus atributos, inclinaciones o desempeños. Dicho concepto - diferencia categorial persona con discapacidad/ persona sin discapacidad; "anormal"/ "normal" – nos sirve para analizar y entender la falta de inclusión plena de las personas con discapacidad en la sociedad. Podemos ver claramente como ejemplo de lo anteriormente expuesto que, según el Anuario

Estadístico Nacional sobre Discapacidad (2016) el 86,51% de las personas con CUD declaró que no trabaja y que el 46,42% de la población con discapacidad intelectual no se encuentra alfabetizada. Asimismo, cabe agregar que en el sistema educativo las personas con discapacidad mental no suelen ser aceptadas en "escuelas normales" y son destinadas a "escuelas especiales", a pesar de que la inclusión escolar es un derecho consagrado en nuestra legislación (art. 24 de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, la cual tiene jerarquía constitucional a través de la Ley N° 27.044). Así como también, no suelen ser tomadas en los empleos porque no cumplen con los requisitos solicitados, o se considera que sólo pueden trabajar en los talleres protegidos.

Esta diferencia categorial presupone, además, a la persona con discapacidad como "otro". Y como señala Todorov (2000), se encuentran expresamente presentes los tres ejes que utiliza para analizar la problemática de la alteridad. Primero se puede observar desde el plano axiológico que existe un juicio de valor respecto a ese "otro": se suele considerar a la persona con discapacidad como inferior e improductiva. Por otro lado, desde plano praxeológico: sobre todo con la preponderancia del concepto médico de discapacidad se busca asimilar a la persona con discapacidad a mí, ya que es un eje fundamental de este paradigma rehabilitar a la persona para asemejarla a las "personas normales". Finalmente, el tercer eje (plano epistémico) es conocer o ignorar la identidad del otro, donde se da una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevado. Si logramos desterrar los estereotipos que recaen sobre las personas con discapacidad y nos permitimos conocerlas se podrá garantizar su plena inclusión.

En consecuencia, tomando el concepto de persona con discapacidad, podemos señalar junto con Elias (1998) que los miembros de grupos – personas sin discapacidad - que son más poderosos que otros grupos – personas con discapacidad - creen de sí mismos que son humanamente mejores que otros. Presentándose de esta forma, la autoimagen normal de grupos cuya cuota de poder es indudablemente superior a la de ese otro grupo, pudiendo lograr que la gente menos poderosa se sienta como si fuera humanamente inferior. Por lo que, las personas con discapacidad son comúnmente estigmatizadas como personas de valor humano inferior, como una minoría anómica. Claramente, como sostiene dicho autor, la pieza central de esta configuración es una balanza de poder desigual, con las tensiones que le son inherentes. Asimismo, agrega, que en tal situación el estigma lanzado por el grupo más poderoso sobre otro de poder inferior normalmente entra a formar parte de la autoimagen de este último y por esa vía los suele debilitar aún más. Empero, expresa el autor que en la medida que disminuyen los grupos de poder, los grupos anteriormente marginados tienden a la retaliación, entonces recurren a la contra estigmatización.

Se puede observar, tal como dice Ferreira (2008) que,

> Enfermedad, deficiencia, dependencia, insuficiencia, desgracia o castigo divino, la discapacidad implicaría, según la concepción imperante, que quien es su portador/a no está en condiciones de cumplir adecuadamente con los requisitos propios de la convivencia social, no es apto/a para desempeñar las tareas que cualquier persona sí puede realizar...

Cabe agregar, que el modelo médico utiliza para definir a las personas con discapacidad los términos como "enfermedad", "insanía", "incapacidad", "impedimento", "anormalidad" o "minusvalía", los cuales son expresiones de los significados construidos en torno al déficit y a la limitación para la categoría "discapacidad".

En este sentido, tal como expresa Stuart Hall (2010) estamos frente a un estereotipo. Dicho autor señala el primer punto es que la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la "diferencia". Segundo, la estereotipación despliega una estrategia de "hendimiento". Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable". Al respecto, Hall (2010) retomando a Dyer argumenta que un sistema de estereotipos sociales se refiere a lo que está por dentro y fuera de los límites de la normalidad [es decir, la conducta que se acepta como 'normal' en cualquier cultura]. Los tipos son instancias que indican aquellos que viven de acuerdo con las reglas de la sociedad (tipos sociales) y aquellos designados para que las reglas los excluyan (estereotipos). Así, otro rasgo de la estereotipación es su práctica de "cerradura" y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece. La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo "normal" y lo "desviante", lo "normal" y lo "patológico", lo "aceptable" y lo "inaceptable", lo que "pertenece" y lo que no pertenece o lo que es "Otro".

En este aspecto, como señalamos anteriormente, recae sobre la persona con discapacidad, el estereotipo de que es una persona enferma y por ende improductiva. Se ve claramente la frontera simbólica que menciona Hall (2010), ya que se diferencia a lo normal (persona sin discapacidad) con lo patológico (persona enferma, persona con discapacidad). Por ello la persona sólo puede rehabilitarse para que vuelva a ser normal, en caso contrario, el único camino es la institucionalización y por ende la exclusión. Y dado que es "anormal" se la debe excluir de la "escuela normal" y sólo podrá ser alfabetizada en una "escuela especial".

A su vez, al utilizarse el término "discapacitado" para señalar a dicho grupo, se esconde un estereotipo, ya que dicho concepto alude a aquel enfermo de menor valor, carente de toda salud, alejado de la norma, que no es capaz de desarrollar actividades humanas de la vida cotidiana como estudiar, trabajar y ejercer el resto de sus derechos de ciudadanía. Por otro lado, en relación

al uso personas con "capacidades diferentes" coincidimos con Pantano (2007, p. 2) que dicha expresión parece culturalmente reservada para designar el defecto y no el exceso de capacidad, tiende a ponerse el acento en la carencia o diferencia y no en el todo, en la persona, en su funcionamiento. De ahí que se piensa entonces, que una persona con cualquier tipo de discapacidad no puede trabajar o ejercer el derecho al voto, disfrutar de su sexualidad o formar una familia.

Retomando, el aspecto de la oposición "nosotros/ellos" y el uso de estereotipos que recaen sobre las personas con discapacidad se funda en una distinción que utiliza una representación propia del Modelo Médico Rehabilitador (Palacios, 2008): "la normalidad". Incluso, el grupo de personas con discapacidad se presenta como una categoría unificada que conforma un universo homogéneo. Bajo este modelo, el médico es el rector de las normas de vida social, convirtiéndose en el experto en discapacidad y es quien define, clasifica y diagnostica la deficiencia, rehabilita las funciones perdidas y mide las capacidades que le restan a quien tiene limitaciones sensoriales, físicas o psíquicas. Por lo que como resultado de la hegemonía del discurso médico, que aún existe a pesar de que se haya ratificado la Convención sobre los Derechos de las Personas con discapacidad, se entiende que la discapacidad es un problema individual.

En este sentido, observamos el tercer punto de la estereotipación que señala Hall (2010). Éste sostiene que la construcción de estereotipos tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder. En suma, señala, el estereotipo es lo que Foucault llamó una especie de juego "saber/poder", donde dicho poder/ saber se encuentra en manos de los médicos. De esta forma, se clasifica a la gente según una norma y se construye al excluido como "otro". Agrega, Hall (2010) que el poder tiene que entenderse no sólo en términos de explotación económica y de coerción física sino también en términos culturales o simbólicos más amplios, incluyendo el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto "régimen de representación". Incluye el ejercicio de poder simbólico a través de las prácticas representacionales. La estereotipación es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica.

En este orden de ideas, Williams (1997), señala que el concepto de hegemonía tiene un alcance mayor que el concepto de cultura, por su insistencia en relacionar el proceso social total con las distribuciones específicas del poder y la influencia. Agrega, que afirmar que los hombres definen y configuran por completo sus vidas sólo es cierto en un plano abstracto. En toda sociedad verdadera existen ciertas desigualdades específicas en los medios y por lo tanto en la capacidad para realizar este proceso. En consecuencia, señala que Gramsci introdujo el necesario reconocimiento de la dominación y de la subordinación en lo que debe ser reconocido como un

proceso total. Por lo que, se observa como un grupo de saberes y poderes – discurso médico – define y configura la vista de las personas con discapacidad, ya que impregna también en otros órdenes como el jurídico, el pedagógico y el cultural. En este sentido, Williams (1997), expresa que el concepto de hegemonía va más allá del concepto de ideología. Lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo proceso social vivido, organizando prácticamente significados y valores específicos y dominantes. La conciencia no se reduce a las formaciones de la clase dominante sino que comprende las relaciones de dominación y subordinación según sus configuraciones asumidas como conciencia práctica, como una saturación efectiva del proceso de la vida en su totalidad, no solamente de la actividad social manifiesta, sino de toda la esencia de identidades y las relaciones vividas a una profundidad tal que las presiones y límites de lo que puede ser considerado como sistema cultural, político o económico no da la impresión a la mayoría de nosotros de ser las presiones y límites de la simple experiencia y sentido común. Entonces la hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida, de las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo.

En este sentido, durante la hegemonía del paradigma médico, se creó un sistema donde las personas con discapacidad se entendían a sí misma como enfermas, debiendo adaptarse a ese "cuerpo normalizado", siendo sólo merecedores de políticas asistenciales, y que en muchos casos no podían decidir por sí mismas. Ejemplos de estos los podemos ver en la institucionalización de las personas con discapacidad, como regla y no como excepción cuando regía el Código Civil velezano; en las pensiones contributivas por incapacidad, entre otros.

Podemos señalar entonces, que la hegemonía aparece como el efecto de múltiples conflictos que darán como resultado una estructura de posiciones desiguales. Esta consideración nos resulta de utilidad para pensar posiciones en el campo de la discapacidad, en base a las múltiples representaciones, algunas contrapuestas, que circulan en torno a la misma. De lo expuesto, cabe señalar, que la hegemonía funciona de manera óptima cuando está internalizada o naturalizada por el yo que enuncia, es decir, cuando logra convertirse en productora de identidades e individualidades. Esta última consideración entonces resulta un aporte para pensar los procesos de construcción identitaria, contemplando a su vez el juego de inherencia entre identidades y alteridades.

Por otro lado, Williams (1997), añade que el proceso hegemónico debe ser continuamente renovado, recreado, defendido y modificado, ya que es continuamente resistido, limitado, alterado y desafiado por presiones que de ningún modo le son propias, agregando los conceptos de hegemonía alternativa y contra hegemonía.

Por lo que, aparece contra el modelo médico hegemónico un nuevo paradigma denominado modelo social, que viene a disputar qué se entiende por persona con discapacidad, dando participación a dichas personas.

Siguiendo a Palacios (2008), el Modelo Social nace apuntalando la filosofía de vida independiente para las personas con discapacidad y es impulsado por los Principios Fundamentales de la "Unión de Impedidos físicos contra la segregación" (UPIAS), organización fundada en Gran Bretaña por Paul Hunt hacia 1972. Dichos principios describen a la discapacidad como una forma específica de opresión social por lo tanto enfatizan "la importancia de que las personas con discapacidad tomasen el control respecto de sus propias vidas" (Palacios, 2008, p. 121). Este nuevo modelo, hace una distinción entre deficiencia entendida como la condición del cuerpo y de la mente, y discapacidad en tanto restricciones sociales que se vivencian. Plantea la discapacidad como una "construcción" cuyas causas son sociales o "preponderantemente sociales" y entiende a la discapacidad como la interacción entre las "deficiencias" del sujeto y las barreras sociales. Según refiere Palacios: "si en el modelo rehabilitador la discapacidad es atribuida a una patología individual, en el modelo social se interpreta como el resultado de las barreras sociales y de las relaciones de poder, más que de un destino biológico ineludible" (Palacios, 2008:123). De esta forma, es la sociedad quien debe cambiar y no las personas.

Refiere Palacios:

> Desde el modelo rehabilitador las personas con discapacidad recibían un trato paternalista, quizás resultante de una amalgama entre la piedad, el menosprecio y la tolerancia, que asimismo aspiraba a la recuperación de la persona con discapacidad, o al menos a su mayor disimulo. Lo anterior es rechazado en el modelo bajo análisis, desde el cual se aspira a que la diferencia no sea tolerada, sino valorada como parte de la diversidad humana (Palacios, 2008:141).

Este discurso oficial representado por la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (ONU, 2006) dispone que el término "adecuado" para referirse a este grupo poblacional sea "Personas con discapacidad" (PCD) o "Personas en situación de discapacidad". Sin embargo, cabe preguntarnos si esta prescripción resulta suficiente para construir hegemonía discursiva en torno a la expresión "Persona con discapacidad", ya que continuamos observando que se siguen utilizando términos propios del modelo rehabilitador en varios lugares de nuestra sociedad, como en los medios de comunicación.

Conclusión

Para finalizar, debemos decir que la discapacidad ha sido– y sigue siendo– un lugar cuya propiedad de producción justamente han sido los "normales". Dado que la alteridad necesita otro para su constitución, la medicina y la psicología han constituido este otro–el discapacitado– desde su normalidad cartesiana, asimétrica y estadística. Los saberes expertos constituido en saberes/poderes han efectivamente impuesto sus saberes como hegemónicos, erigiéndose como propietarios de lo que es o no es persona con discapacidad. Sin embargo, en palabras de Hall (2010) se abrió camino hacia una política de representación, una lucha sobre el significado que continúa y no está terminada, ha surgido un modelo contra hegemónico –el modelo social–, el cual si bien se ha adentrado en nuestra sociedad sigue conviviendo con el modelo médico.

Referencias bibliográficas

Elias, N. (1998) Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados. En *La civilización de los padres y otros ensayos*. Norma.

Ferreira, M. (2008). La construcción social de la discapacidad: habitus, estereotipos y exclusión social Nómadas. *Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 17 (1).

Hall, S. (2010). El espectáculo del Otro. En *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión Editores.

Palacios, A. (2008). El Modelo Social de Discapacidad: orígenes, características y plasmación. En la Convención Internacional sobre Derechos para personas con discapacidad. 32. Ed. Cinca. Colección CERMI.

Pantano, L. (2007) Personas con discapacidad: Hablemos sin eufemismos. *La Fuente*, 10 (33).

Said, E. (2004). *Orientalismo*. Ed. Libertarias.

Servicio Nacional de Rehabilitación. (2016). Anuario Estadístico Nacional. https://www.snr.gob.ar/wp-content/uploads/2017/08/Anuario-2016-FINALRE.pdf

Stolkiner, A. (2013). Medicalización de la vida, sufrimiento subjetivo y prácticas en salud mental. En Los psicoanalistas- 10 enfoques. En H. Lerner (comp.) Psicolibro. Colección FUNDEP.

Tilly, C. (2000). De esencias y de vínculos. En *La desigualdad persistente*. Manantial.

Todorov, T. (1998). Conocer. En *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.

Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Manantial.

Mesa temática

El derecho, el poder y la vida. Perspectivas desde Foucault y Deleuze

Coordinada por Marcelo Antonelli (INEO/CIF-CONICET/UNIPE)

Los integrantes de esta mesa proponen perspectivas en torno al poder, la vida y el derecho a partir de las obras de Gilles Deleuze y Michel Foucault. Edgardo Castro busca responder a las críticas de Agamben al supuesto "antijuridicismo" de Foucault. A su juicio, la problemática del derecho en el pensamiento foucaultiano, así como su relación con la modernización de la vida, puede organizarse alrededor de tres dimensiones en las que despliega la cuestión del derecho en Surveiller et punir. Luego de haber contrapuesto el espectáculo del suplicio a la sobriedad punitiva del empleo del tiempo en las instituciones de encierro, Foucault enumera cuatro reglas generales que guían su investigación. Tres de ellas involucran a la cuestión del derecho: no estudiar las técnicas punitivas como una mera aplicación de las reglas del derecho, sino como prácticas específicas que responden a una táctica política; buscar si hay una matriz común, "epistemológico-jurídica", a la historia del derecho y a la de las ciencias humanas; y, por último, analizar la inserción de los saberes científicos en la práctica penal como un efecto de la transformación de las relaciones de poder que embisten al cuerpo. Marcelo Antonelli indaga la concepción deleuziana del poder dado que, en el campo de estudios sobre el pensamiento político del filósofo francés, la temática ha recibido una atención menor. Según su hipótesis, Deleuze ha adoptado dos posiciones alrededor de las cuales deben ordenarse los distintos enfoques diseminados en su obra. Primero, relativiza la eficacia del poder respecto de otros elementos más fundamentales (el deseo, los flujos del campo social, la vitalidad inorgánica); segundo, desvaloriza el poder con relación a otras entidades y procesos en que deposita su apuesta filosófica (las líneas de fuga, la creación, el devenir-menor). Su propuesta en esta intervención reside en desarrollar estas perspectivas a fin de ofrecer un panorama integral de la temática. Luis Diego Fernandez quiere evaluar si las lecturas de Deleuze y Ewald de la filosofía de Foucault son contradictorias, vale decir, si el vitalismo de uno y el juridicismo liberal-asistencial del otro son verdaderamente excluyentes o bien pueden resultar complementarios. En la lectura deleuziana de Foucault existirá la hipótesis de un afuera que resiste al poder por medio del pliegue de la subjetividad, mientras que en la aproximación ewaldiana no hay un afuera del poder sino una administración de lo viviente por parte del Estado que no es per se negativa.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Edgardo Castro (INEO/CIF-CONICET), Marcelo Antonelli (INEO/CIF-CONICET/UNIPE) y Luis Diego Fernández (INEO/CIF-CONICET).

Gilles Deleuze y François Ewald. ¿Dos lecturas antagónicas de Foucault?

Luis Diego Fernández (INEO/CIF-CONICET/UTDT)

Resumen: En 1986 se editan dos libros que determinan dos lecturas de la filosofía de Michel Foucault: Foucault de Gilles Deleuze y L' État providence de François Ewald. Una lectura cruzada de ambos textos podría llevarnos a una asimetría en las interpretaciones de la filosofía de Michel Foucault. Según Deleuze cuando el poder deviene biopoder también inviste a la vida de poder. Poder vital que no se deja detener en las especies, medios y caminos del diagrama, vale decir, lo viviente es resistente y el Estado es un poder "sobre" la vida que estipula una biopolítica; mientras que el biopoder será más bien un poder "de" la vida que opera como contrapeso para producir una exterioridad. Por su parte, para Ewald lo viviente (no el hombre) será el sujeto de derechos a partir del siglo XIX con la aparición del Estado providencia en tanto nueva forma jurídica de la biopolítica que gestiona lo viviente y administra los riesgos a los cuáles está expuesto socializándolos.
Subsiguientemente, en la lectura deleuziana de Foucault existirá la hipótesis de un afuera que resiste al poder por medio del pliegue de la subjetividad, mientras que en la aproximación ewaldiana no hay un afuera del poder sino una administracion de lo viviente por parte del Estado que no es per se negativa. En otros términos, podríamos decir que así como la lectura deleuziana de Foucault es vitalista, la ewaldiana será una lectura liberal. Sin embargo, es el propio Deleuze en Pourparlers (1990) quién recurre a Ewald elogiosamente para crear una filosofía del derecho que habría sido imposible sin Foucault, una filosofía del derecho que está por fuera de la lógica de la ley y se centra en el concepto de jurisprudencia.
Por lo tanto, consideramos importante indagar si las lecturas de Deleuze y Ewald de la filosofía de Foucault son contradictorias, vale decir, si el vitalismo de uno y el juridicismo liberal-asistencial del otro son verdaderamente excluyentes o bien pueden resultar complementarios.

1. Hipótesis

En 1986 Gilles Deleuze y François Ewald publican dos textos en los que operan una lectura sobre la filosofía de Michel Foucault: *Foucault* y *L'État providence*. En el primer caso, lo viviente se torna resistente al ser la vida investida por el poder; en el segundo, lo viviente (no el hombre) se inviste como sujeto de derecho. Si para Deleuze el Estado es un poder "sobre" la vida (biopolítica) que al mismo tiempo implica un poder "de" la vida (biopoder) como contrapoder, para Ewald el Estado providencia del siglo XIX, es un nuevo orden jurídico solidarista propio de la biopolítica que si bien administra lo viviente no lo disciplina (a diferencia del Estado liberal clásico del siglo XVIII cuyo diagrama emblemático es el panóptico). Si para Deleuze hay una exterioridad al poder resistente en la filosofía de Foucault que se da a través del pliegue de la subjetividad, para Ewald el poder no tiene "afuera". Así lo plantean los autores:

Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de resistir de la fuerza? (Deleuze, 1998, p. 122).

> El Estado providencia cumple el sueño del "bio-poder". El Estado providencia es un Estado que no procura tanto proteger la libertad de cada uno contra las agresiones que puede sufrir de otros sino toma a cargo la manera misma en la cual el individuo administra su vida. Su palabra maestra es la *prevención.* La vida de cada uno es un factor de riesgo para los otros. No podemos no dañar a los otros. Precisamente, corresponde al Estado providencia hacer que cada uno se conduzca de la manera más profiláctica (…) Si el Estado providencia realiza el sueño del "biopoder", es en particular porque marca el momento de su desbloqueo jurídico. (Ewald, 1986, pp. 374-375).

A pesar de estas diferencias de aproximación a la filosofía foucaultiana, Deleuze elogia fuertemente el trabajo de Ewald tanto en sus cursos de Vincennes (1985-1986) sobre Foucault como en *Pourparlers* (1990). Sin embargo, Ewald no menciona la operación de lectura deleuziana. ¿Son ambas lecturas opuestas o complementarias? ¿Podemos pensar que la lectura ewaldiana de Foucault es apropiada por Deleuze como una filosofía del derecho en línea con su postura en favor de la jurisprudencia? ¿La filosofía del derecho ewaldiana puede insertarse en la lectura ontológica de Deleuze a fin de completarla? ¿Son necesariamente antagónicas la lectura socialdemócrata de Ewald con la lectura vitalista de Deleuze?

2. Radicalización del diagrama

En su curso en Vincennes de 1986 sobre Foucault que será el material de trabajo que luego verá la luz en su libro sobre el filósofo de Poitiers, Deleuze este establece tres dimensiones en la filosofía foucaultiana: el saber (estratos o formaciones históricas), el poder (estrategias o lo no estratificado), la subjetividad (pliegues o el adentro del pensamiento). Nos centraremos en la dimensión del poder y la subjetividad dentro de la cual Deleuze rescata particularmente el concepto de "diagrama". La lectura del filósofo se centra en una noción que Foucault solo emplea una vez en toda su obra:

> Pero el panóptico no debe ser comprendido como un edificio onírico: es el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, resistencia o razonamiento, puede muy bien ser representado como un puro

> sistema arquitectónico y óptico: es de hecho una figura de tecnología política que se puede y que se debe desprender de todo uso específico. (Foucault, 2002, pp. 208-209).

Deleuze se sirve de modo excluyente de este pasaje y este concepto para realizar su lectura. Este diagrama foucaultiano tiene según Deleuze los siguientes atributos: A) es una exposición de las relaciones de fuerzas, B) toda repartición de poder de afectar y de ser afectado en el diagrama implica una emisión de singularidades, C) se puede pensar como un "braceo" (*brassage*, de la natación) de materia no formada y funciones no formalizadas. En cierto modo, podemos pensar que el panóptico es a la prisión, lo que el modelo a la estructura arquitectónica y lo que el diagrama al dispositivo disciplinario; en este sentido, el diagrama sería una noción análoga a la "máquina abstracta" de Deleuze.

Es evidente que hay un forzamiento diagramático en la lectura deleuziana de Foucault y el propio Deleuze es consciente de ello: "Por un lado Foucault sólo emplea la palabra "diagrama" una vez. Pero, en fin, esto es así, a mí me parece que está por todas partes". (Deleuze, 2014, p. 86). Por lo tanto, es esta radicalización del diagrama en términos de Deleuze lo que lo lleva a plantear que toda sociedad disciplinaria pero también de soberanía tendrá su diagrama o conjunto de diagramas; existe según Deleuze, por ejemplo, un diagrama de la sociedad griega (algo que Foucault nunca plantea). Esta apropiación de la noción de diagrama de Foucault por parte de Deleuze lo conduce a pensar este concepto como relaciones de fuerzas inestables y fluidas.

De acuerdo a Deleuze, la filosofía de Foucault es fundamental para construir un nuevo tipo de acción política crítica del centralismo apoyada en la autogestión, el antitotalitarismo y la producción de la subjetividad. Una acción política que remite según Deleuze a la Yugoeslavia de Tito, al repudio de la represión estalinista en Hungría y Checoslovaquia, y que se inspira en el nuevo sindicalismo norteamericano. Se trata de un tipo de lucha transversal y no centralizada que promueve una reivindicación cualitativa y no meramente cuantitativa, que apela a la producción de nueva subjetividad de izquierda pero no necesariamente marxista (el GIP como un caso concreto). Esta nueva modalidad política en Foucault se vincula con la apropiación deleuziana del concepto de diagrama y su radicalización, vale decir, la crítica al centralismo implica también el análisis de la posibilidad del franqueamiento del límite diagramático a través del poder de la vida.

3. Forzamiento vitalista

Dice Deleuze: "El pensamiento de Foucault es en ocasiones tan fluido (…) que en mi comentario a veces parece que contradigo su propia letra". (Deleuze, 2014, p. 242). Luego añade:

"Abandono a Foucault sobre ciertos puntos, es decir me sirvo de autores que él no cita". (Deleuze, 2014, p. 251). Es claro que el propio Deleuze refleja su forzamiento más allá de la palabra de Foucault. En relación con la problemática de la vida marca la siguiente:

> Hay en Foucault una especie de vitalismo, y veremos que es muy extraño. ¿De dónde viene ese vitalismo? Una vez más, la fórmula del vitalismo, si es que conviene a Foucault, sería muy, muy simple: toda forma es un compuesto de fuerzas. Es una fórmula de un energetismo o de un vitalismo. Quiere decir que la vida es verdaderamente la ley de los seres (…) Creo entonces en un vitalismo de la fuerza en Foucault". (Deleuze, 2014, p. 288).

Y más adelante amplía lo siguiente:

> Cuando hablo de un vitalismo en Foucault, quiero decir que desde el final de *La voluntad de saber* aparece un gran llamado sobre este tema: ¿cómo liberar la vida del hombre? Y por supuesto, es el hombre el que puede liberar la vida en el hombre. El derecho y la lucha política no se confunden, pero tienen un mismo suelo en común, en la medida en que el derecho tiene cada vez más tendencia a tomar por sujeto no a la persona humana sino a la vida, al viviente, y por otra parte la lucha política, volviéndose contra el derecho tiene cada vez más por objeto liberar la vida en el hombre. (Deleuze, 2014, pp. 342-343).

Al postular que no es la persona sino la vida la categoría central en Foucault tanto en la lucha política como en el derecho, Deleuze está abriendo la posibilidad de pensar una filosofía del derecho que tenga este fundamento común y que hallará en el trabajo de Ewald.

De acuerdo a Deleuze, al ser investida la vida desde el poder asistimos a una juridización de lo viviente. Si la expresión jurídica del siglo XVIII es el contrato (entre persona y persona) en el liberalismo clásico, en el siglo XIX la expresión jurídica es el modelo asegurador (entre Estado y vida) en el Estado providencia. Este pasaje de órdenes normativos, del derecho civil al derecho social, que detecta Deleuze a partir de su lectura del concepto foucaultiano de biopolítica se encontrará en sintonía, como veremos, con la lectura de Ewald. Según Deleuze, para los liberales clásicos el vivir no da ningún derecho, la eliminación del derecho social y la restauración del civil implicaría suprimir los seguros y por ende el absurdo de "suprimir" los automóviles, es decir, el riesgo propio del avance tecnológico que el modelo providencial busca asegurar. Por lo tanto, según Deleuze, los derechos sociales tienen como fundamento la vida, no la libertad (coincidiendo con Ewald). Aquí se remite a *La Volonté de savoir* donde Foucault plantea que el derecho a la vida es incomprensible para el sistema jurídico clásico por ello se hace necesario otro sistema legal. En este marco es que Deleuze menciona a *L'État providence* de Ewald que tiene como fundamento a Foucault:

> *Los derechos sociales se sostienen en un nuevo principio de evaluación. El valor fundamental ya no es tanto la libertad* –en tanto que es de la persona, Ewald, diría también que el valor fundamental ya no es tanto de la persona- *como valor de los valores sino la vida, todo lo que es viviente, todo lo que ella produce, sus potencialidades que hay que actualizar.*
>
> ¿Y que nos decía Foucault en *La voluntad de saber*? Hago el engranaje de Foucault con el libro de Ewald: *Es la vida mucho más que el derecho* –sobrentendido: que el derecho civil- *lo que ha devenido la apuesta de las luchas políticas, aun si estas se formulan a través de las afirmaciones del derecho* –sobrentendido: del nuevo derecho social. *El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el derecho más allá de todas las opresiones o alienaciones a encontrar lo que somos y todo lo que podemos ser, ese derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico ha sido la réplica política a todos esos nuevos procedimientos de poder que ya no dependen del derecho tradicional de la soberanía.*
>
> Este es exactamente el engranaje, el texto sobre el cual Ewald va a fundar todo su desarrollo sobre el aumento de los seguros en el siglo XIX y la transformación del derecho, que pasa de derechos civiles al derecho social. En una palabra, el tercer sujeto de derecho ya no es entonces la persona en el hombre sino la vida en el hombre. (Deleuze, 2014, pp. 378-379)

Si entonces la vida es objeto de luchas políticas, de administración y de derecho, las preguntas en función de la acción política para Deleuze serán las siguientes: A) ¿Se pueden unir los puntos de resistencia? Dice que sí, B) ¿Se puede luchar? Afirma que sí, C) ¿Se puede franquear la línea? Señala Deleuze:

> ¿Qué sería entonces franquear la línea? ¿Es simplemente invocar una vida? ¿Volver la vida contra el poder? ¿Qué es este vitalismo? ¿Qué es franquear la línea, ir más allá del poder, ya no estar del lado del poder? ¿Es reivindicar la vida, como puede hacerlo un gran poeta o un gran novelista, Lawrence, Henry Miller? Sí, de cierta manera, ellos no han cesado de resistir, su obra es una resistencia. (Deleuze, 2014, p. 412).

En este sentido, para pensar este "franquear la línea", para desbordar el diagrama, para resistir el dispositivo disciplinario, será necesario una línea de fuga que impida toda cristalización, toda codificación.

De acuerdo a la lectura deleuziana la línea vital resiste al habitar los pliegues de la subjetividad. Esta subjetividad que según Deleuze "escapa a la muerte" a nuestro juicio es poco clara y es confusa en su dimensión. ¿De qué modo escaparía? Según esta lectura los tomos II y III

de *Histoire de la sexualité* (1984) "solucionan" el problema de la resistencia a partir de la relación con el afuera que Deleuze ve en la recuperación de los griegos por parte de Foucault:

> De modo que tengo derecho a decir que, puesto que toda formación social actualiza relaciones de fuerzas, remite a un diagrama. Pregunto: ¿hay un diagrama griego? Sí, hay un diagrama griego, ¿por qué, no? Si hay una formación griega, hay un diagrama griego ¿Cuál es su novedad ¿Qué es la relación de fuerzas en los griegos? Hace falta prestar mucha atención a *El uso de los placeres*, puesto que Foucault no retoma estos problemas. (Deleuze, 2015, p. 94).

De acuerdo a Deleuze la fuerza se dobla a sí misma y al plegarse se afecta a sí misma, se gobierna a sí misma. La pregunta ¿cómo franquear la línea del poder en la filosofía de Foucault? Deleuze cree responderla a partir del pliegue de la subjetividad con un "afuera" que no forma parte del poder, que lo excede. Sin embargo, Deleuze mismo señala que "si tuviera que hacerme una crítica (…) es obvio que le di un valor enorme, un valor intenso a términos que aparecen muy escasamente en Foucault. Por ejemplo, a la palabra "diagrama", que aparece una vez, le di un valor enorme". (Deleuze, 2015, p. 200). En este sentido, la "operación Deleuze" sobre Foucault se centra en tres elementos: A) la radicalización del concepto de diagrama, B) un vitalismo que descansa paradójicamente sobre un mortalismo que daría cuenta de la subjetivación como pliegue que conecta con el afuera y escapa al poder, es decir, escapa al diagrama, C) la vida como sujeto de derecho (no la persona) que requiere un nuevo orden jurídico. Cuando el diagrama abandona el modelo de soberanía para proponer un modelo disciplinario, dice Deleuze, deviene biopoder, y al mismo tiempo la resistencia deviene poder de la vida que desborda el diagrama.

4. Estado providencia y biopoder

Estas tres citaciones de Deleuze en *Pourparlers* (1990) en tono abiertamente elogioso sobre el trabajo de Ewald dejan en evidencia que para la lectura deleuziana el trabajo ewaldiano (deudor de Foucault) constituye una innovadora filosofía del derecho:

> Libros como el último de Ewald, *El Estado providencia*, al mismo tiempo que representan una enorme originalidad (nada menos que una nueva filosofía del derecho), habrían sido imposibles sin Foucault. (Deleuze, 1995, p. 137)

Ewald ha mostrado que los derechos humanos no se conforman con un sujeto de derecho, sino que plantean problemas jurídicos que son interesantes por otros motivos. (Deleuze, 1995, pp. 241-242)

Y aún hoy me parece esencial el trabajo de François Ewald para restaurar la filosofía del derecho. No me interesan ni la ley ni las leyes (la primera es una noción vacía, las otras son nociones cómplices) ni siquiera el derecho o los derechos, lo que me interesa es la jurisprudencia. Ella es la verdaderamente creadora de derecho: habría que evitar que los jueces la monopolicen. (Deleuze, 1995, p. 266).

En resumen, el pensamiento ewaldiano según Deleuze estaría centrado en dos elementos: A) la vida en lugar de la persona como sujeto de derecho, saliendo de la abstracción de los derechos humanos, B) la prioridad de la jurisprudencia respecto de los códigos, que implica una visión pragmática, es decir, los ciudadanos como usuarios activos más que agentes objetivados pasivos en códigos.

Las referencias centrales a la filosofía de Foucault en *L'État providence* (1986) de Ewald se centran en *La Volonté de savoir* (1976) y *Surveiller et punir* (1975), además de dos alusiones a *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Les Mots et les choses* (1966) y a la entrevista « Un système fini face à une demande infinie » (1983). La hipótesis de Ewald sitúa la emergencia del Estado providencia en la Francia del siglo XIX como instrumentalización jurídica de la noción foucaultiana de biopolítica, vale decir, el modelo de sociedad aseguradora y el derecho social como nuevo orden normativo son una consecuencia de la administración de la vida biológica de la población. Por lo tanto, si el Estado providencia entra en crisis también entraría en crisis el biopoder que lo sustenta:

> Hablamos mucho hoy de la "crisis del Estado providencia". Nos podríamos preguntar si se trata de una crisis del bio-poder en sí mismo o si la "crisis" no es más bien una etapa de su desarrollo. Y si la crisis era el modo mismo de reproducción del Estado providencia. (Ewald, 1986, p. 27)

Subsiguientemente, si el Estado providencia es la actualización del biopoder a través de sucesivas crisis, de acuerdo a Ewald más que superación o "franquear la línea", términos de Deleuze, lo que tenemos será una nueva versión adaptada a la gestión de la vida que se precisa.

Al extender la esfera jurídica de la ley hacia los derechos sociales, el Estado providencia de acuerdo a Ewald traspasa el límite liberal que situaba la asistencia al desfavorecido en la obligación moral individual, el "nobleza obliga". De este modo, el derecho civil de cuño liberal es amenazado hacia mediados del siglo XIX a partir del nacimiento de las instituciones disciplinarias. El pasaje de la ley a la norma (la normalización en tanto paradigma de análisis) requiere un nuevo modo de derecho que Ewald toma de *La volonté de savoir*:

> Transacción, equilibrio, abuso, esta serie de transformaciones en la economía del derecho, "pasaje de la ley a la norma", por retomar una expresión en la cual la brevedad puede prestar a confusión, no podía no tener efecto sobre la práctica de la regla de juicio (…) El derecho social pasa por una nueva manera de decir el derecho, que altera la teoría clásica de las fuentes del derecho, tanto en su definición, su composición y su jerarquía. (Ewald, 1986, pp. 482-483).

En cierto modo, la analítica ewaldiana aplica la arqueología de Foucault colocando al liberalismo en la episteme clásica naturalista del siglo XVIII y el Estado providencia en la episteme moderna de las ciencias humanas del siglo XIX; contra toda concepción de naturaleza humana la noción de "justicia social" fija la prioridad de la norma, en tanto estructura epistemológica ajena al derecho natural liberal clásico. La norma como medida y promedio inmanente determina una modalidad necesaria para la administración de lo viviente. Con Ewald podemos pensar que la vida al entrar en el dominio del poder, genera su propio sistema normativo a partir de las prácticas, es decir, de lo que Deleuze entendía como jurisprudencia.

5. Un poder sin afuera

En su intervención en el Encuentro Internacional Michel Foucault en París (1988), Ewald analiza los conceptos foucaultianos de disciplina y norma en *Surveiller et punir* (1975). De acuerdo a su criterio, la formación de la sociedad disciplinaria durante los siglos XVII y XVIII da cuenta de: A) el pasaje de la disciplina-bloqueo a la disciplina-mecanismo, esto es, de bloquear peligros y males a incentivar conductas positivas haciendo crecer la utilidad de los individuos, B) la disciplina no solo como patrimonio de ciertas instituciones de encierro ni tampoco como procedimiento de castigo del mal sino en busca de la incentivación de lo socialmente productivo. Así como la norma permite la transformación de la disciplina-bloqueo en disciplina-mecanismo, ésta última "crea sociedad", y no necesariamente es segregativa.

La norma según la lectura ewaldiana de Foucault articula el todo con las partes de modo productivo (no represivo), al mismo tiempo que individualiza (la disciplina fabrica individuos) y es el principio de comunicación entre individuos. La norma es la arquitectura del poder mismo. La individualización normativa es la pura relación sin soporte ni sustancia, sin esencia originaria y sin metafísica. El saber normativo, dice Ewald, no apela a nada exterior, es pura inmanencia sin afuera. ¿Qué es entonces la norma para Ewald? Es la medida que individualiza y hace las cosas comparables, vale decir, permite distinguir desviaciones del promedio pero no necesariamente encierra ni castiga ni extirpa esas "desviaciones", es decir, es un principio de comparación que se

instituye en referencia a un grupo sin exterior ni verticalidad. La individualización normativa al no tener exterior determina que lo "anormal" no es de una naturaleza diferente de lo "normal". La anomalía de acuerdo a Ewald solo atestigua la diferencia, la "excepción está en la regla". Por otra parte, la línea que separa lo normal de lo anormal es incierta. Si bien dentro del espacio normativo puede haber valoración negativa o positiva (no es relativista) la norma no implica *per se* un juicio de valor. De este modo, según Ewald la norma no necesariamente es disciplinaria así como la disciplina no necesariamente es normativa sino solo un adiestramiento de los cuerpos. Según Ewald la construcción de un espacio parejo y sin exterior (no de encierro) es la consecuencia de la normalización que se advierte según Foucault a partir de los siglos XVII y XVIII con la emergencia de la administración de la vida biológica individual y poblacional.

En el artículo "Norms, Discipline and Law" (1990) Ewald realiza un análisis del concepto de biopoder en *La Volonté de savoir*. En este marco es que distinguirá entre lo jurídico (soberanía de la ley, jurisdicción) y la norma (regla y modo de producir reglas, unidad de medida). Retomando las ideas presentadas en su intervención en el Coloquio Foucault de 1988, Ewald reitera que la sociedad de normalización no implica sociedad de encierro. La normalización es el mecanismo de producción de medidas y standards que existen socialmente, por lo tanto extender el análisis en términos disciplinarios de *Surveiller et punir* a *La Volonté de savoir* sería a su juicio un error ya que se trata de dos órdenes normativos diferentes:

> La paradoja de la norma es que antes de que exista debe ya haber otra. Si la norma existe, la totalidad del espacio en el cual esta aparece deviene un espacio normativo. Por lo tanto es un error decir que la *Historia de la sexualidad*, que extiende el ámbito de lo normativo al estado y las poblaciones con su jurisdicción, continua o completa *Vigilar y castigar*, que simplemente situaba lo normativo en el nivel de la disciplina. (Ewald, 1990, p. 153)

La norma, de acuerdo la lectura ewaldiana de Foucault es una "ley social", no principios o garantías universales. En este punto sostenemos que hay un elemento de divergencia importante con la lectura deleuziana. Para Deleuze hay una continuidad entre 1975 y 1976, de allí su disgusto con *La Volonté de savoir* a la cual critica en *Desir et plaisir* en 1977 y en *Mille Plateaux* en 1980 por dotar al dispositivo que a sus ojos sigue siendo un concepto de una resonancia negativa (disciplinario en particular), de una dimensión positiva, constitutiva de la sexualidad y la verdad:

> *VS* [*La voluntad de saber*] supone un nuevo paso con respecto a *V. y C.* [*Vigilar y castigar*]. El punto de vista sigue siendo: ni represión ni ideología, pero, por decirlo rápidamente, los dispositivos de poder no se conforman con ser normalizadores sino que tienden a ser constitutivos (de la sexualidad). Ya no se limitan a formar saberes, son constitutivos de verdad (la verdad del poder). No se remiten a categorías que, a pesar de todo, siguen siendo negativas

> (locura o delincuencia como objetos de encierro), sino a una categoría considerada positiva (sexualidad) (…) El peligro es: ¿está retornando Michel a un análogo del "sujeto constitutivo"? ¿Por qué tiene necesidad de resucitar la verdad, aunque se haga un nuevo concepto de ella? (Deleuze, 2007, p. 122).

Nosotros sólo estamos en desacuerdo con Foucault en los puntos siguientes; 1.°) no nos parece que los agenciamientos sean sobre todo de poder, sino de deseo, deseo que siempre está agenciado, y el poder sólo es una dimensión estratificada del agenciamiento; 2.°) el diagrama o la máquina abstracta tienen líneas de fuga que son primeras, y que no son, en un agenciamiento, fenómenos de resistencia o de respuesta, sino máximos de creación y de desterritorialización. (Deleuze y Guattari, 1997, p. 153).

Desde nuestra óptica Deleuze está desconcertado por el siguiente paso de Foucault precisamente por lo que señala Ewald: daba por descontada una continuidad de órdenes normativos de 1975 a 1976, una extensión de lo disciplinario y, sobre todo, se le torna evidente la ausencia de la búsqueda de un "afuera" al poder en *La Volonté de savoir*. Esto se debe a nuestro juicio a que Deleuze pretendió analogar su recorrido filosófico al de Foucault creyendo ver en el concepto de dispositivo un homólogo a la noción de agenciamiento, de allí que le resulte extraño que haya "agenciamientos de poder" cuando estos solo deberían ser un estrato en el marco del agenciamiento de deseo que es siempre primordial. En otras palabras, la lectura de Ewald comprende con mayor fidelidad el proyecto foucaultiano en este punto al no pretender el reverso o una fuga externa a la dimensión del poder. Esta extrañeza que se torna crítica (en un tono amable pero decepción al fin) es reconocida por el propio Deleuze al decir: "Esto me permite responder a la pregunta, que para mí es necesaria y que no lo es para Michel, ¿cómo puede ser deseado el poder?". (Deleuze, 2007, p. 124). Efectivamente, esto no es un problema para Foucault, no constituye una búsqueda estratégica y ontológico-política. Posteriormente, en su libro sobre Foucault publicado en 1986, Deleuze "resuelve" o subsana esta disidencia con el filósofo a través de lo que llama, como vimos anteriormente, el "franquear la línea" por medio del pliegue de la subjetividad, accediendo a un "afuera" del poder (del diagrama), en sus lecturas de los tomos II y III de la *Histoire de la sexualité*. Según nuestra óptica, esta supuesta "salida" o exterioridad no es clara ni mucho menos en los textos de Foucault. Por su parte, Ewald no lo admite, vale decir, esta ausencia de exterioridad al poder ni siquiera se presenta como un problema en su filosofía del derecho.

Sin embargo, consideramos que así como es notoria esta disidencia entre Ewald y Deleuze, también identificamos una convergencia entre la concepción ewaldiana de la norma en tanto "norma social" en permanente cambio no basada en el poder soberano sino producto de una

creación colectiva, con el elogio de la jurisprudencia como mecanismo generador de derecho según el prisma deleuziano. Esto es lo que éste rescata de la contribución de Ewald. En este sentido, para ser más claros es importante describir los atributos de la norma ewaldiana: A) es el principio de objetividad y el lenguaje común (estadística y la probabilidad son técnicas de objetivación), B) es relativa pero no relativista, en tanto no es universal sino que depende de un grupo social y está sujeta a cambio, no es efímera pero sí discontinua, C) implica una polaridad entre lo normal y anormal, pero ambos polos forman parte de la misma naturaleza, la anomalía es parte de la norma, por ende, no se extirpa, hay grados de normalidad.

Ewald lee el proyecto foucaultiano en *La Volonté de savoir* a partir de un poder fuera de la ley pero que no anuncia la desaparición de la misma, esto implica dos cosas: A) lo jurídico no es apropiado para pensar el biopoder pero a la vez se expande en el siglo XIX inscripto en el Estado providencia a través de "instrumentos de la ley" (códigos, constituciones, regulaciones), B) la pregunta será entonces, ¿si la norma reemplaza lo jurídico en tanto lenguaje del poder, dónde queda la ley? Esta transformación de la ley en norma a partir de la emergencia del biopoder conlleva a pensar la ley, en el sentido ewaldiano, no como una mera herramienta del poder soberano ni del poder disciplinario. Precisamente, este elemento es la coincidencia más evidente con la lectura deleuziana. Lo que Deleuze llama "jurisprudencia" es lo que Ewald llama "norma", ambos partiendo de la lectura del mismo texto foucaultiano.

6. Consideraciones finales

Consideramos que la lectura ewaldiana de Foucault puede complementar la lectura deleuziana ya que ambos auotres parten de la vida como sustrato común (de luchas políticas y resistencia pero también de derechos) y confluyen en su concepción inmanente de la ley en términos de jurisprudencia o norma (en tanto "ley social"). Sin embargo, mientras la lectura de Ewald se centra solamente en la filosofía del derecho la de Deleuze tiene una aspiración ontológica, por lo tanto, la del primero puede ampliar la cuestión del derecho ausente de desarrollo en la filosofía de Deleuze, de ahí el interés que éste demuestra en el trabajo de Ewald ya que puede contribuir a su lectura integral de Foucault.

De todos modos, la lectura ewaldiana no es asimilable por completo a la lectura deleuziana (solo la complementa en el área del derecho). Hay una divergencia no menor en tanto que Ewald considera que *La Volonté de savoir* implica una ruptura respecto de *Surveiller et punir*, mientras que para Deleuze hay una expansión del dominio de la normalización disciplinaria hacia la biopolítica, es decir, hacia la gestión poblacional; en Ewald la norma se desacopla de la disciplina

para ser pensada como una unidad de medida sin una valorización negativa en sí misma. Por otra parte, el Estado providencia en tanto modelo asegurador diferenciado del Estado liberal clásico implica para Ewald un cambio normativo no disciplinario que Deleuze no considera del mismo modo.

La finalidad de determinar un poder con afuera en Foucault por parte de Deleuze se torna una necesidad política, algo que está ausente en Ewald, ya que la falta de exterioridad deviene de una lectura no negativa de la norma; al revés, es esta ausencia de exterioridad la que permite la construcción del Estado providencia desde la lógica solidarista, a partir de la gestión de riesgos y la administración del mal social en términos preventivos sin extirpar la "anormalidad". Esta lectura socialdemócrata o liberal progresista de Foucault que opera Ewald si bien puede complementar en la esfera jurídica la lectura vitalista del Foucault de Deleuze y dotarla del desarrollo jurídico del cual ésta carece, no busca "franquear la línea" que Deleuze pretende por medio del pliegue de la subjetividad. Sin embargo, tanto Ewald como Deleuze convergen en hacer de la noción de "vida" el eje de sus interpretaciones de Foucault, ergo, ambos producen lecturas vitalistas, pero mientras que el primero se limita al desarrollo de un nuevo orden normativo propio del derecho social, el segundo procura ir más allá en términos de lucha política sosteniendo una visión más anárquica. A nuestro criterio, la lectura de Deleuze fuerza la filosofía de Foucault y no especifica con claridad de qué modo se daría este "poder con afuera", mientras que Ewald si bien se ciñe con mayor fidelidad hacia los conceptos foucaultianos avanza en la construcción de una biopolítica positiva que si bien se puede desprender lógicamente de Foucault éste no dio pistas para su desarrollo.

Referencias bibliográficas

Deleuze, G. (1995). *Conversaciones 1972-1990*. Pre-Textos.

Deleuze, G. (1998). *Foucault*. Paidós.

Deleuze, G. (2007). Deseo y placer. En D. Lapoujade (Ed.), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (págs. 121-129). Pre-Textos.

Deleuze, G. (2013). *El saber. Curso sobre Foucault* Tomo I. Cactus.

Deleuze, G. (2014). *El Poder. Curso sobre Foucault* Tomo II. Cactus.

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault* Tomo III. Cactus.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-Textos.

Ewald, F. (1986). *L'État providence*. Grasset.

Ewald, F. (1990). Norms, Discipline, and the Law. *Representations*, Special Issue: Law and the Order of Culture, (30), 138-161.

Ewald, F. (1999). Un poder sin afuera. En *Michel Foucault, filósofo* (págs. 164-169). Gedisa.

Foucault, M. (1985). Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita. En *Saber y verdad* (págs. 209-228). La Piqueta.

Foucault, M. (1995a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.

Foucault, M. (1995b). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI.

Foucault, M. (1997). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Mesa temática

El giro desde la fenomenología hacia el realismo especulativo

Coordinada por Claudio Cormick (UBA-IIF-SADAF/CONICET)

La presente mesa redonda inscripta en el marco del giro desde la fenomenología hacia el realismo especulativo persigue un doble objetivo: primero, el de analizar algunas de las dificultades de dicho giro; segundo, el de fundamentar una respuesta fenomenológica a dichas dificultades. En primer lugar Claudio Cormick analizará el "principio de irrazón" en Après la finitude, de Meillassoux considerado uno de los textos fundacionales del llamado "realismo especulativo". Según este principio, la realidad se caracterizaría por la necesidad de la contingencia. En su presentación, se expondrán tres señalamientos. Uno, que la distinción del autor entre la imposibilidad del pensamiento contradictorio y la de la realidad contradictoria es una petición de principio. Luego, que esta primera debilidad responde a un fallo más general de la argumentación realista: la ausencia de una consideración reflexiva acerca de la actividad cognitiva humana. Finalmente argumentará que la imposibilidad de "escapar de nosotros mismos" sobre la cual insistiría el adversario "correlacionista" no conduce en absoluto a los resultados alarmantemente escépticos que Meillassoux declara encontrar. Como consecuencia de este análisis Carlos Macias examina los límites de la filosofía trascendental, especialmente en su vertiente fenomenológica. Para ello, pondera las críticas realistas de Meillasoux al correlacionismo mostrando sus dificultades. A su vez, señala aquellas de Ingarden al giro trascendental de la fenomenología husserliana, con sus paralelismos y diferencias respecto de las de Meillassoux. La necesaria distinción entre problemas epistemológicos y metafísicos a las que arribará como conclusión el trabajo de Macías permite en la ponencia siguiente que Mario Martín Gómez Pedrido examine en su trabajo la transición que se produce en la primera fenomenología desarrollada por Martin Heidegger entre 1913-1915, desde el realismo crítico centrado en la crítica de la fundamentación psicologista de la lógica hacia una subjetividad histórica y translógica, especialmente en sus Tesis Doctoral y de Habilitación. En dicha transición se destacará el valor que reviste la hermenéutica como respuesta a los problemas del realismo. A las consecuencias de esta consideración se abocarán, por un lado, Hernán Manzi Leites al reflexionar sobre la función que reviste la universalidad de la comprensión en el "giro hermenéutico" de las ciencias humanas en la década de 1970 para el ámbito angloamericano, en base a la experiencia histórico-temporal de la praxis del comprender del Dasein en su "estado de arrojado". Por el otro lado, Carolina Maldonado retomará el discutido problema de la correlación en los dos

primeros trabajos a partir de un análisis de acercamientos y diferencias entre la fenomenología genética de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger en Ser y Tiempo en torno a la noción de mundo, rehabilitando así una concepción fenomenológica no-realista de este.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Carolina Maldonado (UBA), Carlos Macías (UBA), Hernán Manzi Leites (UBA), Mario Martín Gómez Pedrido (UBA) y Claudio Cormick (UBA-IIF-SADAF/CONICET).

Sobre presuntos principios no-hipotéticos. Un comentario a partir de Meillassoux

Claudio Cormick (UBA-IIF-SADAF/CONICET)

Resumen: En Après la finitude, considerado uno de los textos fundacionales del llamado "realismo especulativo", Quentin Meillassoux declara haber probado lo que denomina "principio de irrazón", principio según el cual la realidad se caracterizaría por la necesidad de la contingencia; esto es, por la necesidad de que cualesquiera fenómenos –e incluso las leyes que los rigen– puedan modificarse sin razón alguna. Meillassoux considera que el "principio de irrazón" es susceptible de ser probado como una propiedad absoluta de la realidad, y no solo como un aspecto de la realidad-para-nosotros, con lo cual lograría escapar del alcance del argumento "correlacionista" de acuerdo con el cual no es posible pronunciarnos sobre cómo es la realidad independientemente de nuestro conocimiento: de acuerdo con Meillassoux, el "correlacionista" estaría él mismo presuponiendo la aceptabilidad del principio de irrazón, sin el cual no podría establecer una posible diferencia entre el modo en que la realidad es absolutamente y cómo ella es para nosotros. Habiendo procedido a probar el "principio de irrazón", el autor francés declara que el carácter "no-hipotético" de aquel es más fuerte que el del PNC en la prueba aristotélica, puesto que todo lo que Aristóteles habría probado es la imposibilidad de pensar contradicciones, pero no la de que la realidad sea contradictoria. Sobre la base de estas tesis de Meillassoux, nos propondremos, en primer lugar, argumentar que la distinción del autor entre la imposibilidad del pensamiento contradictorio y la de la realidad contradictoria es una petición de principio, puesto que, si efectivamente el pensamiento contradictorio resulta imposible, entonces no se podrá inteligiblemente llegar siquiera a presentar una potencial descripción de la realidad como contradictoria, y en consecuencia el enunciado mismo "La realidad es contradictoria", lejos de requerir refutación, estaría reducido al rango de un sinsentido. En segundo lugar, señalaremos que esta primera debilidad en la argumentación de Meillassoux responde a un fallo más general en su argumentación: la ausencia de una consideración reflexiva acerca del carácter de actividad cognitiva humana que caracteriza también a la práctica del realista especulativo; en otras palabras, la clase de relativización a la que procedería el "correlacionista", limitando el alcance de toda descripción a una validez-para-nosotros, no puede ser suprimida mediante el simple expediente de no formularse la pregunta acerca de las condiciones de enunciación del propio discurso. En tercer término, sin embargo, argumentaremos que la imposibilidad de "escapar de nosotros mismos" sobre la cual insistiría el adversario "correlacionista" no conduce en absoluto a los resultados alarmantemente escépticos que Meillassoux declara encontrar, en particular en lo concerniente a la inteligibilidad de los denominados enunciados "ancestrales".

1. Presentación general: el "materialismo especulativo" y el relanzamiento de un viejo debate

La publicación en el año 2006 del libro *Après la finitude*, de Quentin Meillassoux, bajo la enfática aprobación de Alain Badiou y de Slavoj Zizek, permitió relanzar una de las polémicas filosóficas más antiguas: el viejo debate alrededor del realismo y el idealismo. Si bien a algunos de nosotros puede impacientarnos cierta tendencia al trazo grueso -y a la invención de la pólvora- que se detecta en varios de los argumentos centrales de Meillassoux, hay dos razones por las que inicialmente me pareció interesante abordar el problema que voy a presentar ahora. El primero y más genérico es que la cuestión del realismo y el idealismo es un debate filosóficamente relevante, y sobre el cual autores que cultivan una escritura más precisa y detallada que el padre del

"materialismo especulativo" han tenido algo que decir incluso en las últimas décadas. (Piénsese, por ejemplo, en la reconstrucción que hace Graham Priest de la argumentación clásica de Berkeley sobre la imposibilidad de la existencia de una entidad no concebida por nadie). Discutir a Meillassoux, en consecuencia, me pareció una oportunidad para, en el peor de los casos, volver sobre un debate duradero y asegurarnos de que no existiera, efectivamente, algún aspecto importante de la discusión que la tradición hubiera pasado por alto y que hubiera sido puesto de manifiesto por el libro de 2006. El segundo motivo es que Meillassoux habla de su "principio de irrazón" en términos de "anhipotético" en el sentido de Aristóteles, como un principio que necesita ser presupuesto incluso por quien desearía criticarlo, y eso ciertamente tiene que llamar la atención de quienes nos interesamos por la pragmática trascendental apeliano-habermasiana.

Sin embargo, me temo que la propuesta de Meillassoux es decepcionante. Adelantando el punto, voy a tratar de argumentar que la posición de Meillassoux según la cual una filosofía como la kantiana conduce, si es fiel a sus propias premisas, a presuponer cierto tipo de *conocimiento* sobre lo absoluto, falla. Y que, específicamente, falla porque no logra precisar satisfactoriamente la noción de "posibilidad" que está siendo puesta en juego.

2. El "correlacionismo" en general y el "correlacionismo fuerte" en particular. La facticidad

El libro de Meillassoux se articula alrededor de, *grosso modo*, dos tesis centrales. Por un lado, una *pars destruens* extremadamente dudosa en términos histórico-filosóficos, y que fue objeto, entre otras respuestas, de una muy dura de Dan Zahavi hace cuatro años (Zahavi, 2016). De acuerdo a esta *pars destruens*, la filosofía desde Kant hasta nuestros días habría estado regida por el primado de la tesis de la "correlación", según la cual no es posible conocer lo que sería la realidad independientemente de su relación con un sujeto cognoscente; en otras palabras, según Meillassoux, la filosofía contemporánea en su conjunto habría estado conducida por el agnosticismo respecto a la realidad en-sí y la limitación del discurso filosófico a lo que ella es en su *relación* con nosotros. Ahora bien, la tesis de la correlación podría simplemente leerse en términos de una prohibición de referirse a entidades *incognoscibles*, pero aparece en Meillassoux como la tesis mucho más fuerte de que no puede existir ningún objeto ni estado de cosas que no sea *simultáneo* a su captación por un sujeto cognoscente. Así, mientras la primera lectura solamente sirve para evitar postular entidades como la cosa en sí kantiana, pero no tiene objeción alguna que hacer a la evidencia científica sobre eventos anteriores a la existencia de una conciencia -puesto que, evidentemente, *sabemos* que tales eventos existieron; ellos no están más allá del alcance del conocimiento humano-, Meillassoux asume -como antes lo habían hecho

autores tan disímiles como Russell o Plejánov- que una filosofía como la kantiana no es compatible con la verdad literal de enunciados científicos acerca de un mundo sin nosotros. No me detendré aquí en esta lectura, la cual, insisto, me parece notablemente inexacta. Pero tenemos también, junto a esta *pars destruens* contra el "correlacionismo", una *pars construens* que busca fundar nuevamente, contra los límites impuestos por el "correlacionismo" desde Kant, la posibilidad de un discurso sobre lo absoluto, sobre la realidad no relativa a nosotros, lo que Meillassoux denomina poéticamente el "Gran Afuera".

En efecto, luego de haber presentado de un modo dudoso la posición filosófica general del "correlacionismo" mostrándola como incompatible con la aceptación de enunciados "ancestrales" sobre nuestro mundo, Meillassoux tiene una segunda carta para jugar contra este adversario filosófico, una que en cierto sentido modera el alcance de las acusaciones del primer capítulo, aunque a la vez genera, en ese mismo movimiento, dificultades nuevas. Esta segunda carta consiste en señalar que el "correlacionismo" peca no ya por *exceso* de pretensiones de conocimiento filosófico -esto es, por considerar que la filosofía es un discurso tan totalizador que pretende conocer el conjunto de lo real pero al costo de imponerle condiciones incluso a la ciencia- sino por *defecto*; esto es, por ser una forma de *agnosticismo* filosófico.

Esto es, mientras la crítica a tradiciones "correlacionistas" como la fenomenología consiste en señalar que su reducción de la realidad a un correlato de nuestra experiencia de ella implica una presunta incompatibilidad con el discurso científico, en el caso de otras vertientes del correlacionismo lo que se reprochará es que la autolimitación del discurso filosófico no le impide referirse en términos positivos a la realidad absoluta. La distinción entre un correlacionismo "débil" y uno "fuerte" describirá entonces la oposición entre una vertiente, la débil, que declara que no podemos *conocer* lo absoluto pero sí podemos *pensarlo*, y otra, la "fuerte", para el cual no podemos decir de lo absoluto *siquiera* que es pensable (Meillassoux, 2006, p. 48). Pero en tanto ambas vertientes, "fuerte" y "débil", son descritas como opuestas por igual al idealismo subjetivo, ni siquiera la vertiente "fuerte" deja de postular, de incluir en su ontología, una cosa en sí ya no solo expulsada del ámbito de lo cognoscible sino también del de lo pensable.

De hecho, en esta reconstrucción, la postulación de la posibilidad de que exista una cosa en sí que no sea siquiera pensable se apoya en señalar, *por un lado*, que la efectiva pensabilidad de la cosa en sí depende de su carácter no-contradictorio pero, *por otro lado*, que, para el correlacionista fuerte, el correlacionista que "va hasta el final" en la descalificación de la posibilidad de acceder a lo absoluto, no podemos saber *siquiera* que la realidad en sí tenga que adecuarse a nuestros principios lógicos: "la única cosa que nos está dada es el hecho de que no podemos pensar nada contradictorio" (Meillassoux, 2006, p. 53); esto es, la imposibilidad de

pensar contradicciones es abordada aquí -como en el caso de algunos autores psicologistas con los que discutieron Frege y Husserl- simplemente como una limitación fáctica de nuestra psique, no como un criterio normativo que quepa imponer al conocimiento de la realidad en sí. Para el correlacionista "fuerte", lo único que podemos hacer con nuestros principios lógicos es *describirlos*, pero esto no es lo mismo que justificar su aplicabilidad a la realidad absoluta.

Esta versión fuerte del correlacionismo, entonces, considera que no disponemos de argumentos para excluir la posible inadecuación a la realidad en sí incluso de los principios de nuestro *pensamiento*. Se trata de una filosofía para la cual "no hay ningún medio para el pensamiento de rechazar la posibilidad de que lo descabellado para nosotros sea verídico en sí" (Meillassoux, 2006, p. 49), para la cual es "imposible proscribir la posibilidad de que haya un en-sí que difiera esencialmente de lo que nos es dado" (Meillassoux, 2006, p. 53), y se da "la pensabilidad del posible ser-otro de lo absoluto en relación con lo dado" (Meillassoux, 2006, p. 80). Pero es sobre la base de este extremo agnosticismo que, paradójicamente, el autor francés va a intentar, según veremos en un momento, fundar un presunto conocimiento sobre lo absoluto, sobre la realidad en sí misma.

La bisagra sobre la que se apoyará este movimiento es una noción a la que no nos hemos referido todavía; a saber, la noción de *facticidad*. En el capítulo 2, en que Meillassoux presentaba la posición del correlacionista fuerte que acabamos de reconstruir someramente, el autor francés introducía también la noción de facticidad para describir la condición de *hecho* que caracterizaría "a las invariantes del mundo que se suponen estructurales […]: principio de causalidad, formas de la percepción, leyes lógicas, etcétera" en la medida en que ellas, según el correlacionista fuerte, solo "pueden ser objeto […] de un discurso descriptivo, y no fundacional" (Meillassoux, 2006, p. 54); podemos constatarlas, pero no sabemos si son necesarias; nótese, una vez más, el agnosticismo. La facticidad de estas invariantes "remite a la incapacidad esencial en la que me encuentro para establecer su necesidad *o* su contingencia": el nombre de "invariantes" no excluye que sea concebible que ellas efectivamente cambien; nada nos indica que ellas *deban* darse. Por el contrario, sí podemos hablar de contingencia para describir el carácter de aquello que puede producirse o no en el mundo "sin contravenir las invariantes del lenguaje y de la representación a través de las cuales el mundo me está dado" (Meillassoux, 2006, p. 55). Permitámonos citar *in extenso* a Meillassoux en su caracterización de la facticidad de las invariantes del mundo como índice de nuestra ignorancia:

> La facticidad nos hace comprender de este modo la "posibilidad" del Todo-Otro del mundo, y esto en el mismo seno del mundo. Es conveniente sin embargo colocar el término "posibilidad" entre comillas, por el hecho de que no se trata, en la facticidad, de un saber de la posibilidad efectiva del Todo-Otro,

> sino de la incapacidad en la que estamos para establecer su imposibilidad. Es un posible él mismo hipotético, que significa que para nosotros todas las hipótesis en cuanto al en-sí siguen siendo igualmente lícitas: es, es necesario, no es, es contingente, etcétera. Ese "posible" no es ningún saber positivo acerca de ese Todo-Otro […]. Porque la facticidad tiñe el saber y el mundo de una ausencia de fundamento cuyo reverso es que nada puede ser dicho que sea absolutamente imposible, ni siquiera lo impensable (Meillassoux, 2006, p. 55).

Modificando ligeramente el vocabulario de Meillassoux aquí, podemos expresar sus reparos diciendo que existen dos sentidos diferentes en que podemos hablar de "posibilidad". "Posibilidad", en el vocabulario de la lógica modal de Von Wright, puede describir una modalidad *alética*, que se predica tanto de las proposiciones necesarias como de las contingentes, pero en el lenguaje natural también se usa la palabra para describir también una modalidad *epistémica* (equivalente *prima facie* a lo que Meillassoux describe tal vez un poco torpemente como "posible de ignorancia"); según reconstruye Von Wright, "posible" es usado en el sentido de "no decidido" o "ni conocido como verdadero ni conocido como falso". De esto extrae Von Wright una consecuencia que encaja con lo que parece tener en mente Meillassoux: en este uso, "una proposición aléticamente imposible" -piénsese, por ejemplo, en una proposición matemática que, si es falsa, será *necesariamente* falsa- "puede ser declarada (con verdad) como epistémicamente posible" (von Wright, 1951, p. 32). En otras palabras, lo que nos está diciendo aquí Meillassoux es que, bajo el correlacionismo "fuerte", nuestro desconocimiento acerca de la realidad en sí es tal que no podemos saber *siquiera* si tales o cuales proposiciones que pronunciemos sobre ella son posibles, en el sentido alético que incluye lo contingente y lo necesario y se opone a lo imposible. *Solo* decimos de ellas que son "posibles" en el sentido *epistémico* según el cual ninguna de ellas puede ser, a la luz de los elementos de juicio disponibles, considerada verificada o refutada.

En particular, este sentido puramente epistémico de "posibles" con que Meillassoux caracteriza a cualesquiera descripciones de lo absoluto se vincula con dos elaboraciones, clásicas y antagónicas, de la filosofía moderna. Por un lado, el hecho de que las (presuntas) invariantes del mundo estén afectadas de facticidad implica que no tenemos una prueba del *principio de razón* que es postulado, con variaciones, por Leibniz y por Descartes (Meillassoux, 2006, p. 45); por otro lado, ello se ha manifestado en la tradición filosófica en forma de la ausencia de una solución al "problema de Hume" consistente en poner en cuestión la homogeneidad del universo; esto es, que las leyes que descubrimos en el mundo físico vayan a mantenerse estables (Meillassoux, 2006, p. 115).

3. Del agnosticismo al conocimiento de lo absoluto

Ahora bien, no obstante todo ello, y luego de haber insistido en que la facticidad por la que se caracterizan las invariantes de la realidad no designaba una posibilidad alética sino meramente epistémica, Meillassoux le impondrá a la argumentación del correlacionista "fuerte" una torsión radical, en virtud de la cual podrá decir a la vez que ha demostrado la *falsedad* del principio de razón (Meillassoux, 2006, p. 73), y que ha descubierto una *solución especulativa* al "problema de Hume" (Meillassoux, 2006, p. 115): a saber, nos dirá que "la facticidad […] que teníamos ilusoriamente por una incapacidad del pensamiento" -esto es, por la incapacidad de *probar* la necesidad de las leyes que rigen lo real- es algo que se ha de "reponer en la cosa"; en sus palabras,

> semejante ausencia de razón es, y no puede sino ser, la propiedad última del ente. Es preciso hacer de la facticidad la propiedad real de toda cosa, como de todo mundo, de ser sin razón, y a este título de poder sin razón devenir efectivamente otro. Debemos comprender que la ausencia última de razón -lo que denominaremos la irrazón- es una propiedad ontológica absoluta, y no la marca de la finitud de nuestro saber (Meillassoux, 2006, pp. 72-73).

Hemos llegado, finalmente, a la postulación de un *principio* de irrazón, como caracterización positiva de lo absoluto como regido por la posibilidad -posibilidad en sentido no ya puramente epistémico- de que se den en la realidad cualesquiera fenómenos, y que incluso cambien sus presuntas invariantes. Este principio será caracterizado por Meillassoux como "anhipotético" en el sentido en que lo es el principio de no-contradicción en Aristóteles: un principio no susceptible de ser demostrado, pero del que existe sin embargo una prueba indirecta, refutativa, puesto que incluso quien quisiese cuestionar el principio necesitaría presuponerlo (Meillassoux, 2006, pp. 82-83). La línea argumental de Meillassoux queda entonces sorpresivamente asimilada a estrategias como las de tipo pragmático-trascendental que encontramos en Apel y Habermas, deudoras a su vez de la propuesta aristotélica. Ahora bien, ¿cuál puede ser la evidencia que nos conduzca a una conclusión tal, por qué el correlacionista "fuerte", incluso en el momento en que querría remarcar su escepticismo sobre lo absoluto, necesitaría presuponer un principio que pretende ser una caracterización positiva de lo absoluto?

Para arribar a este punto, la estrategia de Meillassoux consistirá en retomar, en cierto sentido a contrapelo, la argumentación del correlacionista "fuerte", para señalar, esta vez, que en la medida en que este correlacionista *distingue* entre el "en sí" y el "para nosotros" a efectos de extraer consecuencias agnósticas, está asumiendo que *tiene*, de hecho, la capacidad de *pensar* algo que se refiere a lo absoluto: tiene, insiste Meillassoux, la capacidad de pensar la posible diferencia entre "lo absoluto" y "lo dado". Una proposición como "Lo absoluto podría ser radicalmente diferente de lo dado" es, *ella misma*, pensable: el agnosticismo mismo del correlacionista del

modelo fuerte implica elevar la discusión un peldaño, desde la pensabilidad *de lo absoluto mismo* hacia la pensabilidad de la tesis que nos dice que no podemos pensar lo absoluto, y Meillassoux desea insistir en que este nuevo paso no puede entenderse en términos puramente agnósticos. Comparando la posición del correlacionista del modelo fuerte con la de un realista que pretende conocer lo absoluto, Meillassoux comenta que incluso si aquellos "sostienen la posibilidad de un estado […] en sí mismo impensable […], sostienen entonces una tesis que sí es pensable: porque si no puedo pensar lo impensable, puedo pensar la posibilidad de lo impensable" (Meillassoux, 2006, p. 77). El agnosticismo del correlacionista fuerte pretende ser un agnosticismo *motivado*, apoyado en elementos de juicio, y no solo una cancelación del pensamiento. Permitámonos citar *in extenso* un pasaje al respecto:

> [S]i usted afirma que su escepticismo hacia todo conocimiento de lo absoluto descansa en un *argumento*, y no en una simple creencia u opinión, entonces debe admitir que el nervio de semejante argumento es *pensable*. Ahora bien, el nervio de su argumentación es que *podemos* acceder al poder-no-ser/poder-ser-otro de toda cosa […]. Pero decir que podemos pensarlo, una vez más, es decir que podemos pensar la absolutidad de lo posible de toda cosa. Usted no puede diferenciar el *en-sí* y el *para-nosotros* más que a ese precio, puesto que esta diferencia descansa en la pensabilidad del posible ser-otro de lo absoluto en relación con lo dado (Meillassoux, 2006, p. 80).

Bien, concedamos entonces que *en algún sentido* -la cuestión será problematizar cuál- incluso el agnosticismo del correlacionista fuerte presupone un compromiso con la pensabilidad de, *en algún sentido*, la realidad absoluta. La pregunta sería por qué esto sería suficiente para desplazarnos del sentido meramente epistémico de "posible" -el llamado "posible de ignorancia"- a una posibilidad alética. Esto es lo que intenta responder Meillassoux cuando, a continuación, escribe:

> Usted puede distinguir, entonces, el posible de ignorancia del posible absoluto. Pero queda el hecho de que esta distinción siempre va a descansar sobre el mismo argumento: porque se puede pensar que es absolutamente posible que el en sí sea otro que lo dado, lo que creo realmente posible no es quizás realmente posible. Desde entonces, usted queda atrapado en una regresión al infinito: cada vez que pretenda que lo que denomino un posible real no es sino un posible de ignorancia, lo hará con ayuda de un razonamiento que solo se sostiene -esto es, que continúa descalificando al idealismo, que es para usted el otro adversario principal- *sobre la base de pensar como un absoluto lo posible que usted pretende desabsolutizar*. Dicho de otra manera, no puedo pensar la irrazón -que es la igual e indiferente posibilidad de toda cosa- como relativa solo al pensamiento: porque solo pensándola como absoluta puedo desabsolutizar toda opción dogmática (Meillassoux, 2006, pp. 80-81. Subrayado nuestro.).

Tratemos de desglosar este pasaje, un tanto abigarrado, para identificar la ambigüedad clave que socava la plausibilidad del argumento de Meillassoux. El blanco directo del argumento sería

una tesis que afirmara "La irrazón solo existe para nuestro pensamiento", esto es, la tesis según la cual la "igual e indiferente posibilidad de toda cosa" sería una *propiedad* que tendría la realidad *en relación con nuestro pensamiento*, y no en sí misma, que se inscribiría a grandes rasgos en la referencia general a propiedades "fenoménicas", que pertenecen a nuestra experiencia y no a la realidad en sí. Si la tesis sostenida por el correlacionista "fuerte" fuera *esta*, es decir, si el correlacionista "fuerte" considerara que la irrazón es una propiedad fenoménica, ya no estaría diciendo *nada* sobre la realidad en sí misma, sobre el absoluto, y precisamente el argumento por el cual podía justificar su agnosticismo consistía en referirse a este absoluto como término de una comparación con lo dado, con la realidad para nosotros, y decir, de este absoluto, que podría ser diferente de la realidad para nosotros. Pero toda esta respuesta presupone, evidentemente, que estamos hablando de la noción de "igual e indiferente posibilidad de toda cosa" como una *propiedad*, propiedad que le atribuiríamos, *o bien* a la realidad en sí misma, "absoluta", *o bien* a la realidad-para-nosotros ("desabsolutizando" la propiedad en cuestión). Y sin embargo esto no puede ser, en lo más mínimo, aquello con lo que necesitaría comprometerse una posición agnóstica respecto de la realidad en sí. El malentendido que comete aquí Meillassoux consiste en confundir dos sentidos distintos de "para nosotros": uno que se refiere específicamente a lo que está en juego aquí, y que sería a grandes rasgos equivalente a un "hasta donde sabemos", "a la luz de los elementos de juicio disponibles", y otro que se refiere a un ámbito de la realidad, la realidad-para-nosotros en el sentido de fenoménica en tanto opuesta al en sí. Cuando hablamos de "posibilidad" en un sentido epistémico, lo que Meillassoux describe como "posible de ignorancia", y decimos algo como "es posible (en sentido epistémico) que el objeto O tenga, o que no tenga, la característica C", esto es, "para nosotros el objeto O podría tener o no tener esa característica, no podemos privilegiar una opción por sobre la otra", no necesitamos reificar la relación con un "nosotros" de modo tal que ya no estemos hablando del objeto O en sí mismo sino de una entidad fenoménica, relacional, llamada el-objeto-O-para-nosotros. La distinción clave en esos usos no es entre dos tipos de entidades, una fenoménica y una "absoluta", "en sí" -equivalente a la distinción en bloque entre la realidad *para nosotros* y la realidad *en sí misma*-, sino que se trata de la distinción, que ciertamente presuponemos, entre *lo que creemos de una entidad* y *cómo es realmente esa entidad*; lo que nos preocupa es simplemente la posibilidad de que las cosas no sean como *creemos* que son, pero no hemos dejado de hablar de esas mismas cosas; no hemos pasado a postular una entidad-para-nosotros dotada de propiedades disposicionales que describimos en términos de "posibilidad". Queremos decir, en estos casos, que hasta donde sabemos el objeto O podría tener o podría no tener cierta característica C, que tanto el hecho de que la tenga como el hecho de que no la tenga serían compatibles con lo que sabemos sobre O, y es *por eso* que somos agnósticos, que elegimos -como el correlacionista

"fuerte" respecto de la realidad en sí- no pronunciarnos sobre el objeto en cuestión. Y si esta cautela es una actitud tanto más justificada cuanto *menos* sabemos del objeto en cuestión -puesto que, cuanto más indeterminado está nuestro conocimiento del objeto, habrá más propiedades suyas que concebiremos como meramente "posibles"-, el "correlacionista" que permanece agnóstico respecto de la cosa en sí podrá decir que, como respecto de ella no sabemos *nada*, en este caso está *particularmente* justificado hablar de ella solamente en términos de *posibilidades* epistémicas.

Ahora bien, uno podría, *naturalmente* -pero esto no exime en absoluto a Meillassoux de estar cometiendo un malentendido- señalar que solo cuando una entidad *es cognoscible* la contraposición entre lo que podemos creer de ella y cómo ella es realmente (contraposición que puede resolverse, porque existe la posibilidad de que en el futuro sepamos más sobre la cosa y salgamos de nuestro error) justifica el agnosticismo, la suspensión del juicio respecto de esa entidad, y que, por el contrario, cuando ella no es cognoscible no tenemos razón alguna para ser agnósticos sobre ella en lugar de simplemente prescindir de incluirla en nuestra ontología. Se podría, en otras palabras, considerar que es solamente *respecto de lo cognoscible* que podemos llegar a descubrirnos equivocados, y que entonces es solamente respecto de lo cognoscible, no de la cosa en sí, que cabe el tipo de cautela que expresamos diciendo "es *posible* que el objeto sea así, pero no lo sabemos". Sin embargo, responderle de esta manera al "correlacionista fuerte" equivaldría a mostrarle que está haciendo un uso injustificado de la noción epistémica de "posibilidad"; *no* equivaldría, por el contrario, a mostrar que está hablando sobre una entidad-para-nosotros.

4. Recapitulación

Según hemos intentado probar, Meillassoux no logra mostrar que, sobre la base de sus propias premisas, un "correlacionista del modelo fuerte" se vea obligado a aceptar como presunto *conocimiento* de lo absoluto el "principio de irrazón". Esto se debe, en particular, a que Meillassoux atribuye al sentido específicamente epistémico de "posibilidad", que se refiere a una indeterminación *en nuestro conocimiento*, la suposición de que este implica una predicación de indeterminación *sobre algún objeto*.

Referencias bibliográficas

Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Éditions du Seuil.

von Wright, G. H. (1951). *An Essay in Modal Logic. Georg H. Von Wright.* North-Holland Publishing Company.

Zahavi, D. (2016). The end of what? Phenomenology vs. speculative realism. *International Journal of Philosophical Studies*, *24*(3), 289-309. https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101

La primera fenomenología de Heidegger (1913-1915): entre el realismo crítico y el subjetivismo histórico translógico

Mario Martín Gómez Pedrido (UBA)

Resumen: Heidegger en su tesis Doctoral (1913) discute con el psicologismo lógico por confundir los procesos normativos ideales con los fenómenos físico-naturales. Así, le confiere a la realidad de lo lógico autonomía respecto de la subjetividad y muestra que su modo de ser no es menos real por ser intencional. Postula una asimetría entre la realidad lógica y la realidad en general para demostrar que el estatuto independiente de lo lógico explica la permanencia del juicio a pesar de cambios subjetivos Este "realismo crítico" de Heidegger (GA 1: 14). coloca la esfera del sentido lógico en un ámbito autónomo y distinto al de la realidad espacio-temporal de los actos psíquicos del juzgar y del mundo físico sobre el que se juzga. La delimitación entre los dos ámbitos del ser, el ser ideal que atañe a los procesos lógicos y a la validez del significado y el ser real que atañe a los procesos psicofísicos que incluyen el tiempo, en especial, la sucesión temporal de las vivencias psíquicas, conforman una "diferencia ontológica" (Escudero: 84). La articulación de ambos ámbitos implicará que Heidegger abandone su primera concepción realista en defensa de una teoría "correlacionista" de las categorías y del significado. En la Gramática especulativa desarrollada en su Tesis de Habilitación (1915) y en la Teología especulativa como transfondo apologético de dicho trabajo, Heidegger mostrará que las formas categoriales que usa el intelecto no son puras entidades vacías, sino que remiten a estructuras preteóricas de la vida. Sin una "lógica subjetiva" "no se puede hablar unitariamente de un sentido de validez inmanente y trascendente" (GA 1: 404). En el presente trabajo argumentaremos lo siguiente: 1) Heidegger fundamenta un carácter subjetivo no-psicologista de la lógica rehabilitando una posición metafísica que reinserta la realidad histórico-temporal en el ámbito subjetivo del juzgar con lo cual los problemas lógicos solo pueden ser comprendidos en su especificidad si la esfera lógica es puesta en relación a lo "translógico (translogischer)". 2) El descubrimiento de este ambito implica para una teoría de la verdad un significado teleológico-metafísico último de la conciencia que sea interno al reino "del espíritu viviente". 3) En tanto ese "espíritu viviente es como tal, esencialmente, espíritu histórico" (GA 1: 407) esta historicidad constituye la primera defensa de la correlación fenomenológica frente a todo intento de fundamentación realista. Consideraremos que esta afirmación de una individualidad se asienta en dos principios: (a) lo comprensible-hermenéutico sobrepasa lo teorético, (b) el principio de conocimiento pre-teórico del individuo se convierte en precursor de la analítica del Dasein.

Heidegger en su tesis Doctoral (1913) discute con el psicologismo lógico por confundir los procesos normativos ideales con los fenómenos físico-naturales. Así, le confiere a la realidad de lo lógico autonomía respecto de la subjetividad y muestra que su modo de ser no es menos real por ser intencional. Desde este "realismo crítico" (Heidegger, 1978, p. 14) postulará una asimetría entre la realidad lógica y la realidad en general para demostrar que el estatuto independiente de lo lógico explica la permanencia del juicio a pesar de cambios subjetivos (cfr. Escudero, 2010, p. 84). La articulación de ambos ámbitos implicará que Heidegger modifique esta primera concepción de la lógica en defensa de una teoría de las categorías y del significado. En la gramática especulativa desarrollada en su tesis de habilitación (1915) y en la teología especulativa como transfondo apologético Heidegger mostrará que las formas categoriales que usa el intelecto no son puras entidades vacías, sino que remiten a estructuras preteóricas de la vida. Sin una "lógica subjetiva" "no se puede hablar unitariamente de un *sentido* de validez *inmanente y*

trascendente" (Heidegger, 1978 b, p. 404. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

En el presente trabajo argumentaremos que Heidegger fundamenta un carácter subjetivo no-psicologista de la lógica rehabilitando una posición metafísica que reinserta la realidad histórico-temporal en el ámbito subjetivo del juzgar con lo cual los problemas lógicos solo pueden ser comprendidos en su especificidad si la esfera lógica es puesta en relación a lo "translógico (*translogischer*)". El descubrimiento de este ambito implicará un significado teleológico-metafísico último de la conciencia interno al reino "del espíritu viviente" en tanto ese "*espíritu viviente es como tal, esencialmente, espíritu histórico*" (Heidegger 1978 b, p. 407).

1. La tesis doctoral (1913)

La crítica al psicologismo en la tesis doctoral (cfr. Heidegger, 1978, pp. 83-90; 105-114; 121-124;148-159) de 1913 cuestiona la fundamentación de la lógica en la psicología (cfr. Heidegger, 1978, p. 161). En su sección final en la cual Heidegger señala las alternativas a un psicologismo lógico, defiende la importancia del carácter lógico puro expresado en el juicio, es decir, el "tener vigencia (*Geltung*)" (cfr. Heidegger 1978, pp.16-170) y el "sentido (*Sinn*)" (cfr. Heidegger.1978, pp.171-173). El juicio en tanto no se reduce a ser un proceso psicológico tiene su razón de ser en la consecución de un sentido que permite expedirse en torno a su valer, es decir, la "vigencia (*Gelten*)" (cfr. Heidegger, 1978; p.170) de la posibilidad de ser verdadero o falso como "forma efectiva (*Wirklichkeitform*)". El sentido es lo que tiene vigencia (cfr. Heidegger, 1978; p. 172) en el juicio, de allí la importante distinción entre "ello es (*das ist*)" y "ello tiene vigencia (*das gilt*)" (cfr. Heidegger, 1978, p. 170). Con este señalamiento se pretede indicar que la afirmación de validez es trascendente a la mera afirmación de existencia (cfr. Aguilar-Álvarez Bay, 1998, pp. 33-34). Por ello la irreductibilidad del ámbito de la lógica como vigencia al ámbito de lo psíquico como existencia supone una redefinición de la filosofía en su conjunto, pues lo que está en juego es el acceso mismo a lo real: "Es preciso destacar, fundamentalmente, que lo real (*das Wirkliche*) en tanto tal no puede *de*mostrarse (***be**weisen*), sino a lo sumo solo puede *in*dicarse (***auf**gewissen*)" (Heidegger, 1978, p. 165. Los prefijos resaltados en la cita son de Heidegger). en el fenómeno lógico (cfr. Capelle- Dumont, 2012, p. 177).

La tesis doctoral no reconoce un lugar originario a la temporalidad, por el contrario, ella queda asociada a los procesos psíquicos frente a los cuales se halla la esfera de validez intemporal que sí reviste carácter originario por no estar fundada en los actos psíquicos (cfr. Aguilar-Álvarez Bay, 1998, pp. 32-33). El tiempo de esta forma queda asociado al acto psíquico y no a la esfera de

validez (cfr. Escudero, 2010, p. 84) la cual es por contraposición solo pensada de un modo intemporal (cfr. Escudero, 2010, p. 84). Frente a un psicologismo que confunde idealidad del juicio y realidad de los entes espacio-temporales Heidegger se inclina a favor de la idealidad del sentido expresado en la validez del juicio (Escudero, 2010, p. 86. Los términos destacados en bastardillas son del autor). Se trata de "mantener la prioridad atemporal de la validez como fundamento" (cfr. Escudero, 2020, p. 87).

La tesis doctoral de 1913 presupone este marco filosófico donde la temporalidad no es concebida de un modo originario. En lo que sigue explicaremos cómo esta consideración se ira modificando paulatinamente en el transcurso de la tesis de habilitación de 1915 (cfr. Aguilar-Álvarez Bay, 1998, p. 34). Incluso como indicación general de esta tendencia ha de mencionarse que en la propia Disertacion doctoral, en su *Vorwort*, Heidegger agradece al Profesor Finke por haber despertado en él "un matemático ahistórico amor y comprensión por la historia (*in dem unhistorischen Mathematiker Liebe und Verständnis für die Geschichte*)". (Heidegger, 1978, p. 61). El motivo central para esa modificación que orientará las preocupaciones heideggerianas desde el fenómeno lógico atemporal hacia los históricos temporales estará vinculado al desarrollo de una noción muy particular de especulación (cfr. Gutiérrez, 2009, p. 100) centradas en la gramática y la teología especulativas.

2. La tesis de habilitación (1915)

La temprana formación religiosa de Heidegger, especialmente sus estudios de teología (cfr. Schaber, 2004, pp 159-184), constituyen un elemento insustituible cuando se pretende precisar los motivos de su orientación hacia la lógica. Heidegger afirmaba que sus "raíces teológicas" (cfr. Zaborowsky, 2004, p. 123) habían sido muy importantes en la determinación de su pensamiento temprano hacia la filosofia: "Sin ese origen teológico no me hubiera orientado hacia el camino del pensar. Pero, el origen (*Herkunft*) permanence siempre futuro". (Heidegger, 1985, p. 91). El énfasis en los estudios teológicos tiene así una relación fundamental con su orientación hacia la filosofia, especialmente con su primera orientación hacia la lógica (cfr. Zaborowsky, 2004, p. 126), y esta motivación inicial además de una aspiración juvenil constituye un criterio para interpretar su pensamiento posterior (cfr. Zaborowsky, 2004, p. 136). A este contexto marcado

por el origen teológico de su pensar y por intereses de fuerte carácter apologético pertenece la Disertación doctoral.[1]

En el último parágrafo de la tesis (cfr. Zaborowsky, 2004, pp. 148-149) expidiéndose tanto en torno a la validez lógica del juicio en la lógica pura, como sobre el trabajo previo de la lógica, el cual no ha de obtener su rendimiento de las investigaciones psicológicas centradas en la articulación entre representaciones, "sino a través de las determinaciones inequívocas y clarificaciones del significado de las palabras" (Heidegger 1978, p. 186) y, también, sobre la "región completa del "ser" en sus diferentes niveles de efectividad" (Heidegger 1978, p. 186. El término entrecomillado es de Heidegger), Heidegger realiza una declaración de fuertes dimensiones teológico-religiosas: "Lo dicho pretende indicar que el presente trabajo quiere ser filosófico en la medida en que emprendió el servicio al todo último (*im Dienste des letzten Ganzen*)" (Heidegger 1978, p. p. 186).

En la tesis de Doctorado quedó establecida la diferencia entre dos ámbitos del ser, el ámbito del ser ideal y el ámbito del ser real. El primero atañe a los procesos lógicos y a la validez del significado que se expresa en el juicio, en el interior de este ámbito se excluye el tiempo. El segundo atañe a los procesos psicofísicos que incluyen el tiempo, en especial, la sucesión temporal de las vivencias psíquicas. La articulación de ambos implicará una teoría de las categorías y del significado (cfr. Heidegger 1978b, p. 202).[2]que resultará fundamental para la inclusión del tiempo en la ontología (cfr. Heidegger, 1978b, p. 204). La gramática especulativa, explícitamente desarrollada en la tesis de habilitación y la teología especulativa, como trasfondo apologético de ese trabajo (cfr. Heidegger, 1978b, p. 193) serán centrales en este paso (cfr. Escudero, 2010, p. 91).

Heidegger señala que para establecer la relevancia que la escolástica medieval tiene con el problema de las categorías analizado en su tesis de habilitación, es fundamental establecer la relación entre la "doctrina del significado (*Bedeutungslehre*)" y la esfera problemática fundamental de la subjetividad (cfr. Heidegger, 1978 b, p. 402). Se trata de la relación entre el *modus essendi* y los modos subjetivos: el *modus significandi* y el *intelligendi* (cfr. Heidegger 1978, b, p. 402. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger). La constitución del

[1] Cfr. Heidegger 1978, p. 64. De allí que Heidegger cite la expresión de Alois Riehl como "divisa (*Motto*)" de su investigación doctoral: "*La reforma de la lógica ha devenido una reforma de la doctrina del juicio*". (Heidegger, 1978, p. 65. La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger). La expresión está tomada de Riehl (1908, p. 81; cfr. Heidegger, 1978, p. 65, Nota 4).

[2] De este modo nos encontramos ante "una manera principalmente nueva de investigación en la escolástica medieval" (Heidegger 1978 b, p. 204).

problema de conocimiento en la escolástica medieval implicará una dimensión pre-teórica que se descubre en el tramo final de la tesis (cfr. Escudero, 2010, pp. 94-95).

2.1. La gramática especulativa[3]

En el escrito de habilitación Heidegger profundiza "en la pregunta por el lugar que el modo de realidad efectiva del sentido ocupa dentro del ámbito total de lo ente". (Pöggeler, 1993, p. 23). A los efectos de aclarar ese lugar específico introduce la cuestión del sentido y el significado en el marco de la gramática (cfr. Heidegger, 1978b, p. 290. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). Para poder especificar estas "configuraciones con sentido y significado" (Heidegger, 1978b, p. 305) hay una separación del contenido *a priori* del lenguaje con respecto a todo contenido meramente empírico y psicológico (cfr. Heidegger,1978b, pp. 304-341). Por eso al proyectar los fundamentos de la gramática al ámbito de las estructuras lógicas que está analizando señala que "las investigaciones psicológicas e históricas sobre el lenguaje *no* pertenencen a la filosofia del lenguaje" (Heidegger, 1978b, p. 340. El término destacado en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

Estamos así frente a un dualismo (cfr. Heidegger, 1978b, p. 279) entre el ámbito del *ens reale* y del *ens logicum*, el modo de resolverlo consiste en reconocer el carácter privilegiado –en tanto tiene un dominio absoluto- del *ens logicum* como ámbito donde se da el conocimiento (cfr. Heidegger, 1978b, p. 279). Heidegger insiste en que nos encontramos así ante dos reinos diferentes: "La diferencia más cardinal de los modos de realidad (*Wirklichkeitsweise*) es la que está entre la conciencia y la realidad" (Heidegger 1978b, p. 279) y que la solución para encontrar una relación recae en el sentido lógico porque: "*Solo en tanto vivo en lo que tiene valor* (***Geltenden***) *se en torno a lo que es existente* (***Existierendes***)". (Heidegger, 1978b, p. 280. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger). Esta solución tiene su lugar por medio de una gramática especulativa desarrollada como una "doctrina del significado (*Bedeutungslehre*)" (cfr. Heidegger, 1978b, pp. 196-197).

El tiempo puede explicar la procedencia de una teoría filosófica, pero ha de excluirselo cuando analizamos los problemas filosóficos como tales (cfr. Barash, 2017, pp. 118). Si bien la Gramatica especulativa vincula las formas gramaticales con su sentido lógico *a-priori* excluyendo de suyo aspectos históricos y psicológicos también, dado el tratamiento del fenómeno lógico en el *Habilitationsschrift*, queda clara una diferencia fundamental con textos previos producidos en 1912. En ese sentido el "enfoque más matizado" (cfr. Barash, 2017, pp. 120) lo introduce aquí el

[3] Sobre este tema, cfr. Marcos-Marín, 1983, p. 348; Vázquez Laslop, 1995, pp. 185-186.

interés de Heidegger por lo individual y su dinamismo. La crítica de Heidegger a los aspectos temporales e históricos parece sostenerse solo en cuanto estos impliquen o conlleven hacia el psicologismo, pero no es una crítica en sí misma a la temporalidad y la historia de lo real individual. Se admite que lo real individual es fundamental y que las formas lógicas no pueden agotar la realidad: "La efectividad psíquica es la *forma esencial* del hombre, primero que nada le da su existencia como ser humano… *Y, sobre todo, el individuo se definió como lo que realmente existe*" (Heidegger, 1978b, p. 277. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger) y ese real individual expresa un carácter temporal (cfr. Escudero, 2010, pp. 102, 103). De modo que el análisis de los temas centrales de la lógica, en la segunda parte de la tesis de habilitación permite introducir el valor de la realidad en el ámbito de la fundamentación del juicio (cfr. Heidegger, 1978b, p. 321): "El Modus essendi es todo aquello que puede ser vivenciado en general (*Erlebbare überhaupt*); en un sentido absoluto, todo aquello opuesto a la conciencia, la "robusta" realidad ("*handfeste" Wirklichkeit*) que se resiste a ser sometida a la conciencia y que nunca puede dejarse de lado". (Heidegger, 1978b, p. 318. El término entrecomillado es de Heidegger).

Desde esta perspectiva la realidad o *Modus essendi* está inmediatamente dada a nosotros porque nos encontramos en ella: "El Modus essendi es una realidad empírica dada inmediatamente *sub ratione existentiae*. De mencionarse que Duns Escoto caracteriza esa realidad empírica como algo situado bajo una "*ratio*", esto es, un estar en condición respectiva (*Bewandtnis stehend*)" (Heidegger, 1978b, p. 318. Los términos destacados en bastardllas y el término entrecomillado son de Heidegger) y habitamos en cierto modo atemáticamente esta realidad y su "región del significado (*Bedeutungsbereich*)". Conocemos los objetos porque ya nos encontramos en cierto nivel de significado de la realidad: "Lo que siempre se conoce, aquello sobre lo que también siempre se emiten juicios, debe ingresar al mundo del *sentido* (*es muß eingehen in die Welt des* ***Sinnes***), sólo en él se conoce y juzga" (Heidegger, 1978b, p. 280. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). Vivimos en un mundo pre-temático en el cual nos absorvemos y es un mundo temporal que una gramática especulativa de estas características nos permite desvelar. Este mundo de sentido pre-temático encuentra su expresión en la "individualidad (*haecceitas*)". Dice Heidegger sobre ello:

> Lo individual es un *último irreductible* (*ein* ***unzurükführbares Letztes***). Éste significa el objeto real… prout includit existentiam et tempus. Dos manzanas del mismo árbol no tienen la misma posición "*con respecto*" (***"Hinblick"***) al cielo, cada una es distinta con respecto a la otra, no obstante quieren igualarse plenamente a través de diferenciarse por su determinación *espacial*. Todo lo que existe realmente es un "tal-ahora-aquí" (*"Solches-Jetzt-Hier"*) …. La forma de la individualidad (haecceitas) está destinada a ofrecer una determinación originaria

de la efectividad real (*eine Urbestimmheit der realen Wirklichkeit*) (Heidegger, 1978b, p. 253 (p. 195) Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

Lo individual constituye así un momento ahora único y originario que es irreductible a cualquier otro. Es la gramática especulativa la que pone de manifiesto esta singularidad de lo individual (cfr. Escudero, 2010, p. 130). En este marco Heidegger descubre en su tesis de habilitación sobre Duns Scoto lo "extraordinariamente importante para su filosofía que la heterogeneidad, riqueza y diversidad de la realidad no pueden tener cabida en un tipo de ciencia que se orienta por el ideal de la identidad" (Escudero, 2010, p. 130). Esa ciencia que se atiene a la complejidad de la realidad es una gramática especulativa en la cual se expresa esta tensión entre, por un lado, explicar esa realidad en formas gramaticales puras y, por el otro, en respetar la singularidad temporal y ultima de esa realidad. Se trata de considerar "la lengua viva y enunciados en la particular *movilidad* dada de la significación y de su plenificación" (Heidegger 1978b, p. 336. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

2.2. La haecceitas

De esta forma, la categoría que es la más general determinación del objeto y la "objetualidad (*Gegenständlichkeit*)" tienen sentido solo para un sujeto que juzga, pues en el sujeto se constituye la objetividad para el juicio. El fundamento para "una diversidad de *regiones de validez* (*Mannigfaltigkeit* ***von Geltungsbereichen***)" (Heidegger 1978b, p. 404. Los términos estan destacados en bastardillas por Heidegger) internas a la totalidad de las categorías si bien yace primariamente en la diversidad de las regiones de objetos no se agota exclusivamente en ella. Es decir, sin tomar en consideración los aspectos subjetivos de la lógica no puede haber un sentido de valor y de validez ni inmanente, ni trascendente por eso con precisión y especificidad programática señala Heidegger: "Sin considerar a la "lógica subjetiva" no se puede hablar unitariamente de un *sentido* de validez *inmanente y trascendente*" (Heidegger,1978b, p. 404 Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger). Ambos, inmanencia del subjeto que juzga y trascendencia de aquello sobre lo cual se juzga, son conceptos relacionales y todo tipo de objetualidad solamente puede ser tal cuando está en relación a un sujeto juzgante. La relación entre el problema de la categoría y el del sujeto juzgante, por ende, no se agota en el plano lógico. La necesidad de fundamentar un carácter subjetivo no-psicologista de la lógica nos lleva a la rehabilitación de una posición metafísica que reinsertará la realidad histórico temporal, y no lógica, en el ámbito subjetivo del juzgar.

En este mismo sentido y complementariamente, los problemas lógicos solo pueden ser comprendidos en su especificidad si la esfera lógica es puesta en relación a lo que Heidegger denomina "translógico (*translogischer*)": "No se puede arrojar verdadera luz sobre la lógica y sus problemas en general, si no se interpreta la conección *con lo que* se halla fuera de ella (***aus** dem heraus sie*), lo que deviene translógico" (Heidegger,1978b, p. 404. El término destacado en bastardillas es de Heidegger). En este marco, es que Heidegger afirma: "*La filosofía no puede carecer de su óptica propia, una metafísica de la duración*" (Heidegger,1978b, p. 406 La oración esta destacada en bastardillas por Heidegger). Para una teoría de la verdad entonces es necesaria la tarea de establecer un significado teleológico-metafísico último de la conciencia. Por lo tanto, la posición teórica no es prototípica de un sujeto meramente teórico, sino que es interna al reino en el cual se halla la dirección configurativa "del espíritu viviente (*des lebendigen Geistes*)". Solamente con una orientación hacia este espíritu viviente -que Heidegger recuerda se "afirma eternamente" según expresión de Friedrich Schlegel- permanece la lógica, en tanto teoría del conocimiento, preservada de una delimitación externa y arbitraria de sus estructuras y su sentido lógico puede constituir así el problema de su "*significado ontico* (***ontische Bedeutung***)" (Heidegger, 1978b, p. 406. Los términos estan destacados en bastardillas por Heidegger). El sujeto de conocimiento teórico, por lo tanto, no constituye el sentido metafísico más significante para el espíritu viviente ya que dicho espíritu es, en el sentido amplio de la palabra, esencialmente histórico (cfr. Heidegger, 1978b, p. 407). De allí que Heidegger señale que la historia y su significado teleológico, cultural y filosófico ha de devenir un elemento significativo determinante para el problema del significado:

> En el concepto del espíritu viviente y en su relación con el "origen" metafísico se abre una mirada (*Einblick*) a su estructura metafísica fundamental; en la que la singularidad, la individualidad del *acto*, se combina con la validez universal, la autoexistencia del *sentido* (*Ansichtbestehen des **Sinnes***), en una unidad viviente. Objetivamente considerado, se trata del problema de la relación entre el tiempo y la eternidad, la mutación y la validez absoluta, el mundo y Dios, que se reflejan en las teorías de la *historia* (configuracion del valor) y la *filosofìa* (estimación del valor) (*Objektiv gewendet, liegt das Problem des Vehältnisses von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absoluter Geltung, Welt und Gott vor, das sich wissenschaftstheoretisch in **Geschichte** (Wertgestantung) und **Philosophie** (Wertgeltung) reflektiert*) (Heidegger, 1978 b, p. 410. Los términos destacados en bastardillas y el termino entrecomillado son de Heidegger).

Deben destacarse a partir de esta referencia tres elementos claves: tiempo, historia y eternidad. Se trata de tres conceptos que especifican cómo la contraposición entre un ámbito

atemporal de validez, eterno, y otro histórico, temporal, tiende para Heidegger a disolverse. La historia o tiempo y la eternidad son dos modelos que expresan una serie de oposiciones: espíritu viviente-origen metafísico del mismo, modificación de la validez-validez absoluta, mundo-dios, configuración del valor-vigencia del valor, historia-filosofía perenne, que tienden a disolverse en aras de un progresivo primado de la individualidad temporal (cfr. Escudero, 2015, pp. 13-39). En la tesis de habilitación este paso se ve posibilitado por lo que podemos denominar ámbito de la especulación, que Heidegger cifra en la gramática especulativa y la teología especulativa, el cual lleva al descubrimiento del carácter irreductible de la individualidad en su dimensión temporal e histórica (Cfr Kusch, 1995, pp. 6-12; 36-92; 98-119; 157-186; 199-205; 218-271).

> La filosofía del espíritu viviente del amor pleno (*der tatvollen Liebe*) de la divinidad adoradora, cuyos puntos de dirección más generales solo pudieron ser insinuados en la peculiaridad de una doctrina de la categorías guiada por sus tendencias fundamentales, enfrenta la gran tarea de una confrontación básica con el sistema más formidable tanto en plenitud como en profundidad, en el reino de las vivencias y formación de conceptos de una cosmovisión histórica (*historischen Weltanschauung*), que ha absorbido junto con Hegel todos los motivos problemáticos filosófico fundamentales que lo han precedido (Heidegger, 1978 b, pp. 410-411)

Se trata de confrontar con la cosmovisión hegeliana, no para eliminar el factor histórico, sino para rehabilitar a la historia. La historia permitiría así saldar la distancia entre validez y realidad (cfr. (Capelle- Dumont, 2010, p. 184). Se coloca a la filosofía en aquello que es su proyecto esencial: la metafísica. De esta forma, se configura la visión "translógica" de la lógica mediante una reflexión en torno al uso de la noción de cosmovisión histórica en Hegel y de su concepción de un espíritu viviente que es histórico, dice Heidegger:

> Sólo es posible comprender el Espíritu si la completa plenitud de sus producciones, es decir, *su historia*, es asumida en él; plenitud constantemente creciente, con la cual, en su conceptualidad filosófica, se nos brinda un medio constantemente creciente para concebir el espíritu absoluto de Dios. La historia y su interpretación teleológico-cultural y filosófica *ha de devenir un elemento determinante de sentido para el problema de las categorías*. (Heidegger, 1978 b, p. 408 Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger)

Como señala Sean J. Mc Grath refieriéndose a la influencia escotista en Heidegger: "Heidegger asumió de Scoto dos principios hermenéuticos fundamentales que codeterminan esencialmente la continuidad de su trabajo filosófico: (1) lo comprensible sobrepasa lo teorético. (2) El horizonte de comprensibilidad originario es el tiempo. El principio escotista de conocimiento pre-teórico del individuo, esto es, la doctrina de la *haecceitas* es la inspiración de la

analítica del Dasein" (Mc Grath, 2004, p. 244). Queda así planteado el tiempo como un tópico central de la tesis de habilitación que ejercerá una influencia duradera. Es relevante destacar cómo se fundamenta esta valoración del tiempo. En la Disertación doctoral, Heidegger establecía la relación entre ontología y lógica ya que todo ser tiene un sentido que expresa su "validez (*Gelten*)", y la validez no es idéntica con la efectividad. La validez es el horizonte de sentido que está presupuesto en toda determinación ontológica, es el fundamento y la condición de la posibilidad del pensar. En la tesis de habilitación se continúa, en parte, con esta misma idea, lo cual implica que Heidegger entiende la validez como intemporal. En ese sentido, quien es temporal en la tesis de habilitación -y en esto Heidegger continúa el mismo criterio de la tesis Doctoral- es el existente individual. El existente implica su determinación temporal y la validez reviste cierto carácter intemporal. Pero aquí se encuentra el elemento diferencial frente a la disertación doctoral, este reconocimiento de la temporalidad del existente resulta fundamental, pues constituye la forma en la cual Heidegger se apropia de la noción escotista de *haecceitas*. La teoría escotista de la *haecceitas* considera que la individuación es una forma que configura la singularidad fáctica permitiendo así escapar de los conceptos universales formales y vacío autonomizados del existente individual. La *haecceitas*, esto es, la cualidad de cada cosa de ser "esta cosa" o esteidad es, para Heidegger, el principio de explicación de todo ente existente y reviste, así, una forma pre-teórica que resultará fundamental para acceder a la vida fáctica pre-teórica e histórica. De allí su importancia, pues frente a la intemporalidad de la validez expresada en el juicio desde la tesis de habilitación se defenderá cierta temporalidad de la singularidad. El descubrimiento escotista, mediado por la interpretación heideggeriana, revela que a través del individuo se descubre la cognoscibilidad del tiempo y de la subjetividad, de este modo la *haecceitas* se conceptualiza como una intuición pre-conceptual del ser histórico (cfr. Heidegger, 1978b, p. 410. Nota 8) propio del espíritu viviente. El primer realismo crítico lógico de la disertación se ha modificado en una paulatina defensa del carácter translógico, por ende, histórico-fáctico, y existencial de la subjetividad.

Conclusión

En virtud del recorrido realizado consideramos que la crítica al psicologismo en la tesis doctoral llevaba, progresivamente, a reconocer una esfera de sentido y validez puras. En la tesis de habilitación dicha esfera de validez y sentido es reconocida no solo en su pureza lógica, sino también en su dimensión metafísica, lo cual implica establecer su relación con el carácter translógico que es propio de las formas de subjetividad concreta. Este carácter translógico de lo

subjetivo remite a su vez a un tiempo que dura, esto es, a la historia. Como señala Heidegger lo que resulta decisivo para este punto es "cuando se reconoce una segunda tarea básica a cada doctrina de categorías, *la configuración del problema de las categorías en el problema del juicio y la subjetividad*" (Heidegger, p. 401. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son de Heidegger).

La apertura de esta dimensión individual, temporal, histórica y singular fue en gran medida posibilitada por el tránsito que se produce desde la gramática especulativa escotista que Heidegger analiza, la cual progresivamente se articula con la individualidad propia de una subjetividad, hacia una teología especulativa en la cual el sujeto hablante es progresivamente concebido como histórico. Esta dimensión histórica tiende a disolver la oposición rígida entre, por un lado, filosofía-lógica-validez-intemporalidad y, por el otro, la realidad-individualidad-temporalidad-historia. Cabe destacar en este contexto el valor que aporta la gramática especulativa al estudio de la génesis del lenguaje, que nos permite pensar en la dimensión individual temporal de la realidad o *modus essendi* (cfr. Aguilar-Álvarez Bay, 1998, p. 34); en este sentido se orienta a nuestro juicio la siguiente afirmación de Heidegger:

> El sujeto teórico del conocimiento no señala metafísicamente el sentido más significativo del espíritu porque silencia su contenido pleno (*Vollgehalt*). Y solo al ubicar el problema de las categorías en ese espíritu recibe su propia dimensión profunda y enriquecimiento. *El espíritu viviente es como tal, esencialmente, espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra*… El espíritu solo puede comprenderse si la plenitud de sus logros, es decir, *su historia* se erige en él. (Heidegger, 1978 b, pp. 407-408 Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger)

Referencias bibliográficas

Aguilar-Álvarez Bay, T. (1998). *El lenguaje en el primer Heidegger.* Fondo de Cultura Económica.

Barash, J. A. (2017). *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*. Prometeo.

Capelle-Dumont, P. (2010). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica.

Escudero, J. A. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder.

Escudero, J. A. (2015). *Heidegger and the Emergence of the Questtion of Being*. Blommsbury.

Gutiérrez, B. C. (2009). *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO.

Heidegger, M. (1978). Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Lögik (1913). En *Frühe Schriften GA* 1. Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1978b). Die Kategorien-und Bedeuntungslehre des Duns Scotus. En *Frühe Schriften, GA* 1 (pp. 189-411). Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1985). Aus dem Gesprach von der Sprache (1953/54) Zwischen einem Japaner und einem Fragenden. En *Unterwegs zur Sprache*, *GA* 12 (pp. 79-146). Vittorio Klostermann.

Kusch, M. (1995). *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophy.* Routledge.

McGrath, S. J. (2004). Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger. En A. Denker, y H. Zaborowsky (Eds.), *Heidegger und der Anfänge seines Denkens,* Heidegger Jahrbuch, 1 (págs-243-258). Karl Albert Verlag.

Marcos-Marín, F. (1983). Observaciones sobre la gramatica en la edad media occidental. En *Serta Philológica F. Lázaro Carreter. Natalem diem sexagesimum celebranti dicata*, *Estudios de lingüística y lengua literaria*. Ediciones Cátedra.

Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza.

Riehl A. (1908). *Logik und Erkenntnistheorie. Kultur der Gegenwart*, I, 6, 2. B.G. Teubner.

Vázquez Laslop, M. E. (1985). Intención y *modus significandi* en la *Grammatica speculativa* de Thomas de Erfurt. *Estudios de Lingüistica aplicada*, (21/22), pp. 185-186.

Schaber OSB, J. (2004). Martin Heideggers Herkunft im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginennden 20. Jahrhundets. En A. Denker y H. Zaborowsky (Eds.), *Heidegger und der Anfänge seines Denkens,* Heidegger Jahrbuch, 1 (págs. 159-184). Karl Albert Verlag.

Zaborowsky, H. (2004). Herkunft aber bleibt stets Zukunt. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919 En A. Denker y H. Zaborowsky (Eda.), *Heidegger und der Anfänge seines Denkens,* Heidegger Jahrbuch, 1 (págs. 123-158). Karl Albert Verlag.

Los límites de la filosofía trascendental: Una crítica al argumento de la ancestralidad de Meillassoux

Carlos Alberto Macías Martín (UBA)

Resumen: En el presente trabajo sostendré que el "argumento de la ancestralidad", con el cual Quentin Meillassoux pretende mostrar que el correlacionismo es incompatible con los hallazgos de la ciencia contemporánea, no funciona para un correlacionismo que se mantenga bajo estrictos límites epistemológicos. Más específicamente, argumentaré que este autor no distingue con precisión el plano epistemológico y el metafísico al momento de caracterizar al correlacionista, lo cual debilita considerablemente el alcance de su crítica.

1. La ancestralidad

En el primer capítulo de *Después de la Finitud* Meillassoux define al correlacionismo como aquella posición que sostiene que "no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente" (Meillassoux, 2018, p.29). Esta tesis se fundamenta sobre el hecho de que no podemos investigar al mundo tal como es "en sí", ya que resulta imposible salir de nosotros mismos para corroborar si este se corresponde con el mundo tal como es "para nosotros". Dicho en términos ontológicos, el correlacionismo afirma que "ser es ser un correlato" (Meillassoux, 2018, p.53), ya que sin una instancia trascendental — llámese esta conciencia, Dasein, lenguaje, cuerpo o vida — no puede darse ningún fenómeno. Para Meillassoux esta postura ha caracterizado a la mayor parte de la filosofía post-kantiana, tanto analítica como continental, y uno de sus defectos es que resulta incompatible con los hallazgos de la ciencia contemporánea. Esto último se debe a que disciplinas como la cosmología o la geología construyen teorías acerca de eventos "ancestrales" que ocurrieron en un tiempo anterior a la emergencia de la correlación, y que por ende contradicen el postulado ontológico del correlacionismo. En efecto, los archi-fósiles — base material de los experimentos que nos hablan del tiempo ancestral — refieren a una realidad que, como tuvo lugar antes de que la instancia trascendental emergiera, no puede ser integrada bajo las condiciones trascendentales de la manifestación. Si retomamos la oposición entre el mundo "en sí" y el mundo "para nosotros",

podemos decir que para Meillassoux el correlacionista nunca podría aceptar el sentido *literal* de los enunciados ancestrales, ya que estos nos hablan de un mundo "en sí", es decir, de una realidad no coextensiva a la manifestación y por ende independiente de la existencia de cualquier operador trascendental. La literalidad de los enunciados ancestrales implica definir al archi-fósil como "la donación presente de un ser anterior a la donación", lo que para el correlacionista no puede ser más que una flagrante *autocontradicción* (Meillassoux, 2018, p.43). Esto implica un dilema insalvable, ya que como ha expresado Harold A. Wiltsche, frente al archi-fósil los correlacionistas tienen dos opciones: o bien sostienen "el correlacionismo al costo de declarar a grandes porciones de la ciencia moderna irracionales o sin-sentido" o bien "pueden aceptar los enunciados ancestrales al precio de poner en peligro la coherencia de su propia posición" (Wiltsche, 2016, p.3). Esto último se muestra con mayor claridad en una conferencia que Meillassoux dio en el 2008, donde expresó el dilema de la ancestralidad en términos temporales: desde una postura correlacionista no podríamos dar cuenta de "un tiempo al interior del cual la subjetividad o el ser-en-el-mundo surgen" (Meillassoux, 2014, p.13), ya que "si uno hace del tiempo, del espacio y del mundo visible los correlatos estrictos de esta subjetividad [...] nada puede preceder al sujeto [...] *en* el tiempo" (Meillassoux, 2014, p.13). En otras palabras, si el sujeto es la condición del tiempo no tiene sentido afirmar el evento ancestral, ya que este habla de un tiempo anterior al sujeto, y por ende, de un *tiempo anterior al tiempo*; la contradicción es evidente. Según Meillassoux, la estrategia correlacionista para lidiar con este problema es declarar *superficial* al significado literal del enunciado ancestral y fundamentarlo en un sentido trascendental *profundo* según el cual el archi-fósil no *es* anterior a la correlación, sino que se *dona como* anterior a ella (Meillassoux, 2018, p.43). En efecto, lejos de discutir el *contenido* del enunciado ancestral, el trascendentalista dirá que puede aceptarlo siempre y cuando se le agregue el siguiente codicilo: "el acontecimiento X se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre - *para el hombre*" (Meillassoux, 2018, p.42). Pero aunque adopte esta estrategia, Meillassoux afirma que frente a una pregunta como "¿la acreción de la tierra tuvo lugar?" un correlacionista se verá en apuros: por un lado, responderá que "en un sentido sí, puesto que los enunciados científicos que verifican semejantes acontecimientos son objetivos" (Meillassoux, 2018, p.46) — y aquí hay que tener en cuenta que, según Meillassoux, el correlacionismo concibe a la "objetividad" como verificación intersubjetiva entre sujetos trascendentales — pero por otro lado tendrá que decir que "no, porque el referente de tales enunciados no puede haber existido del modo en que está descripto, es decir, como no-correlacionado con una conciencia" (Meillassoux, 2018, p.46). Esto significa que para el correlacionista los enunciados ancestrales no pueden ser más que un "sin-sentido" (Meillassoux, 2018, p.46), ya que, si bien son verdaderos

gracias a su objetividad, resulta "imposible que el referente haya podido efectivamente existir como dicha verdad lo describe" (Meillassoux, 2018, p.46).

2. Correlacionismo epistemológico y correlacionismo metafísico

Esta última aseveración de Meillassoux, según la cual el correlacionista se ve obligado a negar la existencia del archi-fósil, nos da la clave para mostrar los límites de su argumento. Si pensamos el asunto con cuidado, veremos que la negación del referente del enunciado ancestral sólo resulta adecuada para representar la posición de un correlacionista *metafísico* — aquel que afirma que la existencia del mundo, o de sus condiciones de manifestación, dependen del sujeto — pero resulta inapropiada para caracterizar a un correlacionista *epistemológico*. En efecto, lo que caracteriza a este último es que se limita a hablar del mundo "para nosotros", y que por ende no realiza afirmaciones sobre la existencia o inexistencia de las entidades ancestrales. De hecho, expedirse taxativamente sobre la existencia de cualquier tipo de entidad sería inadecuado para nuestro filósofo, al menos si estas afirmaciones son interpretadas en un sentido metafísico. Si el correlacionista epistemológico hablase de existencia, tan solo lo haría en relación a lo que puede experimentar en el mundo "para nosotros".[1] Es importante aclarar que el correlacionista epistemológico no está diciendo que haya mostrado que lo "en sí" es por esencia incognoscible, ya que esto sería suscribir a una tesis sobre el mundo "en sí". Lo único que reconoce es que, incluso si nuestras teorías aprehendiesen el mundo "en sí", no podríamos saber que lo han logrado, porque no podríamos salir de nuestra perspectiva para corroborarlo. La incognoscibilidad del mundo "en sí" no depende de una característica esencial del mundo, ni tampoco de una deficiencia esencial de nuestra conciencia (al menos el correlacionista no necesita comprometerse con eso), sino del hecho de no poder tomar una perspectiva externa al acto de conocimiento mismo (que si se tomase, por otra parte, reiteraría el problema, porque requeriríamos una nueva perspectiva externa, y así al infinito) Teniendo esto en cuenta, resulta evidente que este filósofo nunca diría que "es *imposible* [cursivas añadidas] que el referente haya podido *efectivamente existir* [cursivas añadidas]" (Meillassoux, 2018, p.46), ya que esta sería una

[1] Podemos pensar en Husserl, quien pone entre paréntesis la existencia del mundo, y cuyo idealismo epistemológico permanece metafísicamente neutral, ya que se limita a "describir, explicar y aceptar las objetividades sólo como se presentan a la conciencia de ellas, y sólo en términos de la conciencia de ellas" (Holmes, 1975, p.98). Claro que aquí podría objetarse que, realizada la epoché, la idea de mundo "en sí" se transformaría en un producto de los actos de conciencia que el fenomenólogo se limita a describir, y que por ende sería también "para nosotros", o sería un absurdo. De esta manera, el dualismo que le permite al correlacionista devenir agnóstico colapsaría sobre sí mismo. Sin embargo, como señala Ingarden (1975, p.64), el hecho de que la idea de autonomía existencial (mundo "en sí") sea *correlativa* a la conciencia no implica que sea *solo* correlativa. De esta manera, la idea de mundo "en sí" conserva su *sentido,* aunque sea *descubierta* necesariamente a través de actos de conciencia.

afirmación metafísica. Esta confusión puede ser mostrada en los términos temporales de la conferencia del 2008: sólo si el correlacionista afirma que el sujeto es la condición para la *existencia* del tiempo resulta imposible que algo pueda "preceder al sujeto *en* el tiempo" (Meillassoux, 2018, p.3). Pero de nuevo, desde una perspectiva *epistemológica* no tiene sentido afirmar que el sujeto es el fundamento *óntico* del tiempo, ya que, si bien es verdad que la temporalidad es un rasgo del mundo "para nosotros", no podemos salir de él para corroborar cuáles son sus bases existenciales, y, por ende, no podemos negar la posibilidad de que el tiempo sea un rasgo objetivo de la realidad que no depende del sujeto para existir. En otras palabras, el correlacionista epistemológico no puede decantarse ni por el realismo ni por el idealismo en sentido metafísico, por lo cual debe asumir una posición *neutra* o *agnóstica* con respecto a este problema. El argumento de Meillassoux, entonces, sólo resultaría válido contra un tipo específico de correlacionista, el metafísico, pero de ninguna manera da por tierra con *toda* la filosofía trascendental. Si hubiese distinguido epistemología y metafísica, Meillassoux habría visto que, mientras que el idealista absoluto y el correlacionista metafísico efectivamente están obligados a negar al archi-fósil *tal como es descripto*(el primero porque considera que siempre está correlacionado con un testigo eterno, el segundo porque considera que es imposible que algo exista sin sujeto), el correlacionista epistemológico simplemente se limita a no comprometerse *metafísicamente* con él, pero sin negar la posibilidad de su existencia ni de su inteligibilidad *tal como la ciencia lo describe*[2]. El anti-realismo del correlacionista resulta de la indeterminación epistémica de las bases ónticas de aquello que se nos muestra en la experiencia, y *no de que la ancestralidad sea contradictoria o sin sentido*, como Meillassoux pretende. Aunque el mundo "en sí" permanezca indeterminado, el correlacionista puede pensar el sentido de un enunciado que refiere a un evento anterior a la emergencia de la conciencia *sin incurrir en paradojas o contradicciones*. Quizás no afirmará con certeza absoluta que el archi-fósil existió, pero ciertamente *no negará que este pueda existir tal como la ciencia lo describe*. Un mundo sin sujeto, que se donase *tal como lo hace para nosotros*, pero sin nadie allí para recibirlo es perfectamente concebible por una posición epistemológica que no descarte a priori ninguna posibilidad. Lo que

[2] El hecho de que el correlacionista epistemológico no descarte esta posibilidad sobre el "en sí" no debe leerse como una afirmación de que *efectivamente* es posible (lo cual violaría los límites epistemológicos de la postura tanto como decir que es imposible), sino simplemente como una indecisión o puesta entre paréntesis de toda afirmación sobre el mundo "en sí". En efecto, que el correlacionista epistemológico asuma este "posible de ignorancia", como lo llama Meillassoux, es una consecuencia directa de su postura epistemológica más general (solo tenemos acceso al mundo "para nosotros" y nunca al mundo "en sí"). Es relevante aclarar este punto, porque uno podría concebir una postura que no suscriba a esta posición epistemológica y que sin embargo considere que toda opción es posible (por ignorancia) por otros motivos. Por ejemplo, por el hecho de que considere que el trabajo de la ciencia aún no está terminado, pero que podrá ser resuelto eventualmente. Ya hemos visto que para el correlacionista epistemológico, aunque la ciencia quizás pueda tocar el "en sí", nunca podrá saber que lo ha tocado. Agradezco a Claudio Cormick por haberme hecho notar que asumir el "posible de ignorancia" es independiente de asumir la postura del correlacionista epistemológico que aquí estoy retratando.

no es *pensable* es un mundo que se donase *fuera de los límites de nuestro pensamiento*, pero este no es el caso del mundo ancestral, ya que tanto Meillassoux como los científicos *piensan* en él.

Habiendo presentado nuestro argumento, cabe destacar que, curiosamente, Meillassoux establece su propia distinción entre un correlacionismo epistemológico y un correlacionismo metafísico.[3] El problema es que el nivel de imprecisión con el que caracteriza a su contrincante no le permite establecer los matices que revelan el verdadero alcance de su crítica. En efecto, Meillassoux identifica "dos modalidades principales del pensamiento de la correlación" (Meillassoux, 2018, p.37): por un lado, un punto de vista "trascendental", por el otro, un punto de vista "especulativo". La diferencia es que mientras el primero sostiene la tesis según la cual "no aprehendemos sino correlaciones".[4] (Meillassoux, 2018, p.37), el segundo hace una hipóstasis de la correlación, por lo cual no es un "correlacionismo en sentido estricto, sino una metafísica que eterniza al Ego o al Espíritu para hacer de ellos la contraparte perenne de la donación del ente" (Meillassoux, 2018, p.38). A pesar de estas diferencias, Meillassoux afirma que todo sucede como si la frontera entre el idealismo trascendental y el especulativo se difuminara, ya que "frente al archi-fósil [...] todos los idealismos se revelan como idealismos extremos, incapaces de resolverse a admitir que esos *advenimientos de una materia sin hombre* de los que nos habla la ciencia pudieron producirse efectivamente tal como la ciencia habla de ellos" (Meillassoux, 2018, p.48). Si observamos más de cerca las definiciones, resulta evidente por qué puede sostener esto último: la tesis que le atribuye al filósofo especulativo, si bien es adecuada para describir a un idealismo absoluto como el de Hegel, no representa correctamente al correlacionista metafísico que declara, *sin eternizar la correlación*, que las condiciones de manifestación que hacen posible el mundo "para nosotros" dependen de la existencia del sujeto. Al no considerar esta última tesis en su caracterización del idealismo metafísico, termina adjudicándosela *subrepticiamente* a todo

---

3 Peter Hallward (2010), en una dirección similar a la de este trabajo, realiza una crítica al argumento de la ancestralidad que descansa sobre la distinción entre un correlacionismo epistemológico y un correlacionismo metafísico. Si bien no tengo nada que objetar a su argumentación, considero que resulta necesario, dado que Meillassoux mismo realiza esta distinción, determinar con claridad en qué consiste la tesis metafísica que Meillassoux le adjudica subrepticiamente a todo correlacionista y mostrar cómo se diferencia tanto del idealismo metafísico que Meillassoux sí identifica, como de los otros tipos de correlacionismo que toma en consideración. Este esfuerzo taxonómico se vuelve relevante sobre todo si tenemos en cuenta que Meillassoux cree haber mostrado que "frente al archi-fósil [...] todos los idealismos se revelan como idealismos extremos" (Meillassoux, 2018, p.48). En la conclusión a este trabajo también enfrentaré una posible réplica que Meillassoux podría esgrimir en contra de nuestra estrategia, lo cual también resulta clave para mostrar que el correlacionismo epistemológico sortea definitivamente el escollo del archi-fósil.

4 Nótese que el vocabulario de Meillassoux en esta caracterización es epistemológico, ya que habla de "aprehensión". Sin embargo, en un momento veremos cómo termina adjudicándole, subrepticiamente, tesis metafísicas a su contrincante.

correlacionista, incluido al epistemológico, por lo cual no resulta para nada sorpresivo que todo trascendentalismo termine disolviéndose en un "idealismo extremo".[5]

Para cerrar con esta sección, me gustaría señalar otro lugar de *Después de la Finitud* donde la confusión entre la epistemología y la metafísica se hace patente. Esto ocurre en la edición en inglés, cuando el autor responde a las críticas que su argumento de la ancestralidad ha recibido (Meillassoux, 2011, p.18). Una de ellas sostiene que la reflexión sobre el archi-fósil, lejos de ser novedosa, es un simple refrito de una objeción clásica en contra de las posturas trascendentales. Según este objetor, la distancia temporal que nos separa de lo ancestral es tan solo un caso más de la naturaleza *lacunaria* de la experiencia, es decir, del hecho de que los fenómenos nunca son captados totalmente por la conciencia. Podemos pensar en el caso de objetos ubicados en lugares muy lejanos del universo, o el de procesos que acaecen en el interior de nuestro organismo. Estos ejemplos han sido presentados innumerables veces para desafiar a la filosofía trascendental, porque como no pueden ser percibidos por el sujeto — quien supuestamente es la condición de posibilidad de su aparecer — implicarían un límite explicativo para estas teorías. Pero el correlacionista podría responder a estos casos, archi-fósil incluido, con relativa facilidad: a través de un mero contrafáctico podría argumentar que *si hubiera habido un observador* en el caso que se presenta como problemático, este habría percibido el fenómeno desplegándose en conformidad con las condiciones de manifestación que su calidad de sujeto trascendental garantiza. Meillassoux ataca esta solución: el correlacionista, argumenta, está confundiendo una laguna *en* la manifestación con una laguna *de* la manifestación (Meillassoux, 2011, p.21). Efectivamente, el contrafáctico solo puede ser realizado en el caso de eventos que fueron *contemporáneos* a la existencia de la correlación (laguna *en* la manifestación), pero la

[5] Cabe aclarar que en esta presentación nos hemos limitado al primer capítulo del libro de Meillassoux, que es donde desarrolla el argumento de la ancestralidad. En el segundo capítulo el autor presenta una variante de correlacionismo que denomina "correlacionismo fuerte". Mientras que un "correlacionista débil" (Kant) declara que la cosa en sí existe y que no es contradictoria — ya que de otra manera sería imposible — el "correlacionista fuerte" considera que lo impensable (la contradicción) no es imposible, porque no podemos salir de nosotros mismos para asegurar que lo impensable por nosotros sea imposible en sí. En términos muy similares a los que hemos utilizado para describir al correlacionista epistemológico, Meillassoux define al correlacionismo fuerte como una postura que se mantiene agnóstica con respecto al mundo "en sí", ya que declara que "todas las hipótesis en cuanto al en-sí siguen siendo igualmente lícitas" (Meillassoux, 1018, p.71). Ahora bien, el hecho de "no poder salir de nosotros mismos", también implica para Meillassoux que es "imposible extraer de lo real el hecho de que se da siempre-ya a un ente" (Meillassoux, 1018, p.66). Si esta tesis se leyera epistemológicamente, simplemente indicaría que no podemos pensar algo *sin pensarlo*, pero para Meillassoux significa que "no se puede pensar un mundo sin un ente susceptible de recibir esa donación" (Meillassoux, 1018, p.66). Como ya hemos señalado, esto es erróneo, porque un mundo que se donase *tal como lo hace para nosotros*, pero *sin nadie allí para recibirlo* es perfectamente concebible por una posición epistemológica que no descarte a priori ninguna posibilidad. Como queda claro, Meillassoux no parece terminar de distinguir al correlacionista epistemológico del idealista metafísico que *sin eternizar la correlación* la declara *necesaria* para la donación del mundo. Si hubiese hecho esta distinción no podría haber dicho que frente al archi-fósil "todos los correlacionismos se revelan como idealismos extremos" (Meillassoux, 1018, p.48).

ancestralidad implica un momento anterior a la existencia del sujeto (laguna *de* la manifestación) y por ende una temporalidad no reductible al tiempo de la correlación. Ahora bien, como señala Ray Brassier (2007), esta distinción entre dos "lagunas" — que establece una escisión fundamental entre el tiempo ancestral y el tiempo antropológico — esconde tras de sí una concesión al correlacionismo que compromete la eficacia del propio proyecto realista de Meillassoux. En efecto, si la correlación puede dar cuenta sin problemas de todo lo que es contemporáneo a ella, como Meillassoux reconoce, y si solo lo ancestral presenta un escollo, entonces significa que

> la emergencia de la conciencia marca una suerte de ruptura ontológica fundamental, destrozando la autonomía y la consistencia de la realidad, de modo que, *una vez que la conciencia ha emergido en escena, ya nada puede proseguir con su existencia independiente* [cursivas añadidas]. (Brassier, 2007, p.60)

El análisis de Brassier confirma nuestra crítica: Meillassoux caracteriza al correlacionista como un *metafísico* que afirma que la realidad depende del sujeto para existir, ya que de otra manera no se entendería por qué dice que el contrafáctico funciona en la temporalidad contemporánea a la correlación y no en la realidad ancestral.

Conclusión

La clave de mi argumentación en contra de Meillassoux consistió en distinguir con precisión entre una posición correlacionista epistemológica y otra metafísica. He sostenido que mantener una posición agnóstica con respecto al mundo tal como es "en-sí" resulta perfectamente compatible con la posibilidad de inteligir los enunciados ancestrales de la ciencia. El hecho de que el correlacionista solo pueda pensar lo ancestral desde su pensamiento no lo obliga a considerarlo un sin-sentido y mucho menos a afirmar, como pretende Meillassoux, que "el referente de tales enunciados *no puede haber existido* del modo en que está descripto, es decir, como no-correlacionado con una conciencia" (Meillassoux, 2018, p.46). En efecto, no solo que el correlacionista epistemológico no debería expedirse sobre la existencia o no existencia de lo ancestral, sino que el agnosticismo sobre el "en sí" es perfectamente compatible con la *posibilidad* de que los objetos ancestrales hayan existido *tal como la ciencia los describe*, es decir, con el hecho de que haya existido un mundo sin sujeto que se donase *tal como lo hace para nosotros*, pero sin nadie allí para recibirlo. Como hemos señalado más arriba, lo que sería impensable, aunque ciertamente no imposible a priori, es un mundo que estuviera *fuera de los límites de nuestro pensamiento*. Pero este no es el caso del mundo ancestral, ya que tanto Meillassoux como los

científicos *piensan* en él. El archi-fósil presenta un "sin-sentido" solamente para quien interpreta el *dictum* "ser es ser un correlato" fuera de un contexto epistemológico, es decir, para quien concibe al sujeto como la base *existencial* del mundo "para nosotros" o de sus condiciones de manifestación. Cuando se habla de "ser" bajo estrictos límites epistemológicos no se habla de la existencia o inexistencia *efectiva* de las cosas, sino que simplemente se deja constancia de lo que se manifiesta bajo los límites en los que se manifiesta. El mundo "para nosotros" puede ser descripto y estudiado al mismo tiempo que la pregunta por la existencia de lo que allí se muestra permanece sin respuesta.

Ahora bien, en este punto podría surgir un reparo. Meillassoux podría objetar que, aun cuando hayamos mostrado que el discurso sobre la ancestralidad no resulta un sin-sentido para el correlacionista epistemológico, este continúa emparentado con el idealismo "radical" en el hecho de que no puede *afirmar* la existencia de los referentes de dicho discurso. En otras palabras, Meillassoux podría argumentar que, si bien la distinción entre epistemología y metafísica hace posible la *idea* de los eventos ancestrales, no vuelve a la postura del correlacionista *compatible* con la ciencia contemporánea, ya que para eso se necesitaría el compromiso metafísico con las *entidades* por ella supuestas. Si bien este no es el lugar para analizar *in extenso* las posibles posiciones que el correlacionista epistemológico podría adoptar en materia de filosofía de la ciencia, me gustaría realizar aquí algunos señalamientos. No veo por qué la *compatibilidad* entre la filosofía y la ciencia tenga que depender de que la primera haga propios los compromisos metafísicos de la segunda. Podríamos asumir que la imagen científica de la realidad es la más deseable, racional o sensata sin necesidad de interpretar sus enunciados de manera realista. Por ejemplo, Harald A. Wiltsche (2016) ha señalado, para el caso particular de la fenomenología, que la aceptación de una teoría científica no implica la creencia en su verdad, sino que tan solo necesita la aceptación de su adecuación empírica. Según el autor, esto implica sostener una postura anti-realista moderada que no necesariamente lleva al instrumentalismo, ya que la verdad sigue siendo relevante para la empresa científica en los casos en que esta es asequible. Con esto no pretendo sostener que la posición de Wiltsche sea la más adecuada para el correlacionismo epistemológico, sino que simplemente quiero señalar que el realismo científico no es necesariamente la única opción *compatible* con la ciencia, como Meillassoux parece suponer. Sea como fuere, considero que toda postura filosófica que pretenda dicha compatibilidad tiene que poder considerar que los enunciados científicos tienen sentido, es decir, que no generan contradicciones o paradojas. En este trabajo creo haber mostrado que la filosofía trascendental, definida epistemológicamente, cumple con ese requisito.

Referencias biblográficas

Brassier, R. (2007). *Nihil Unbound*. Palgrave Macmillan.

Hallward, P. (2010) "Anything is Possible: A reading of Quentin Meillassoux's After Finitude". En L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman (Ed.s), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Re.press.

Holmes, R. (1975). Is Trascendental Phenomenology Commited to Idealism?. *The monist 59* (1), 98-114.

Ingarden, R. (1975). *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. Martinus Nijhoff.

Meillassoux, Q. (2011). *After Finitude*. Continuum.

Meillassoux, Q. (2014). *Time Without Becoming*. Mimesis International.

Meillassoux, Q. (2018). *Después de la Finitud*. Caja negra.

Wiltsche, H. (2016). Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux Argument from Ancestrality. *European Journal of Philosophy,* 25 (3), 808-832. https://doi.org/10.1111/ejop.12159

La universalidad de la comprensión para la experiencia histórico-temporal del *Dasein* como influencia en el giro hermenéutico de la filosofía angloamericana de las ciencias humanas

Hernán Manzi Leites (UBA)

Resumen: En Más allá del objetivismo y del relativismo (1983), Richard Bernstein sostiene que en los años '70 se produce un reverdecer de la hermenéutica que se trasluce en obras filosóficas y de ciencia social de gran valor contemporáneo. Según Bernstein, la apropiación de temas hermenéuticos por la filosofía angloamericana se da, junto con otros hitos del pensamiento, en relación con los aportes de Gadamer. Verdad y método retoma la visión de Heidegger de la estructura ontológico-existenciaria del comprender del Dasein que se abre a la práctica científica. Para Bernstein, el punto clave es la universalidad de la experiencia hermenéutica en la existencia fáctica del Dasein, lo que Gadamer llama la "pre-estructura de la comprensión", descrita en Ser y Tiempo. Surge en el ámbito angloamericano, una interpretación no relativista del "círculo hermenéutico", porque la práctica del conocer es una re-conocer del ser-en-el-mundo en tanto que es histórico. Bernstein muestra los fundamentos filosóficos de este "giro hermenéutico" en las ciencias sociales desde la perspectiva de una historia de las ideas. Heidegger caracteriza al Dasein como aperturidad y evidencia el enraizamiento de éste en su unidad extático-temporal. En el comprender del Dasein, se admiten modos cotidianamente impropios bajo la forma de la presentación, y en la praxis referida al "útil". De manera igualmente originaria, el carácter de arrojado del Dasein abre posibilidades ya sidas del sí mismo y de la comunidad que enseñan el anclaje histórico-temporal de aquél. La posibilidad de la ciencia es una praxis originaria del conocimiento, tal como lo es el comprender en la ocupación cotidiana. La particularidad de la investigación científica es la tematización del ente por medio de una sustracción del objeto de los límites del mundo que lo acoge. La "universalización" del comprender, así "ontologizado", denota el enraizamiento histórico del ser-en-el-mundo que se da a la ciencia. La valorización en la filosofía angloamericana de la perspectiva hermenéutica, es resultado de esta visión ontológico-existencial desde un sentido que Bernstein entiende como avanzar por sobre el relativismo y el objetivismo. La asunción de un existencial comprender "antepredicativo" (Ser y Tiempo, p. 374), justifica el avance de la hermenéutica en el ámbito angloamericano. La circularidad de la experiencia hermenéutica y la fusión horizóntica desde la aperturidad histórico-temporal del Dasein se demuestran centrales para este conocer temático. En este trabajo expondremos cómo la "universalización" de la estructura existenciaria de la comprensión pudo constituirse en un legítimo valor para la ciencia social, antes que en un dilema epistemológico. Por otra parte, desde un punto de vista histórico, echaremos luz sobre los motivos de esta tardía llegada de la hermenéutica a la filosofía angloamericana en los años '70, con especial énfasis en Verdad y método, en relación con la visión de época que brinda Richard Bernstein.

1. La Recepción de la tradición hermenéutica en la filosofía angloamericana y la centralidad del existenciario de la "comprensión" heideggeriano en el debate sobre la ciencia

Con la publicación del libro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) Richard Rorty discute la idea filosófica que separa la epistemología de la hermenéutica bajo la consideración de que la primera es la encargada de los aspectos cognitivos "conmensurables" de la realidad, mientras que la segunda se encargaría del resto de los entes del mundo que no caen dentro de -en términos de Kuhn- la "normalidad" científica medible, sino de lo "más viscoso y dudoso" (292).

Por otra parte, explica el autor, esta división no es la misma que separaba las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu, sino que remite más bien, a cierta previsibilidad provista por prácticas ya establecidas en torno a determinadas áreas de estudio y acción. La propuesta de Rorty en esa obra es, pues, tanto una inclusión de las formas de conocimiento hermenéuticas, como una problematización del valor de la epistemología como método privilegiado de conocimiento de lo real. Para Rorty, las fronteras entre una y otra manera de conocer se hallan en las diferentes formas de encarar el pensamiento de la realidad, de un mismo valor intrínseco. Siguiendo esta línea, Richard Bernstein explica las razones por las que en los años '70 se produce un reverdecer de la hermenéutica, reflejado en obras filosóficas y de ciencia social de gran valor contemporáneo. En *Más allá del objetivismo y del relativismo*, Bernstein (2011), explica que la apropiación de temas hermenéuticos por la filosofía angloamericana se da, junto con otros hitos del pensamiento, en relación con los aportes de Hans-Georg Gadamer, cuyas meditaciones habían sido rescatadas también por Rorty en el marco de una crítica a la ciencia y a la tradición humanista (1989, p. 328). *Verdad y método* retoma la visión de Heidegger de la estructura ontológico-existenciaria del comprender del *Dasein* que se abre a la práctica científica. Para Bernstein, el punto clave en estos pensamientos concierne a la universalidad de la experiencia hermenéutica en la existencia fáctica del *Dasein*, lo que Gadamer llama la "pre-estructura de la comprensión", descrita en *Ser y Tiempo* (Gadamer, 2012, p. 331). Surge en el ámbito angloamericano, una interpretación no relativista del "círculo hermenéutico", porque la práctica del conocer es una re-conocer del *ser-en-el-mundo* en tanto que es histórico. Bernstein muestra los fundamentos filosóficos de este "giro hermenéutico" en las ciencias sociales desde la perspectiva de una historia de las ideas para la cual *Verdad y Método* resulta un trabajo comprensivo. Gadamer percibe la hermenéutica existencial de Heidegger como superadora tanto del historicismo de Dilthey como de la fenomenología trascendental husserliana. Las particularidades de esta comprensión y su aplicación al ámbito científico de la interpretación, son extraídas del §69 de *Ser y Tiempo.* En estas líneas se destaca a la comprensión en el sentido de la aperturidad del *Dasein* y de sus posibilidades existenciales mismas. No se trata de un interés pragmático en particular, sino de un modo de ser originario que es ya proyectarse y, por ende, de una estructura ontológica. Difiere entonces, de una hermenéutica metódica, al modo de una técnica de aplicación. Por otra parte, el alejamiento heideggeriano del concepto de vivencia, al menos en tanto que se produce un desplazamiento de la valorización del contenido intuitivo por sobre el sentido temporal-existencial en el hacerse histórico del *Dasein*, produce un quiebre con la hermenéutica de Dilthey, de modo superador respecto de las "aporías del historicismo" (Gadamer, 2012, p. 325). Con un enfoque similar, el proyectarse del *Dasein* como un comprender resulta, para Gadamer, superador de la egología trascendental husserliana. El autor de *Verdad y*

método entiende, no obstante, que son los contenidos modernos de Husserl aquellos que Heidegger revoca, para lograr una vuelta a los aspectos relativos a la historicidad de la vida humana, presentes en Dilthey. Esta posición gadameriana puede entenderse, por un lado, en cuanto que Gadamer debe abrazar la idea de horizonte husserliana, ya que ésta constituye un eje clave de la hermenéutica entendida como "conversación" o "juego", que él mismo avala. Esta última propuesta contiene, a la par, una referencia al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, que permite una alianza entre la tradición del giro lingüístico y la fenomenología hermenéutica, que introduce el concepto de fusión horizóntica a través de E. Husserl. El objetivo de este trabajo es señalar la manera en la que la filosofía anglosajona logra incorporar estos elementos de la tradición hermenéutica y ampliar, así, el sentido del conocimiento que funda los parámetros de la ciencia objetiva y las derivas naturalistas de esta empresa cartesiana como acceso privilegiado a saberes epistémicos. Se trata de una corriente de pensamiento hermenéutica que se remonta a Vico y su concepto de "sentido común" (cf. Grassi, p. 38), y en esta ocasión, concentra su interés en aquellos autores que más influyeron en Heidegger, a saber, Dilthey y Husserl. Esta posición es deudora del modo en el que Gadamer resume esa tradición de filósofos en torno al tema de los horizontes de mundo como una vuelta a los sentidos ya dados que son condición de posibilidad de todo saber. Este parecer revela una posición sumamente productiva -y sin duda más caritativa para las disciplinas humanísticas- para la ciencia en su conjunto.

La universalización del conocimiento adoptada por esta tradición angloamericana se encuentra plasmada en el concepto de "trascendencia" del *Dasein*, que implica que este ente se encuentra ya abierto y en este sentido "pre-comprende" lo ente según la circunstancia, aunque no se trata de un proceso intelectual, sino existencial del comprender por parte del ente que somos. Esta idea refiere tanto al subsuelo histórico de todo conocer (como consecuencia del estado de pro-yecto del *Dasein*) y a un fondo común de acceso a la verdad sobre el cual los distintos ámbitos del ser y del conocer resultan modulaciones o específicas tematizaciones. Sobre este punto, años más tarde, se hará eco el Husserl de *Ideas II,* al reconocer un aspecto de donación de sentido por encima de lo predado en la percepción, que anima "todas las cosas de la vida corriente, al interior de la esfera de la cultura" (Husserl, 2014, p. 285), en consonancia con el planteo heideggeriano, y comparando la comprensión espiritual de las obras de arte con la de objetos cotidianos, como una cuchara. Aquí vemos también cómo la trascendencia es un fenómeno unitario frente a las distintas tomas de actitud o tematizaciones, lo cual implica un cambio de posicionamiento respecto de su posición en 1911, que apuntaban contra Dilthey. "El fáctico estar ocupado en medio de los entes a la mano, la tematización de lo que está-ahí y el descubrimiento de este ente, *presuponen ya un mundo*, esto es, sólo son posibles como modos del

estar-en-el-mundo" (Heidegger, pp. 379-380). Heidegger caracteriza al *Dasein* como aperturidad y evidencia el enraizamiento de éste en su unidad extático-temporal. En el comprender del *Dasein*, se admiten modos cotidianamente impropios bajo la forma de la *presentación*, y en la *praxis* referida al "útil". De manera igualmente originaria, el carácter de arrojado del *Dasein* abre posibilidades ya sidas del sí mismo y de la comunidad que enseñan el anclaje histórico-temporal de aquél. La posibilidad de la ciencia es una praxis originaria del conocimiento, tal como lo es el comprender en la ocupación cotidiana. La particularidad de la investigación científica es la tematización del ente por medio de una sustracción del objeto de los límites del mundo que lo acoge. La "universalización" del comprender, así "ontologizado", denota el enraizamiento histórico del *ser-en-el-mundo* que se da a la ciencia. La valorización en la filosofía angloamericana de la perspectiva hermenéutica, es resultado de esta visión ontológico-existencial desde un sentido que Bernstein entiende como avanzar por sobre el relativismo y el objetivismo. La asunción de un existencial comprender "antepredicativo" (*Ser y Tiempo*, p. 374), justifica el avance de la hermenéutica en el ámbito angloamericano. La circularidad de la experiencia hermenéutica y la fusión horizóntica desde la aperturidad histórico-temporal del *Dasein* se demuestran centrales para este conocer temático.

En la línea de la revisión histórica que Bernstein retoma a través de Gadamer, se encuentra Wilhelm Dilthey como un personaje central. El §77 de *Ser y Tiempo* recupera a Ditlhey y muestra cómo el *Dasein* es correlativo a lo que para este filósofo es la vida, que debe ser comprendida "en sus conexiones históricas evolutivas y de interacción con el mundo como la manera de *ser* del hombre, como posible *objeto* de las ciencias del espíritu y -*a la vez*- como *raíz* de estas mismas ciencias" (Heidegger, p. 410). Además, añade Heidegger que la hermenéutica es el esclarecimiento de este comprender y no una metodología aplicada a la ciencia histórica. La reflexión filosófica sobre la historia de la ciencia y su *praxis* conducía hasta ese momento a aquello que Dilthey percibió como una "anárquica" diversidad de sistemas enfrentados y, como corolario de ellos, a posiciones escépticas. La "conciencia histórica" -es decir, Dilthey hipostasiando la tarea del filósofo en un gesto hegeliano- detecta la respuesta "naturalista" a esta cuestión, que se da en el siglo XVI. Ella expresa el anhelo de hallar formas fundamentales que estén contenidas en todas las diversidades históricas bajo un método de tipo comparativo (Dilthey, 1994, p. 37). Se descubre, así, una multiplicidad de sistemas que pretenden cada uno de ellos poseer validez universal. En su psicología, Dilthey combinó la intuición y los contenidos mentales con la historicidad del sujeto para dar lugar al concepto de nexo psíquico o nexo vital, y en eso se funda su proyecto (nunca realizado) de crear una crítica de la razón histórica (Dilthey, 1949, xvii). La relevancia de este concepto teórico es su capacidad de conectar la experiencia de lo percibido y lo

vivido en un sentido amplio a través de un nexo que tiende de antemano a valores y a fines propios del ser humano, su sociedad y su cultura (concepciones de mundo). Desde allí, es posible la reconstrucción del mundo histórico y social por medio de manifestaciones de grado superior. Dilthey se propuso, entonces, establecer los elementos teóricos de carácter científico que vinculan a la psicología con la fundamentación de las ciencias de la comprensión y la hermenéutica del mundo humano.

Por otro lado, es importante señalar que Wilhelm Dilthey ha sido transmitido a los lectores contemporáneos principalmente a través de la lectura de su obra realizada por la escuela fenomenológico-hermenéutica. De especial relevancia fue su relación con Edmund Husserl. El autor de las *Investigaciones lógicas* criticó la posibilidad de conciliar las visiones de mundo con la idea de una ciencia apodíctica. Esto es lo que el fenomenólogo expuso en *La filosofía como ciencia estricta*, ensayo que también apunta contra el "psicologismo" de Dilthey, denominación que para comentaristas actuales como Eric Nelson resulta cuestionable (Nelson, p. 31). Anteriormente mencionamos ya cómo Husserl revisa esta postura en *Ideas II* y afirma retomar la tarea de Dilthey (Husserl, 2014, p. 217). La mirada husserliana, como contemporánea a Wilhelm Dilthey, ha sido clave en lo que respecta a su aporte a la obra diltheyana, tal como destaca el propio Dilthey en *El mundo histórico* (1977, p. 17) en referencia a las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Además, el §77 de *Ser y Tiempo* muestra cierta condescendencia con esta interpretación psicologista, aunque Heidegger sostiene que bajo esta afirmación "correcta" hay elementos reveladores de una mayor profundidad ontológica. El debate de Husserl con Dilthey se encuentra plasmado en *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910-11), y en el intercambio epistolar (2014) que mantuvieron poco tiempo antes del deceso de Dilthey. Los argumentos expresados en el famoso ensayo de Husserl aluden a una superación de la filosofía de Dilthey, con especial énfasis en su *Teoría de las concepciones de mundo*, por parte de la fenomenología. La influencia de Husserl y sus pretensiones de cientificidad opacaron, por el éxito de su filosofía, los argumentos de Dilthey, cuyos resultados aparecieron como "relativistas".

2. Discusiones sobre el relativismo en ciencias humanas en el seno de la tradición fenomenológico-hermenéutica

En otra contribución de *Verdad y Método*, Hans-Georg Gadamer expone la obra de Dilthey tanto desde una historia de las ideas como desde una visión sistemática. En el octavo capítulo de ese libro, Gadamer retoma el concepto diltheyano de *nexo psíquico adquirido* para explicar la fundamentación de la comprensión de los objetos de estudio de las ciencias del espíritu. El

principio explicativo del *nexo psíquico* es la vida y es éste también el poder de conexión de las vivencias entre sí, de manera que éstas se unifican en conceptos más complejos de sentidos superiores. Pero Gadamer encuentra insuficiente el desarrollo especulativo del concepto de vida en Dilthey. Introduce, entonces, el concepto husserliano de *horizonte* como propuesta superadora. La pregunta para el autor de *Verdad y Método* es cómo la productividad de la vida de la conciencia puede explicarse según Husserl aludiendo a la conciencia pura, y aun así, dejar abierto el concepto de "horizonte" como aquella fuente cambiante de sentido. Es así como Husserl había pretendido superar el psicologismo a la vez que incluía la historicidad de los seres humanos. Hay una distinción entre "vida" y "conciencia", pero Husserl apunta solo a los resultados de la conciencia y no reconoce a ésta como "comportamiento vital". Esta crítica de Gadamer explica la necesidad de retrotraer la rendición de los contenidos de conciencia a la vitalidad de la que emanan, como en un todo que es distinguible, sólo de manera preliminar. Gadamer cree que el conde de Yorck expuso una "correspondencia estructural de vida y autoconciencia" (Gadamer, p. 316), de raíz hegeliana. Es una distinción que es a la vez no distinción, en la que lo extraño se hace propio. Los fundamentos de esta posición, recuperada por el conde, se encuentran, al parecer de Gadamer, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Ésta ha sido la estrategia de Gadamer para darle respuesta a las deficiencias en la articulación y en la definición del concepto de vida en Husserl y en Dilthey. Es menester aclarar que, a pesar de la oposición que marca Gadamer y las discusiones efectivas entre ambos, existen vínculos estrechos entre estos dos filósofos, que se reflejan en diversas cartas. Por ejemplo, de Husserl a Dietrich Mahnke, a Georg Misch y al propio Dilthey, con quien logra llegar a un acuerdo referido a las metas que les son comunes (Husserl, 2014, pp.147-159). Por otra parte, se debe hacer notar que Gadamer retoma elementos de Dilthey cuando afirma que "el mundo no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece" (Gadamer, 2012, p. 536), en una similitud con la *Teoría de las concepciones de mundo*, que hubiera sido objeto de las críticas de Husserl en la línea de un relativismo opuesto a los principios de la una ciencia estricta. El argumento gadameriano tiene como base la idea de la "lingüisticidad del mundo", que entraña el hecho de que la experiencia del mundo se da lingüísticamente. Esta tesis implica, por un lado, que el lenguaje tiene su propia objetividad para con el mundo, aunque esto no signifique que el lenguaje vuelva al mundo su objeto. Gadamer afirma en *Verdad y método* que "la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente" (p. 539). Esta idea tiene un fuerte asidero existencialista de raigambre heideggeriana: el *Dasein* se encuentra arrojado en un mundo y es-en-el-mundo histórico de modo tal que su historicidad opera a la manera de una pre-comprensión para la *praxis* de su existencia y su conocer, porque el ser-en-el-mundo está ya abierto y es trascendencia. El énfasis en la lingüisticidad del hombre -aunque no

ausente en Heidegger- es el punto distintivo de Gadamer: si hay una precomprensión del mundo y si el mundo como tal es mundo, se debe a la experiencia del lenguaje, que da lugar al entendimiento y al fundamental elemento de la "conversación", en términos hermenéuticos. Ahora bien, es importante destacar que para Gadamer no hay perspectivismo en el hecho de que la experiencia del mundo sea una experiencia lingüística. Para refutar acusaciones relativistas Gadamer vuelve a conceptos de corte diltheyano y menciona la posibilidad de "relaciones vitales", en lugar de relaciones de no contradicción entre juicios. Las relaciones vitales, a su manera, no caerían bajo principios como el de "no contradicción" en un sentido lógico. Si bien hay argumentos que precisan por qué acaso la ciencia moderna y, con ella, especialmente la física se ha constituido en un modelo de representación del mundo, la condición existencial del ser humano, su situacionalidad "horizóntica" remite a horizontes de vida, al decir de Heidegger, "antepredicativos" y existenciales en un sentido de encontrarnos "arrojados" al mundo histórico. Debido a este fondo insondable de nexos vitales (aunque sea para trascender hacia el mundo que nos es cercano) y en razón de la "condición del arrojado", que se expresa en condicionamientos vitales, Gadamer recurre a la metáfora del viajero para eludir acusaciones de perspectivismo, en especial en referencia a la comprensión y al diálogo entre mundos extraños. La metáfora es la del viajero que cuando vuelve de visitar una sociedad extraña, no olvida o abandona el mundo propio. Nos dice Gadamer: "Como viajeros, siempre volvemos a casa con nuevas experiencias. Y si somos emigrantes, que no han de volver jamás, tampoco podremos nunca olvidar del todo" (2012, p. 539). Esta idea de conversación llevada al plano del conocimiento de lo ajeno es también apoyada por Rorty bajo una crítica al fundacionalismo, en apoyo de la posición hermenéutica (1989, p. 291).

Acerca del relativismo en la hermenéutica de Dilthey y su legado filosófico podemos mencionar los estudios contemporáneos de Eric Nelson, quien ha trabajado en una interpretación alternativa a la de los comentaristas filosóficos que consideran la obra de Dilthey como "psicologista". Esta última caracterización, que Nelson no comparte, condiciona negativamente a la filosofía diltheyana con el mote de "relativista". Desde esta perspectiva crítica de Nelson (2010), el nexo vital y su anclaje histórico-social serían elementos disruptivos respecto de los objetivos de una ciencia universalmente válida. Sin embargo, la vida no se da como conectada completamente, así como la historia humana tampoco provee una conexión cerrada de sus relaciones. Con otras palabras, el abordaje naturalista no puede intentar captar la universalidad de un objeto o hecho que de por sí no es completo. Por otra parte, las ciencias naturales no son correctamente comprendidas sino desde la interrelación entre la disciplina, la práctica científica del investigador y la comunidad y el mundo históricamente situado que las

desarrolla. Esto implica que la ciencia natural y quien la investiga también son existentes en un mundo histórico vitalmente conectado, y "en condición de arrojado". La interpretación husserliana del psicologismo de Dilthey considera que éste buscaba fundamentar los resultados de la práctica científica en base a la validez de la relación entre contenidos intuitivos y estructuras psíquicas, a la manera de una introspección psicológica que parte desde la intuición. La posición de Husserl resulta injusta con Dilthey, puesto que el intento diltheyano es el de separarse de un mero correlacionismo, para ubicar las reflexiones acerca del mundo histórico desde la amplitud de la vida y un ordenamiento de valores y fines vitales por parte del sujeto que comprende en relación con su comunidad. Esta filosofía fomenta la conexión entre la experiencia, la historia y el lenguaje y los contenidos de la conciencia. Según Nelson (2010) la idea correlacionista entre estados mentales y validez de las proposiciones científicas es "incompatible con la psicología interpretativa" (p. 31), hasta el punto en el que ha de pensarse la psicología de Dilthey como un híbrido entre explicación y comprensión. Otras ideas actuales, consideran que Dilthey persiguió el objetivo de eludir las derivas relativistas y solipsistas de su posición hermenéutica -que abarcan su pensamiento desde *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* hasta *El mundo histórico*- sin poder obtener los resultados que esperaba con su particular empresa filosófica, que se construye desde el diálogo del historicismo con un positivismo cientificista de herencia comteana. Frederick Beiser (2011) recoge escritos diltheyanos de 1903 en los que Dilthey admite no haber encontrado una respuesta a la difícil problemática relativista de la *praxis* de las ciencias humanas, y deja esta faena para las generaciones futuras (p. 363). Nelson toma la posta de una discusión que durante décadas fue aplazada en el ámbito de la epistemología angloamericana para concluir que Dilthey no postula un relativismo indiferente: es la misma esencia de la vida entendida como conflicto (*widerstreit)* y entendimiento mutuo de diversas perspectivas la que rechaza la posibilidad misma de un relativismo, ya que esta lucha o diálogo permanece en razón de la historicidad de la vida humana. De la misma manera, la psicología interpretativa de Dilthey se remonta más allá de la mera identidad del sujeto y sus estados mentales, porque son la vida y la historia mismas las que se resisten a ser enmarcadas bajo la idea de una ciencia unificada estática. Así es como el concepto de "generación" cobra un sentido dinámico que admite lo nuevo y lo distinto, mientras que por su parte la idea de una ciencia única y universal no es dinámica. Así, incurren el positivismo lógico y el naturalismo en aporías relativistas, cada vez que el científico se ve enfrentado a horizontes de comprensión diferentes.

Es posible que la ciencia tenga una tendencia dominante, pero no debe constituirse esencialmente como una única visión, sino que tiene asidero en la "facticidad" de la vida y en su historicidad. La facticidad remite a un carácter no-fundado o, también, en constante formación,

de la existencia. Al señalar la multiplicidad de las texturas históricas y las complejidades de la vida, que se dan en una interrelación e incluso a la manera de una lucha, la perspectiva provista por la línea filosófica de Eric Nelson, propicia una lectura de la obra de Dilthey de un gran valor epistémico en el escenario filosófico de la actualidad. En relación con la recuperación del legado de Gadamer, la caracterización de Nelson sobre Dilthey, coincide con aquel "prejuicio anticipador" que genera más conocimiento a raíz de la confrontación. Esta idea, ligada también al fundamental concepto de "presión" y "resistencia" en Dilthey, marca una línea de recuperación de los elementos hermenéuticos de la filosofía llevados al plano de la corriente cientificista de tradición analítica.

Un importante concepto, derivado de la "comprensión", es el de "prejuicio", estudiado críticamente por Gadamer y recuperado por Bernstein. En primer lugar, el término "prejuicio" quiere mentar algo similar al significado del término en el lenguaje cotidiano. En referencia a la ciencia, la aplicación de este concepto en esta línea de pensadores se lanza contra la idea de una ciencia "objetiva", porque siempre hay un bagaje de información transmitido a toda disciplina temática, en la elección del tema, en el lenguaje, en los ideales que se avalan a través de esa actividad. La Ilustración atacaba a los prejuicios arrojando sus lanzas contra la Autoridad y la Tradición, algo que Gadamer recupera como un horizonte tan posible como necesario a través del concepto de "reconocimiento" (*Annerkenung*). La autoridad no es sujeción a la voluntad de otro, sino también una asunción del fondo de sentido, a un juicio precedente. Esto es, para Gadamer, conocimiento real. Pero también hay un segundo sentido de prejuicio, ligado a éste, que es el de prejuicio "propiciador" (Bernstein, p. 205), opuesto al prejuicio "ciego". El prejuicio propiciador nos compele a una confrontación con lo otro, lo distinto, el pensamiento ajeno y es, así, generador de más conocimiento. En términos de Gadamer, es un prejuicio "justificado" o "legítimo" (Gadamer, 2012, p. 337). Esta línea de pensamiento recogida por Bernstein es deudora en gran parte de Richard Rorty, quien había logrado introducir el valor de la hermenéutica en el ámbito de las ciencias. Para esto, es menester, si bien no eliminar del todo una distinción entre campos de estudio que por el momento parece plausible entre ciencias del espíritu y ciencia de la naturaleza, aunque ameritara una revisión el mismo concepto de hermenéutica, que otorga como método a la comprensión para las *Geisteswissenschaften* y el de la explicación para la *Naturwissenschaft* (Rorty, p. 313). La comprensión no resulta un método especial para el tratamiento de determinados contenidos humanos que la ciencia explicativa de la naturaleza no puede explicar, sino "otra forma de arreglárselas" (p. 322). Este sentido amplía el concepto de hermenéutica hacia la totalidad de la práctica científica. Esta base común de acceso al conocimiento por parte del científico es vista por otro discípulo de Rorty, como una derivación

de la pre-comprensión del *Dasein* que Heidegger expone en *Ser y Tiempo* -en la versión de Hans-Georg Gadamer.

3. Conclusiones: aportes de la recepción angloamericana de la hermenéutica fenomenológica en el debate sobre la unidad de las ciencias

Para finalizar, destaquemos que hemos visto cómo la posición de Dilthey ha sido reinterpretada para dar lugar a la posibilidad de una comprensión referida a "acepciones de mundo", sin caer en el relativismo. Esto se debe a un viraje de actitud para con las ciencias naturales y su posición objetivante del mundo. Dilthey aún se encontraba demasiado inmerso en el neokantismo y buscaba una posición híbrida entre explicación y comprensión. Las críticas husserlianas, por un lado, evidenciaron los peligros de las concepciones de mundo, pero la contrapropuesta de Husserl referida a la descripción de esencias en pos de la apodicticidad de la ciencia, debe a la larga incluir al concepto de horizonte como fundamento del conocer "las cosas mismas". Por su parte, Gadamer, aunque crítico con el concepto de horizonte de Husserl, apoya la idea de una pre-estructura de la comprensión que estaría dada por la condición de arrojado de los seres humanos en el lenguaje. El lenguaje es la base para el entendimiento y "hace mundo" en un sentido más amplio que el de la pura referencia objetiva. Se trata, en una vuelta a Heidegger, de una pre-estructura fundamental del "ser-en-el-mundo", de carácter vital y no objetivante en tanto que *Gegen-stand*. El trasfondo vitalista y existencialista resulta en Gadamer central cuando defiende las acepciones de mundo en relación con el lenguaje, sus "juegos" y el modelo del entendimiento basado en la conversación. Gadamer recurre al "nexo vital" para explicar la peculiar objetividad del lenguaje como acepción de mundo, lo cual refuerza la idea, ya presente en Heidegger, de una pre-comprensión, aunque sea otorgándole al lenguaje lo que en Heidegger es la historicidad del *Dasein*. También esta posición es compartida con el Husserl de *Ideas II*, cuando reconoce cómo el espíritu condiciona el acceso a lo real (y no a la inversa), de un modo similar a cómo la vida opera como principal nexo en el conocimiento no solo de lo propio, sino especialmente también de lo ajeno. Por su parte, otra reivindicación de Dilthey, es la de Eric Nelson, comentarista contemporáneo para quien la filosofía de Dilthey rechaza el relativismo a través del concepto de "lucha", que es fundamental para todo entendimiento mutuo entre culturas e incluso al interior de la propia. De esta manera, se advierte cómo el concepto de "horizonte" o "concepción" de mundo resulta la base para toda idea de comprensión de las culturas humanas, en particular, cuando deseamos conocer culturas distintas a la nuestra, bien sea a través de ideas como la de "conversación" o "diálogo", con fundamento en el lenguaje, o mediante el concepto de

"lucha". Aunque exista un trasfondo difícil de asir para la filosofía, relacionado con el "nexo vital" de cada comunidad histórica, la crítica relativista sólo es factible en el caso de que sea tomada desde el punto de vista del naturalismo o desde un positivismo cientificista duro. La idea fuerte en la tradición hermenéutica post-heideggeriana es la universalización de la comprensión humana como una "pre-estructura", que alcanza tanto a las ciencias humanas como a las ciencias de la naturaleza.

Referencias bibliográficas

Beiser, F. (2011). *The German Historicist Tradition*. Oxford University Press.

Bernstein, R. (2011). *Más allá del objetivismo y del relativismo*. Prometeo Libros.

Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica.

Dilthey, W. (1994). *Teoría de las concepciones de mundo*. Altaya.

Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y Método*. Sígueme.

Grassi, E. (1999). *Vico y el humanismo*. Anthropos.

Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Trotta.

Husserl, E. (2013). *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Prometeo Libros.

Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica.

Nelson, E. (2010). Impure Phenomenology: Dilthey, Epistemology and Interpretative Psychology. *Studia Phaenomenologica*, 10, 19-54.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.

Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.

Mesa temática

El significado de las imágenes. Perspectivas semántica, histórica y cognitiva

Coordinada por Esteban Ferreyro (UNMdP-UBA)

La explicación tradicional de la representación visual, la que liga a pinturas, dibujos, etc. a la significación icónica, fue cuestionada desde comienzos del siglo XX con el apogeo de estilos pictóricos no realistas como el cubismo. Pero fue durante la década de 1960 que figuras como las de Ernest Gombrich y Nelson Goodman realizaron críticas pormenorizadas de la idea de que las imágenes representen por parecerse a su significado. Como alternativa, Goodman intentó elaborar una teoría completamente convencionalista de la representación como alternativa a aquella posición, mientras que Gombrich se ocupó de mostrar el rol de los estereotipos en los distintos usos comunicativos de las imágenes. Esto abrió un campo teórico que hasta hoy intenta responder a sus críticas o elaborar nuevas concepciones. Dicho campo es razonablemente comparativo: las teorías de la semejanza difieren de las convencionalistas en que la diferencia fundamental entre la representaciones visuales y lingüísticas es que las primeras dependen de que exista algún parecido entre el signo y lo representado, mientras que las otras no.

En este contexto, entonces, el mapa de posiciones filosóficas contemporáneas respecto de la representación visual parece abarcar tres grandes grupos: El primero de ellos es el que intenta reelaborar el concepto de semejanza y su función en la explicación del significado. Del otro lado, la posición de acuerdo con la cual la representación visual depende de convenciones, tiene su antecedente en Roman Jakobson, quien en 1921 ya sostenía que los distintos estilos pictóricos son comparables a lenguajes o códigos. "El ojo es parte de la mente" se decía, anticipando las críticas de Goodman y Gombrich a la idea de un ojo inocente. Un tercer tipo de abordaje es el que realiza una genealogía de los distintos modos históricos de explicar las diferencias entre los modos de significación de imágenes y palabras. En este sentido, Thomas Mitchell realiza una investigación histórica intentando poner al descubierto la ideología subyacente a los discursos teóricos, mostrando la separación de imágenes y palabras no como reflejando una distinta naturaleza esencial de los modos de representación, sino como el resultado de un conjunto mayor de distinciones que una sociedad desea realizar, tales como mente y cuerpo, interno y externo, sublime y bello, arbitrario y natural e, incluso, lo masculino y lo femenino.

Semántica de las imágenes: entre naturaleza y convención

Nahir Fenández (UNMdP-UBA)

Resumen: En este trabajo nuestro objetivo es abordar la pregunta por la imagen, mediante el entrelazamiento de algunos abordajes recientes acerca de su estatuto. Plantearemos como hilo conductor la dicotomía natural/convencional, sosteniendo que esta dualidad puede tomarse, a su vez, como una versión de la oposición entre naturaleza y cultura. Comenzaremos analizando algunos conceptos desplegados por W. J. T. Mitchell a propósito de los estudios visuales en su texto *Iconología*. También repasaremos su abordaje de la visión como construcción cultural, y la distinción entre imágenes y palabras en términos de signos naturales y convencionales respectivamente. Entablaremos puntos de contacto entre estas cuestiones y algunos debates propios de la antropología.

Introducción

La pregunta por la imagen resulta fundamental para numerosas disciplinas, desde los estudios visuales y de la comunicación, hasta la filosofía de la técnica pasando por la estética y la filosofía del lenguaje (Martínez Luna, 2019). Tanto es así que se ha enunciado un "giro pictórico" (Mitchell, 2009) para dar cuenta del conjunto de transformaciones que la cultura de la imagen imprime en la sociedad. En la propuesta que desarrollaremos a continuación, nuestro objetivo es entrelazar algunos abordajes recientes acerca del estatuto de las imágenes, planteando como hilo conductor la dicotomía natural/convencional. Sostendremos que esta dualidad puede tomarse, a su vez, como una versión de la oposición entre naturaleza y cultura (Descola, 2012).

Comenzaremos tomando una noción trabajada por W. J. T. Mitchell a propósito de los estudios visuales. Este autor sostiene que la visión misma es ya una construcción cultural. Es decir que, si bien es una capacidad biológica, dado que en tanto seres humanos tenemos ciertas predisposiciones, no es conveniente abordar la instanciación de la visión separada del nicho socio-cultural humano. Luego analizaremos los efectos de esta noción para la distinción entre imágenes y palabras en lo referido a su funcionamiento. De este modo, pretendemos poner de manifiesto que hay algo de "natural" (la semejanza) y algo de "convencional" (la dimensión histórica) funcionando en la comunicación y la representación, para lo cual la unidad de análisis clave resultará ser la comunidad, como en su momento adelantaron Wittgenstein y Grice. En este

recorrido buscaremos ver a la disputa naturaleza/cultura aplicada a la distinción entre imágenes y palabras. Esto nos permitirá sopesar las ventajas y desventajas de considerar al lenguaje simbólico como construcción social y a las imágenes como íconos o signos naturales, donde hay una jerarquización implícita (o a veces explícita), pero variable.

La iconología de W. Mitchell

La iconología es la tarea que se propone realizar Mitchell en su texto que tiene ese título, esto es, hacer un estudio crítico o "ciencia" de las imágenes, las figuraciones o los parecidos. Sus reflexiones giran en torno a dos preguntas: ¿Qué es una imagen? y ¿Cuál es la diferencia entre imágenes y palabras? (Mitchell, 2016: 21). Este recorrido abarca desde la idea de los seres humanos hechos a imagen y semejanza de su creador, hasta la generación de imágenes propia de la publicidad y la propaganda. Sin embargo, Mitchell se enfocará en unos pocos textos acerca de teoría de la imagen, ya que su objetivo es "mostrar cómo la noción de imagen sirve como una suerte de correa de transmisión que conecta las teorías del arte, del lenguaje y de la mente con las concepciones del valor social, cultural y político" (Mitchell, 2016: 23). La iconología se convierte, así, en una psicología política de los íconos con el estudio de la iconofobia, la iconofilia y la lucha entre iconoclasia e idolatría. De allí que el subtítulo de su trabajo sea "imagen, texto, ideología".

En la primera parte de ese trabajo, Mitchell advierte acerca de la recursividad que se presenta al pensar la idea de imagen, ya que la misma palabra "idea" en su etimología griega se encuentra atada a la noción de imagen. Pero en vez de pretender huir de esa recursividad, Mitchell propone zambullirse en dicho juego recursivo, poniendo atención en el modo en que las imágenes se duplican, por ejemplo, en cómo figuramos el acto de figurar, o cómo imaginamos la actividad de la imaginación (Mitchell, 2016: 27).

El conflicto sobre el uso de los íconos (y la naturaleza de éstos) en la disputa entre la iconoclastia y la idolatría, puso de manifiesto la conexión entre causas políticas y la naturaleza de la imagen. Si bien hoy se ha trascendido ese contexto, la crítica moderna continúa manejando ciertos presupuestos al abordar al lenguaje en su relación con la imagen. Por ello, en esa primera parte Mitchell propone "sondear los juegos de lenguaje que jugamos con la noción de imagen" (Mitchell, 2016: 30), puesto que usamos "imagen" de distintas maneras, es decir, en distintos juegos de lenguaje entretejidos con formas de vida históricas. Él describe, entonces, una familia de imágenes: gráfica, óptica, perceptual, mental y verbal, y señala que hay disciplinas puntuales que se ocupan de cada tipo de imagen, aunque los límites entre ellas sean difusos.

Lo que se ha considerado "imagen" en sentido estricto sería, según la clasificación anterior que nos acerca Mitchell, la imagen gráfica. Aquí se abre la cuestión de la legitimidad en la

adscripción de la categoría "imagen", dado que las demás imágenes (como la mental o la verbal) son consideradas hijas bastardas de la imagen en sentido propio (la imagen gráfica). El autor emprenderá, luego, un rastreo de la noción de "imagen gráfica" desde distintas perspectivas. Reconstruye algunas críticas que se han dirigido hacia los otros tipos de imágenes, fundamentalmente a la imagen mental y a la verbal, esto es, intentos que se han hecho para restarles legitimidad de pertenencia a la categoría "imagen". En ese orden de cosas, por ejemplo, Wittgenstein atacó la noción de imagen mental. Cuestionó el supuesto acceso privilegiado que las caracterizaría y las ubicó al nivel de otras prácticas sociales en el campo de los juegos de lenguaje. Por otra parte, la imagen verbal se ha categorizado como lenguaje ornamentado o metafórico, en contraposición al tono literal respecto del cual significa un desvío.

Otro modo de entender el concepto de imagen se encuentra vinculado con la tradición que asocia su vínculo con lo real o referente con la cuestión de la semejanza. Esto es, aquella que deriva de la versión que entiende al ser humano como creado a "imagen y semejanza" de Dios. La relación asume un modo participativo en términos de parecido de algún tipo (en este caso, espiritual). Según esta modalidad, se establece una asimetría contraria al modelo anterior, en la que lo real y verdadero estaría dado por la imagen mental o espiritual antes que por la encarnación sensible de ella. Ésta última, la forma física capaz de impactar nuestros sentidos, se asume como una derivación corrupta de aquella. Este sentido de la expresión o concepto de imagen supone entender el mecanismo que opera en ellas representacionalmente como si se tratase de un conjunto de definiciones o caracterizaciones y no como si aludiesen a una forma inequívoca traducible a signos gráficos o pictóricos. Es decir, el sentido de la imagen como semejanza supone un conjunto de afirmaciones que trascienden un mero esquematismo gráfico.

Todos estos predicamentos hasta aquí reseñados se realizaron sobe la base de una noción de imagen definida en términos de su función o su génesis, pero ambas refiriendo a la noción de parecido o semejanza. La imagen gráfica representa por semejanza: en la terminología peirceana, es ícono. Así, otro camino para desandar la noción misma de imagen en este sentido estricto, ha sido el de atacar directamente el rol importante que la noción de semejanza o parecido juega en la definición de lo que es una imagen (Hyman y Bantinaki, 2017).

Por último, se detiene Mitchell a analizar la dialéctica entre imagen y palabra: "la historia de la cultura es en parte la historia de una prolongada lucha por la supremacía entre los signos pictóricos y lingüísticos, cada uno de los cuales reclama para sí ciertos derechos de propiedad sobre una 'naturaleza' a la que solo ellos tienen acceso" (Mitchell, 2016: 65). La disputa entre imagen y texto, entre pintura y poesía, se erige motivada por la pretensión compartida de dominar el territorio de la representación, la denotación o el significado. También se sostiene,

según Mitchell, en el supuesto de que imágenes y palabras son clases diferentes e incluso contrapuestas. Esto nos conduce a que "el *paragone* o debate entre la pintura y la poesía nunca es simplemente una competencia entre dos clases de signos, sino una lucha entre el cuerpo y el alma, el mundo y el espíritu, la naturaleza y la cultura" (Mitchell, 2016: 74). Lo que el autor extrae de estos debates es la pregunta acerca de cómo transformar a las imágenes y la imaginación en fuerzas dignas de confianza y respeto (Mitchell, 2016: 53).

La visión y la perspectiva: entre naturaleza y convención

En su artículo "Mostrando el ver", Mitchell se propuso "descorrer el velo de la familiaridad y la evidencia que rodea la experiencia de la visión". Para ello señaló tres aspectos paradojales en torno a la cuestión de la mirada. En primer lugar, la mirada es en sí misma invisible. Luego, no podemos ver lo que la mirada es. Por último, el globo ocular no es nunca transparente.

En lo que hace a la delimitación del campo de los estudios visuales en tanto disciplina, Mitchell sostiene que su objeto de investigación es la cultura visual. A la vez muestra que la relación de éstos con otras disciplinas es ambigua. Su diagnóstico es que los estudios visuales no necesariamente "preparan sujetos para el capitalismo", pero tampoco se cuestionan suficientemente sus supuestos ni su impacto. Advierte entonces que hay un potencial para la crítica política en la noción de que la representación visual no es transparente. De esta manera abre la posibilidad a una superación de la pretendida actitud natural, pero sin que ello se convierta en un axioma. Propone que los estudios visuales no son sólo indisciplina sino también interdisciplina, e indaga en la construcción social del campo visual y la construcción visual del campo social.

La tesis central de ese trabajo es que la visión es una actividad cultural, un proceso psico-social (intersubjetivo), y que todo lo que parece transparente y evidente requiere explicación. Así, entiende a la visión como una construcción cultural que es aprendida y cultivada y por ello tiene una historia: se encuentra entreverada con las sociedades humanas.

Consideramos pertinente destacar algunos puntos de contacto entre las indagaciones de Mitchell reseñadas hasta aquí, y discusiones recientes en torno a la dicotomía entre naturaleza y cultura propias de la antropología tanto científica como filosófica. Se ha sostenido que la adopción de la perspectiva lineal y la consiguiente aparición del paisaje como género autónomo están estrechamente relacionadas, y configuraron un régimen escópico que distribuyó los roles entre sujeto y objeto (Latour, 2017: 31). La historia de la pintura daría cuenta, así, de la invención de la naturaleza. Según esta idea, tanto el sujeto espectador (activo) como el objeto (pasivo),

serían igualmente construidos. Pero la disposición de los objetos y el campo en el que se despliegan, pasan a estar gobernados por la mirada del espectador. Desde ese punto de vista, que es arbitrario, se construye el espacio infinito y homogéneo. En palabras de Descola retomando a Panofsky: "(…) la perspectiva lineal instituye, en el ámbito de la representación, la posibilidad de ese cara a cara entre individuo y naturaleza que llegará a ser característico de la ideología moderna, y cuya expresión artística será la pintura paisajística." (Descola, 2012: 105).

Encontramos una ligazón entre la dicotomía naturaleza/cultura y la distinción entre las imágenes como signos naturales y las palabras como signos convencionales. Mitchell evidencia que esta distinción tiene a presentarse como primaria y originaria, ya que sería fundamental para comprender la "naturaleza humana" (Mitchell, 2016: 103-104). La "naturaleza" apuntaría a lo biológico, objetivo y universal, mientras que la "convención" sería siempre social, cultural y regional. Tales distinciones encarnan una jerarquización que, sin embargo, no han sido absolutas. La convencionalidad del lenguaje ha sido abordada como símbolo de nuestra libertad frente al determinismo que sería propio de la naturaleza, en tanto región inferior si se la compara con la cultura. Las imágenes consideradas como signos naturales, serían mucho más limitadas que las palabras. Pero también se puede realizar una inversión de esta postura, otorgándoles un mayor poder epistemológico a las imágenes producto de su universalidad como medio de comunicación.

Palabras finales

El recorrido que traza Mitchell en su obra respecto de los modos en que el giro pictorial ha instalado transformaciones sustantivas en nuestro vínculo con las imágenes, muestra el ingreso en la era digital como su instancia de desarrollo actual. En este contexto, su intención apunta a reinterpretar el uso y la generación de imágenes como ejercicio cultural que compromete la actividad humana desde los inicios mismos de su evolución creativa. Si podemos entender cómo las imágenes llegaron a poseer su poder actual sobre nosotros, es posible que nos encontremos en condiciones de reapropiarnos de la imaginación que las produce (Mitchell, 2016: 54).

Como mostramos hasta aquí, el tratamiento de la noción de "imagen" desde la perspectiva wittgensteiniana de los parecidos de familia nos permite esquivar interrogantes acerca de la autenticidad de la representación gráfica y nos conduce, en cambio, a sumergirnos en la indagación sobre el rol cultural que juegan y han jugado las imágenes, es decir, a indagar su poder. El entrecruzamiento entre teoría del arte, comunicación y estudios visuales se vuelve entonces el terreno propicio para delinear un nuevo enfoque acerca de las imágenes en la

contemporaneidad. Este nuevo enfoque se aleja tanto de la iconofobia como de la iconofilia y, podríamos decir, abre paso al interrogante sobre cómo funcionan las imágenes. Se trata, entonces, de desarticular los presupuestos de la denostación y del endiosamiento de las imágenes, para revelar la complejidad de su potencial. Un potencial que puede configurarse de distintas maneras, abriendo o silenciando discursos emancipadores.

Bibliografía

Descola, Philippe (2012) *Más allá de naturaleza y cultura.* Amorrortu Editores.

García Varas, Ana (ed.) (2011) *Filosofía de la imagen*. Ed. Universidad de Salamanca.

Hyman, John y Bantinaki, Katerina (2017) Depiction. En Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/depiction/

Latour, Bruno (2017) *Cara a cara con el planeta*. Siglo Veintiuno Editores.

Martínez Luna, Sergio (2019) *Cultura visual. La pregunta por la imagen*. Sans Soleil.

Mitchell, W. J. T. (2019) *La ciencia de la imagen. Iconología, cultura visual y estética de los medios.* Akal.

Mitchell, W. J. T. (2016) *Iconología. Imagen, texto e ideología*. Capital Intelectual.

Mitchell, W. J. T. (2009) *Teoría de la imagen. Ensayos sobre la representación verbal y visual*. Akal

Mitchell, W. J. T. (2003) Mostrando el ver: una crítica de la cultura visual. Estudios visuales nro. 1. España.

Querellas iconoclastas en clave materialista: el estatuto de las imágenes en los (des)encuentros entre Mitchell y la teoría marxista de la ideología

Ernesto Román (UNMdP)

Resumen: En la presente comunicación realizaremos un análisis de la crítica mitchelliana al concepto de ideología dentro de la tradición marxista. Para ello comenzaremos caracterizando como dicha crítica se inserta en el contexto más amplio de la iconología, tal como el autor la desarrolla en Iconología: texto imagen, ideología y Teoría de la imagen. En estas obras la relación entre imagen y texto es puesta bajo el lente de la crítica histórica, llegando a la conclusión de que toda forma de representación implica una cierta articulación entre ambas. Esta articulación, sin embargo, se sostiene en diversas estrategias desplegadas dentro de campos históricos concretos de relaciones de poder. Esta clave de lectura desplegada por Mitchell le permitirá abordar la cuestión de la ideología desde una perspectiva novedosa: se trata de ver que rol le asigna la teoría marxista de la ideología a las imágenes. Partiendo de la metáfora de la camera oscura, a la cual Mitchell le dará el estatuto de un hiper-icono (una imagen que figura la figuración misma), el autor explorará las distintas "estrategias iconoclastas" del marxismo. Sugeriremos, sin embargo, de la mano de los planteos de Zizek sobre la cuestión, que una correcta lectura de la noción de ideología estriba en reconocer que esta no es tanto una imagen falsa y distorsionada de la realidad, sino el carácter falso de la realidad histórica misma en el marco del capitalismo: la tergiversación estaría no –solo- en la representación, sino –fundamentalmente- en lo representado mismo por las imágenes de la ideología. Sin embargo, pese a estos matices, mostraremos como según Mitchell, la desconfianza marxista para con las imágenes se sustenta en una serie de prejuicios que pueden rastrearse hasta las ideas de la ilustración e incluso de la tradición monoteísta occidental, donde siempre se sospecha del potencial idolatra que revisten las imágenes: como forma "más primitiva" de representación la imagen sume en la confusión y el ensueño a quienes solo la razón discursiva podría despertar. Finalmente, como último acto de esta pequeña escenificación de la "querella iconoclasta" secularizada, nos interesará profundizar, a partir de ciertas ideas de Adorno y Benjamin, en otros posibles motivos que determinen la "prohibición mosaica materialista". Así sostendremos que para estos pensadores, el problema esencial es el de la representación del sufrimiento y su superación (la sociedad sin clases, la utopía), pues la ideología da una representación conciliadora de la realidad y esconde el sufrimiento.

Porque ahora vemos por un espejo, veladamente, pero entonces veremos cara a cara; ahora conozco en parte, pero entonces conoceré plenamente, como he sido conocido.
Corintios 13:12

-¿Qué hace usted -preguntaron un día al señor K.- cuando ama a alguien?
-Hago un bosquejo de esa persona -respondió el señor K.- y procuro que se le asemeje lo más posible.
-¿El bosquejo?
-No -contestó el señor K.-. la persona.
Bertold Brecht, *Historias del señor Keuner.*

1. Todavía no sabemos qué puede una imagen

En su libro *Teoría de la imagen* (1994) Mitchell propone que, así como la filosofía atraviesa a comienzos del siglo XX un giro lingüístico -es decir, abandona el sesgo epistemológico y gnoseológico que la definía en su figura decimonónica para comenzar a preocuparse por el

lenguaje- la segunda mitad del mismo siglo será testigo de un "giro pictorial", es decir, se encuentra signada por una creciente y multifacética preocupación por las imágenes y la representación visual. Se manifiesta en el centro de este giro una cierta perplejidad sobre el modo de ser de las imágenes: todavía no sabemos qué son, pese a vivir rodeados, saturados de ellas, todavía no sabemos cómo representan, no hemos sondeado sus poderes y lejos estamos de vincularnos con ellas sin la mezcla de fascinación y terror que su talante mágico inspiró a nuestros antepasados. Señala Mitchell que:

> Si nos preguntamos por qué este giro pictorial parece estar sucediendo ahora, en lo que a menudo se tilda de era «posmoderna», en la segunda mitad del siglo veinte, nos encontramos con una paradoja. Por un lado, parece ser obvio que la era del vídeo y la tecnología cibernética, la era de la reproducción electrónica, ha producido nuevas formas de simulación e ilusionismo visual con un poder sin precedentes. Por otro lado, la ansiedad respecto a la imagen, el miedo a que el «poder de las imágenes» pueda destruir finalmente incluso a sus creadores y manipuladores, es tan antiguo como la producción de imágenes misma. (Mitchell, 2009, p. 22).

Existe una suerte de paradoja por la cual lo más moderno suele remitirnos a su vez a lo más arcaico. Percibir la "actualidad" de la temática de la representación visual es también reconocer que sus problemas son ancestrales. *La idolatría y la iconofilia, la iconofobia y la iconoclastia*; todas las *iconomaquias* que entretejen la historia del monoteísmo occidental, reaparecen en nuevas configuraciones. Como decía Walter Benjamin: "la prehistoria sale a la escena vestida con las más modernas galas" (Benjamin, 2016: 141).

Si el giro pictorial "no es la respuesta a nada (…) sólo una manera de comenzar la pregunta" (Mitchell, 2009: 30) esta pregunta nos lleva inevitablemente al vínculo entre las imágenes y lo textual. En *Teoría de la imagen,* Mitchell toma como punto de partida la noción general de representación para sondear el terreno pantanoso donde se unen y separan la representación lingüística y visual, la imagen y el texto. Para esto resultan de particular interés cierto tipo de imágenes que vendrían a representar el funcionamiento mismo de las imágenes, imágenes recursivas que representan qué es una imagen. A este género particular Mitchell las llama *meta-imágenes* e *hiperíconos*. Estas imágenes de imágenes se entrecruzan profundamente con el otro tema fundamental de ambos libros: aquello que "se dice" sobre las imágenes. Pareciera en cierto sentido que comprender qué puede una imagen es en parte poder definir su relación con el texto.

Pinturas, fotografías, metáforas, recuerdos, fantasmas, todos ellos pueden ser considerados imágenes. Hay imágenes gráficas, pictóricas, verbales, poéticas. Su pluralidad es irreductible. Pese a todo, no dejan de ser cada uno a su manera, imágenes. Tampoco podemos afirmar que no

tienen rasgos comunes, pero estos nunca pertenecen a todas las clases por igual. *Iconología: imagen, texto, ideología* (1986) comienza caracterizado lo que llama "la familia de las imágenes". Si lograr una síntesis de la plurivocidad con la que el término "imagen" puede ser empleado es casi imposible, bien podemos -retomando una célebre fórmula de Wittgenstein sobre el lenguaje- establecer la serie de los "parecidos de familia" entre las distintas clases de imágenes: rasgos comunes se hacen presentes salteando generaciones, los hermanos, pese a su común origen, pueden manifestar diferencias significativas, no hay un rasgo definitorio del conjunto, sino parecidos diseminados acá y allá, semejanzas trasversales que no totalizan ni determinan límites fijos entre un adentro y un afuera. Pero siempre que intentamos pensar esta familia de las imágenes aparece en una relación de guerra o alianza justamente con esta otra, la de los lenguajes, con la cual está vinculada por múltiples redes de parentesco, como si de una "aldea vecina" se tratase.

Estas relaciones entre lo visual y lo textual son estudiadas por el Mitchell dentro de la tradición del *paragone* entre la pintura y la poesía. En sus distintos momentos, desde el *ut pictura poesis* de Da Vinci (quien, retomando una sentencia de Horacio, reivindica la mayor fuerza expresiva de la pintura) hasta el *Lacoonte* de Lessing (el panegírico de la superioridad "masculina" de la poesía sobre el afeminamiento pictórico), este *paragone* pone en escena la urdimbre de complejos vínculos que forman el campo de estudio de la icono-logía mitcheliana. La frontera entre estas dos formas de representación es, según Mitchell, siempre histórica, depende de la diversidad de los contextos en los que se la piensa; responde a todo tipo de motivaciones más o menos veladas y a estrategias de poder. Así es que detrás del escenario icono-lógico donde se vinculan imagen y texto existe una tramoya ideológica que proyecta dicho vínculo en una serie de subordinaciones jerárquicas: la imagen sensible femenina frente al logos inteligible masculino (Lessing), la idolatría salvaje frente a la razón civilizada (Burke), la visión animal frente a la palabra humana (Aristóteles). Como dice el autor en *Teoría de la imagen*, recuperando el argumento de *Iconología:*

> …existe una antigua tradición que defiende que el lenguaje es el atributo humano esencial: «El hombre» es el «animal que habla». La imagen es el medio de lo infrahumano, del salvaje, del animal «mudo», del niño, de la mujer, de las masas. (Mitchell, 2009, p. 30)

Este carácter bastardo, embarrado de historia, es el estigma que le impide adoptar a la iconología una visión "objetiva" o "científica" y la lleva a internarse en el espeso bosque de la ideología, donde finalmente no puede sino encontrarse con aquel pensamiento montaraz que ha hecho de ventilar los tejemanejes de detrás de escena su profesión de fe: el marxismo. Y sea

quizás por haber aprendido demasiado bien sus enseñanzas que la iconología no puede sino aplicar sus armas de la crítica contra él.

2. Catóptrica de la falsa conciencia, la *camera oscura*

1) "Imagen e ideología", tercer capítulo del libro de Mitchell de 1986, realiza una revisión del pensamiento de Marx, indagando como en él se teoriza sobre las imágenes. El filósofo de Tréveris, en *La ideología alemana*, propone que los conceptos abstractos deben ser rastreados a sus orígenes concretos. Aquello que el idealismo considera que surge del parnaso de la razón pura, el filósofo materialista lo seguirá hasta sus cimientos materiales, hasta las experiencias concretas de los "hombres de carne y hueso". Aplicando este mismo método a los conceptos marxistas, Mitchell se propone mostrar cómo las nociones de ideología y de fetichismo de la mercancía pueden ser escrutadas hasta encontrar su cimiente concreta en dos imágenes históricamente determinadas: la cámara oscura y la figura del fetiche. Ambas imágenes actúan para Mitchell como hiperíconos que, como dijimos, son imágenes que figuran la figuración. Pero justamente parece que gran parte de la teoría marxista ha olvidado estas fuentes concretas y han pensado la teoría de la ideología (que en Marx siempre aparece necesariamente determinada por algún adjetivo como "alemana", "burguesa", etc) y del fetichismo como conceptos universales que pueden ser aplicados abstractamente a cualquier contexto. Así es que:

> …la ideología y el fetichismo se han vengado de la crítica marxista en la medida en que esta ha hecho un fetiche del concepto de fetichismo y ha tratado a la "ideología" como oportunidad para la elaboración de un nuevo idealismo (Mitchell, 2006, p. 202)

2)

> Si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen dados vuelta como en una camera obscura, este fenómeno surge tanto de su proceso vital histórico como la inversión de los objetos en la retina surge de su proceso vital físico. (Marx, 1974, p. 26)

Mitchell nos mostrará que no pocos problemas -y hasta paradojas- se desprenden de esta imagen de las imágenes invertidas de la historia (la ideología). Sin entrar en ellos, que orbitan en torno a la tensión entre la naturalidad (del ojo) y la artificialidad (de la *camera*), entre el carácter objetivo (la imagen fotográfica como representación científica de la naturaleza tal cual es) y subjetivo (el mismo tipo de imagen como juego de ilusiones y divertimentos engañosos) de la *camera obscura*, notemos que la inversión de "los hombres y sus relaciones" es, para Marx, una representación falsificada. La caracterización marxista de la ideología se enmarca, de esta manera,

en las tradiciones de denuncia a la idolatría, que dentro del ámbito monoteísta primero y luego en la ilustración, llamaron a destruir los ídolos de los falsos dioses y luego a las supersticiones -que son los "ídolos de la mente"-. El marxismo tomaría sus motivos y formas argumentales en lo relativo a la ideología de aquella "retórica de la iconoclasia" la cual tendría ya una larga trayectoria en la historia de la filosofía occidental.

3) Ante la adoración a los ídolos de la ideología, el marxismo elabora "tres estrategias iconoclastas", tres posibles formas de destrucción de los ídolos, que estarían presentes tanto en Marx como en los sucesivos representantes de la tradición que inaugura. La primera es la alternativa "ortodoxa": frente a la distorsión ideológica, se trataría de quitar el velo para poder acceder a una representación exacta de la realidad. Este tipo de modelo se corresponde con una cierta tradición empirista que, de Bacon a Locke, llama a destruir los "ídolos de la mente" para poder despejar el camino a una apreciación científica de las cosas "tal cual son". Un proyecto similar recorre de una forma u otra casi toda la "ilustración"; particularmente el pensamiento de los ideologistas franceses (antecesores directos de la teoría marxiana de la ideología), los cuales, desde su fundador Destutt de Tracy, bregaban por rectificar las ideas del pueblo (tergiversadas y distorsionadas por la superstición y las tradiciones religiosas) devolviéndolas a sus fuentes sensuales y empíricas. Salir de la ideología sería entonces darse los medios para escapar a la *camera obscura* y poder ver a la luz del sol las imágenes que en ella se presentaban patas para arriba. Los problemas que este tipo de lectura presenta son evidentes. Marx mismo parece rechazar a las distintas formas de empirismo y sensualismo. Apelar a "lo empíricamente verificable" parece ser una de las formas más seguras de estar dentro de la ideología. Porque, en efecto, toda ideología vive de la ilusión de "ver las cosas tal cual son". Parece que mientras más uno se siente desengañado de las falsificaciones "del otro" más plenamente se está sumido en ellas.

Una segunda estrategia iconoclasta podría consistir en aceptar que no existe un acceso privilegiado a la realidad tal cual es, que esta está ya siempre tergiversada ante la conciencia. En consecuencia, la única forma de superar los ídolos sería una "hermenéutica de la sospecha" (según la expresión que ha popularizado Paul Ricoeur) que intentara desentrañar en lo ilusorio aquella realidad de la cual es imagen falsa. Desmontar, con el contra-mecanismo de la interpretación (como si se tratara del proceso neuronal que corrige la imagen invertida en la retina) los ídolos de la ideología para acceder a su significado oculto. Pero, según Mitchell, esta alternativa también resulta problemática, pues se acerca peligrosamente al idealismo de los jóvenes hegelianos que Marx había satirizado en la ideología alemana. Somete, como el

idealismo, la realidad al concepto, y antes de ir a "los hombres de carne y hueso", los piensa ya siempre desde "las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro" (Marx, 1974, p. 27).

4) La última de las estrategias iconoclastas planteadas por Mitchell, la del materialismo histórico "elude el dilema del idealista con sus sombras y el del empirismo con su perspectiva directa y natural (…) con su idea de que tanto las sombras como la visión directa son producciones históricas" (Mitchell, 2006, p.215). Así tanto la realidad tergiversada como las ilusiones de la ideología sólo pueden ser comprendidas en sí mismas y en su relación mediante una reconstrucción del "proceso vital histórico" del que son el resultado. Mitchell cita para esto otro pasaje de *La ideología alemana*:

> Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas (Marx, 1974, p. 27).

Continuando este razonamiento podemos insistir, como ha hecho Slajov Zizek, en que la ideología no es tanto una representación falsificada de la realidad sino una característica de una realidad en sí falsa: no un lente distorsionado que no permite ver la realidad tal cual es, sino más bien una propiedad de la realidad histórica que vemos. Así, según Zizek, es como Marx inventa el síntoma:

> La ideología no es simplemente una "falsa conciencia", una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como "ideológica" – "ideológica" es una realidad social cuya existencia implica el no-conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia-, es decir, la efectividad social cuya misma reproducción implica que los individuos "no sepan lo que están haciendo". "ideológica" no es la "falsa conciencia" de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la "falsa conciencia" (Zizek, 1994, pp. 338-339).

3. Prohibición de las imágenes e imágenes de la prohibición

Pero, aunque la falsificación se sitúe en la realidad o en la conciencia, parece que dentro del discurso iconoclasta del marxismo, la imagen es algo de lo que siempre debe sospecharse. Este sentido, a lo largo del siglo XX pensadores marxistas de los más diversos han estrechado este vínculo entre imagen y falsificación que ya se contenía en el hierícono de la *camera obscura*. Guy Debord, por ejemplo, sostiene que el espectáculo -forma liminal y particularmente alienada del capitalismo de las sociedades contemporáneas- se puede definir como "el capital en un grado de

acumulación tal que se transforma en imagen" (DEBORD, 2008:41). Esta desconfianza de los teóricos marxistas hacia las imágenes (y sus resonancias teológicas) es expresada del modo más claro por Theodor Adorno en *Dialéctica negativa*, cuando, en el apartado *Materialismo iconoclasta*, sostenga que:

> [la conciencia] que interponga un *tertium,* imágenes, entre ella y lo que piensa, reproducirá insensiblemente el idealismo; un corpus de representaciones substituirá al objeto del conocimiento y su arbitrariedad subjetiva será la de los que mandan. El ansia materialista por comprender la cosa busca lo contrario; el objeto íntegro sólo se puede pensar sin imágenes. Esta carencia de imágenes confluye con su prohibición teológica. El materialismo la secularizó impidiendo la descripción positiva de la utopía. Tal es el contenido de su negatividad. Su coincidencia con la teología se realiza allí donde el materialismo es más materialista (Adorno, 1984, p. 207).

Así, se hace evidente que en muchas corrientes del marxismo la contienda con la idolatría (ideológica) alberga el proyecto de un lenguaje puro expurgado de todo contenido figurativo y visual. Pero ¿este pretendido pensamiento sin imagen no sería también ya una *imagen* del pensamiento? El mandamiento "no te harás imagen" ¿no implica ya una imagen de aquello que no debe representarse? Parece que en este punto sucede algo similar a la paradójica relación entre ley y pecado articulada por Pablo de Tarso ("yo no conocí el pecado sino por la ley" Romanos 7:7) y que tanto se asemeja a la teorización freudiana de la ley: en tanto algo se prohíbe (el pecado, la imagen) se lo revela, se le da existencia -y freudianamente- se da lugar al deseo de lo prohibido. Cómo se pregunta atinadamente Rebecca Comay:

> ¿Cómo se puede enunciar una prohibición contra las imágenes? ¿No hay algo profundamente contradictorio en la representación misma de la ley que prohíbe las representaciones de lo absoluto? ¿No se transgrediría inevitablemente la ley en su propio pronunciamiento? ¿No estimularía así, de hecho, la misma iconofilia que prohíbe, de acuerdo con la imbricación irreductible de la ley con el deseo, la proscripción con el disfrute, y, por lo tanto, socavaría su propia enunciación? (Comay, 2005, p. 58-59)[1]

En este mismo sentido Mitchell ha planteado que la iconoclasia es algo así como el reverso estructural de la idolatría. Las imágenes idólatras siempre son las del otro: las de los falsos dioses en contraposición a YHVH, las de los iconódulos que tergiversan la fe cristiana mediante su culto a las imágenes de los santos, la de los católicos que practican la simonía y -en sus liturgias cargadas de símbolos e imágenes- han perdido la pureza que existe en ceñirse a la *sola scriptura*.

[1] La traducción es nuestra.

Pero difícilmente encontremos en la religión judía, en los iconoclastas bizantinos o en los protestantes una total ausencia de imágenes, más bien esta la idea de que "sus imágenes son más puras", más verdaderas, más adecuadas -en su austeridad- a la naturaleza de lo irrepresentable. Y quizás algo similar suceda con la concepción marxista de la ideología.

4. Suprimir el estado actual de cosas (y sus imágenes)

Sin embargo, puede que sea tendencioso afirmar que los iconoclastas (teológicos o materialistas) no sean en gran parte conscientes de esta condición paradójica de su asunción radical del mandamiento mosaico. Pues se trata en definitiva no tanto de evaluar las imágenes en general sino cierto uso preciso de ellas. En el caso de la iconoclasia teológica, su potencial para representar lo irrepresentable, el orden de la divinidad. Pero ¿qué ocupa el lugar de lo irrepresentable dentro de la secularización marxista de la prohibición mosaica? Según Adorno se trata del sufrimiento. El hecho de que la sociedad capitalista encubra, mistifique el sufrimiento humano que dicho modo de producción supone. Ante el dolor del mundo, la iconoclasia propone un momento de silencio visual. La ideología es aquello que erige sus imágenes como murallas que bloquean la posibilidad de acceder, mediante el pensamiento, a ese absurdo dolor que soporta el cuerpo enmudecido bajo el modo de producción capitalista. A las imágenes que las sociedades se hacen de sí mismas las desmiente el sufrimiento: "Mientras haya un solo mendigo, seguirá existiendo el mito" (Benjamin 2016, p. 204). Mitológico es, tanto para Benjamin como para Adorno, el mundo que, para sostenerse a sí mismo en su organización criminal, debe necesariamente encubrirse en las imágenes de su conciliación.

Y más aún -como se vio en el fragmento de *Dialéctica negativa* citado en el apartado anterior- porque aquello que podría ser una sociedad cuya vida social se organice en torno al objetivo de cancelar el sufrimiento humano, la sociedad sin clases, no puede ser figurado en el presente, sumido como está en la catástrofe de la historia. Qué podría ser el placer de un cuerpo liberado del dolor, una verdadera *resurrección de la carne* secularizada (como, continuando el *paragone* entre materialismo y teología, llama Adorno al estatuto de la corporalidad en su condición utópica); qué es un cuerpo bienaventurado, no ya sometido a la ley de la penuria y la necesidad: esto es apenas pensable -sin figura alguna- en la negatividad más estricta. El mandato mosaico en clave materialista reza entonces: no te harás imagen de la utopía, pues no puedes siquiera sospechar qué rostro tendrá la sociedad sin clases. Hacerse imagen de ella es traicionar al cuerpo sufriente, ingresarlo en el orden del mito, conciliar imaginariamente el dolor del mundo. Encubrir la urgencia de su realidad efectiva en la ilusión fantasiosa de su cancelación.

5. Tecnologías fotosensibles del conocimiento histórico

En una línea similar Einsestein ha reflexionando sobre su práctica de cineasta y el sentido utópico que para él posee. Sostiene (en un fragmento que otro director comunista, Jean Marie Straub, utiliza en uno de sus "montajes textuales"):

> La humanidad aspira a esa luz del porvenir, nueva, desconocida…
>
> No vamos a trivializar el rostro de ese porvenir mediante conjeturas demasiado precipitadas, ni a disminuir su grandeza propia, que nace de la sangre de millones de vidas humanas, no vamos a hacer extrañas muecas intentando imitar los rasgos de ese rostro futuro (Straub y Hulliet, 2010, p. 183).

Parece que el problema no es tanto que no pueda haber, en términos universales y abstractos, imágenes de la utopía, sino que nuestra lente, al estar necesariamente situada dentro del mundo capitalista, jamás podría hacer una toma justa de la humanidad redimida. Pero si, como dijimos, la ausencia de imágenes no puede sino ser una imagen de la ausencia, la prohibición mosaica materialista podría pensarse no como un afuera de las imágenes sino como una imagen del afuera. No es tanto, quizás, que no exista algo así como una luz de la utopía, sino más bien que esta alumbra fuera de nuestro espectro visible. La técnica del materialismo podría consistir, entonces, como plantea Benjamin, en construir un estereoscopio histórico -curioso hiperícono- que, aunque de forma indirecta, nos permita conocer algo de esos rayos incoloros que la sociedad sin clases proyecta sobre la oscuridad de la historia:

> El materialista histórico que persigue la estructura de la historia, pone en práctica, a su manera, una suerte de análisis espectroscópico. Así como el físico detecta el rayo ultravioleta en el espectro solar, así también él detecta una fuerza mesiánica en la historia. Quién quisiera saber qué forma toma la «humanidad redimida», qué condiciones hay que cumplir para que tenga lugar, y cuándo se podrá contar con ella, ése está haciendo preguntas que no tienen respuestas. Es como si pidiera información sobre el color de los rayos ultravioleta (Benjamin, 2006, p. 307).

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa.* Taurus.

Benjamin, W. (2006). Materiales preparatorios sobre el escrito «Sobre el concepto de la historia». En R. Reyes Mate, *Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Trotta.

Benjamin, W. (2016) *Libro de los pasajes*, Akal.

Comay, R. (2005). Materialist Mutations of the Bilderverbot. En W. Benjamin, *Walter Benjamin Studies: Walter Benjamin and Art*. Continuum.

Debord, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*. Interzona.

Straub, J., y Hulliet, D. (2010). *Escritos*. Intermedio.

Marx, K. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo.

Mitchell, W. (2006). *Iconología: imagen, texto, ideología*. Capital intelectual.

Mitchell, W. (2009). *Teoría de la imagen*. *Ensayos sobre la representación verbal y visual*. Akal.

Zizek, S. (2003). *Ideología: un mapa de la cuestión*, Fondo de cultura económica.

Mesa temática

El sujeto politico en cuestión. La noción de subjetivacion política en la filosofía contemporánea

Coordinada por Sabrina Moran (UBA)

A partir del concepto de subjetivación, la filosofía política contemporánea reelabora la noción moderna de sujeto tal como había sido definida por Kant. Esta mesa redonda se propone rastrear su desarrollo en las diferentes matrices conceptuales que la tematizan. La subjetivación, noción dupla en Michel Foucault, alude tanto a la sujeción que implica la dominación – social y/o económica– como a la afirmación de sí en tanto sujeto emancipado. Después de Foucault, podemos encontrar su huella en diferentes autores. Así, Jacques Rancière, en su filosofía política, y posteriormente tanto Axel Honneth como Judith Butler, en su filosofía moral y política, identifican un proceso de subjetivación distribuido en dos polos que si bien son opuestos, no se contradicen: la dominación y el universo de las normas que rigen las existencias por un lado y las promesas de emancipación y de afirmación de sí por el otro.

La noción de subjetivación permite describir los daños y los desgastes sufridos por el sujeto contemporáneo, al mismo tiempo que se esfuerza por comprender los nuevos modos de resistencia y de afirmación de una autonomía del sujeto, ya sea individual o político en el marco del capitalismo avanzado.

Esta mesa redonda se propone abrir un debate acerca de una perspectiva en la cual, si bien consideramos las diferencias, los matices y los puntos de fuga divergentes del pensamiento crítico contemporáneo, podemos sin embargo discernir un objetivo común: el de pensar el sujeto contemporáneo – ya sea el sujeto individual o el sujeto político dentro de un colectivo – considerado a partir de sus limitaciones y orientado hacia su emancipación. Nos interesa partir de esta ambivalencia del proceso de subjetivación, descrito por Foucault al mismo tiempo como sujeción y como emancipación con respecto a los poderes. En este sentido, se deja de lado la idea de justicia social limitada a las condiciones de la justicia liberal, tal como la plantea John Rawls. De tal manera, el horizonte teórico de nuestra reflexión está configurado por un sujeto cuya comprensión se reparte entre estos dos polos (sujeción/emancipación) y que tendría la capacidad de desarrollar relaciones sociales y hacia sí mismo.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Valentine Le Borgne de Boisriou (UBA), Ludmila Fuks (IIGG-UBA) y Cecilia Padilla (UBA).

El entusiasmo, la fiesta y lo político. Aproximaciones desde Kant y Bey[1][2]

Ludmila Fuks (IIGG - UBA)

Resumen: En el presente trabajo partimos de la observación kantiana sobre el signo del entusiasmo como indicador del progreso que podía revestir de la Revolución Francesa. La lectura que Kant hace del público y del entusiasmo del mismo se revela como una pista clave en el pensamiento sobre lo político y será posteriormente retomado por autores como Lyotard y Foucault. Nuestra reflexión pretende retomar las líneas de éstos para pensarlos en su actualidad, a partir del concepto de "Zonas Temporalmente Autónomas" (TAZ) de Hakim Bey. Entonces, revisitando el concepto de libertad kantiana, e incluyendo las reflexiones foucaultianas, el objetivo es, poder desentrañar un pensamiento acerca de la fiesta como espacio temporalmente autónomo, en el cual se posibilitan formas vinculares diferentes a las del status quo, y con una potencial subjetividad política colectiva que expone otras formas de lo autonómico.

En Octubre de 2019, en el contexto de las manifestaciones en Chile, circuló por las redes un video[3] del conflicto en la ciudad de Concepción, en el que manifestantes bailan, con música electrónica al estilo *rave*, mientras son reprimidos por un camión de agua. El video tuvo rápidamente miles de vistas, parece que la fiesta sorprende como modo de resistencia política. Sin embargo, unos meses antes en Puerto Rico fue también la fiesta la que ocupó la escena de resistencia en medio del conflicto político. E incluso es ya a mediados de los años '80 cuando surgen el techno y las *raves* como una experiencia inseparable de un modo de pensar una política de resistencia e incluso de subjetivación colectiva. Hoy en día la escena local -principalmente platense (Bs. As.)- de techno *under* se reivindica como resistente y política. Estos ciclos musicales autogestivos se describen a sí mismos en las redes como políticos: "somos del under y con eso nos identificamos, trabajamos de forma colectiva para llevar a cabo un espacio seguro, consciente y

[1][Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación PRII- FSOC-UBA "El sujeto político en cuestión. Sujeción y emancipación en la filosofía contemporánea", con el apoyo del proyecto de investigación UBACyT "Discontinuidad histórica y anacronismo productivo. Lo mismo y lo otro en tres lugares de la historia política: hombre, experiencia y acontecimiento", y como parte de mi investigación "Las nociones de montaje y pervivencia en Warbug, Benjamin y Didi-Huberman. Sus usos en el análisis de lo político social en el arte argentino contemporáneo" Dirigida por el Dr. Naishtat en el marco de la Beca Estímulo UBACyT, con asiento en el IIGG- UBA]

[2] Parte de estas reflexiones las publiqué en "La cesura: La fiesta" (2019) *Revista OHSI*, 2, disponible en http://www.revistaohsi.com.ar/numeros/2/la_cesura.html

[3] https://www.facebook.com/ismorbo/videos/455837505283951/

de respeto donde podamos divertirnos. El baile, la música y la autogestión son los pilares (…) para brindar a les artistas y a les ravers un espacio donde expresarse, donde contar una historia" (@cuarentenaok). Exponen claros lineamientos de cuidado del espacio: "no se tolerarán actitudes discriminatorias, machistas, fascistas ni nada de ningún tipo que pueda interferir con el disfrute del otre y su comodidad", "Sigamos cuidándonos entre nosotres, el ambiente es de todes, la pary es de todes. Espacio disidente. Autogestión y diversión" (@delicia.technopride), "Cero tolerancia para cualquier acto que involucre racismo, homofobia, transfobia, sexismo, capacitismo o cualquier acto de discriminación. El consentimiento es regla de oro, no es no", "La manera de relacionarlos con las personas, con el planeta y con los demás animales, es una de las cosas que más nxs importan" (@under.trip.label).

Estos acontecimientos y retóricas exponen la pregunta acerca de qué tipo de resistencias son posibles hoy en día, lo cual nos lleva necesariamente a pensar en subjetividades políticas. Para reflexionar sobre esto, en primer lugar expondremos la reflexión kantiana sobre el entusiasmo como disposición afectiva de los públicos frente a la Revolución Francesa. La lectura foucaultiana sobre los textos de Kant, como exponentes de la actitud moderna en tanto ontología del presente nos permitirá pensar este carácter crítico afectivo en un mundo donde el relato revolucionario es ya obsoleto, en conexión con el concepto de "Zonas Temporalmente Autónomas" de Hakim Bey (1991).

En la segunda parte de *El conflicto de las facultades* (1798, 2004), luego de los sucesos de la Revolución Francesa, Kant expone que debe haber alguna experiencia histórica humana que pueda dar cuenta de la existencia de un progreso hacia mejor, pero no como causa sino como "indicio" o "signo histórico" (2004, p.116). Como indica Tatián (2004), Kant realiza este planteo en el marco de lo que llama una "Historia profética", la cual no tendría un objetivo cognitivo, sino el de descubrir en una experiencia extraordinaria un indicio. "El signo al fin hallado es independiente del fracaso o el éxito en que redunde la empresa revolucionaria; es un fenómeno patológico, un *pathos* extrañamente desinteresado, *un Affekt* que, como tal, la razón no puede admitir. El entusiasmo histórico político, la distante pasión republicana de quienes no hacen la historia sino que están en ella como si estuvieran en un teatro, el *theatrum mundi* que convoca el juicio desinteresado pero no desapasionado de los espectadores" (Tatián, 2004, p.43). Es decir que para Kant (2004) "se trata sólo de la manera de pensar de los espectadores" (p.117), los cuales, sin pensar en las consecuencias, dañinas, que la revolución podría tener, desinteresadamente manifiestan, valga la redundancia, un interés general por la misma, demostrando así un carácter moral de la humanidad, que es en sí mismo un progreso hacia mejor. Entonces, esta forma de pensar del público de la revolución, se expone en el modo del entusiasmo desinteresado: "esa

revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo" (Kant, 2004, p.118). Lyotard (1994) especifica "desde el punto de vista que domina la *elaboración del signo de historia* esto es, que "el sentido" de la historia (todas las proposiciones pertinentes al campo histórico político) no tiene lugar solamente en el escenario histórico, en los hechos elevados y en las felonías de los agentes o actores que lo ilustran, sino también en el sentimiento de los oscuros y lejanos espectadores (la sala de la historia) que los contemplan, los oyen, y que distinguen en medio del ruido y el furor de las *res gestae* lo que es justo y lo que no lo es." (pp. 67-68).

La valoración de Kant acerca del entusiasmo está dada a partir de que lo ve como una defensa del derecho, o podríamos decir, de lo que se ve como justo en el plano del derecho: "la participación afectiva en el bien, el entusiasmo -aunque no se pueda aprobar enteramente, porque toda pasión como tal merece censura-, gracias a esta historia, da motivo a la siguiente observación, importante para la antropología: que el entusiasmo verdadero siempre se refiere a lo ideal y a lo puramente moral, esto es, al concepto del derecho, por ejemplo, y no puede ser injertado sobre el interés." (2004, p.119). Lo interesante es que Kant sitúa en lo afectivo el sentir del público, que sin un propósito de colaboración propia, sino desinteresadamente, simpatizaba con el accionar político. Es, entonces, el "esperanzado logro" de lo político lo que entusiasma.

Ahora bien, el aspecto moral, tema central de la obra kantiana, aquí no nos interesa, sino más bien el apunte acerca del carácter o forma afectiva que se manifiesta en los "espectadores" de un acontecimiento histórico político. Para hablar del entusiasmo Kant no utiliza la palabra germana *Schwärmerei* sino el termino *Enthusiasm*, de raíz grecolatina. Etimológicamente el mismo proviene de *enthousiasmós*: *en* y *theos*, "quien lleva un dios adentro". El entusiasta, en la antigüedad, era quien se tomaba como un dios, era guiado por la fuerza y la sabiduría y tenía por tanto el don de la transformación y resolución. El entusiasmo, entonces, indica una exaltación positiva, que viene de fuera, que remueve a la persona de la pasividad y la mueve hacia el bien:

> [E]se júbilo penoso extremo que constituye el entusiasmo es un *Affekt.* Un afecto fuerte y que como tal es ciego y no puede, pues dice Kant "merecer satisfacción (ein *Wohlgefallen*) de la razón" (ibid., pág. 109). Es hasta una *dementia,* un *Wahnsinn* en el cual la imaginación se "desencadena". Como tal es ciertamente preferible a la *Schwärmerei*, al tumulto de la exaltación, que es un *Wahnwitz.* una *insanitas,* un "desarreglo" de la imaginación, una "enfermedad profundamente enraizada en el alma", en tanto que el entusiasmo es "un accidente pasajero que puede alcanzar al entendimiento más sano". La *Schwärmerei* va acompañada de una ilusión, es "ver algo más allá de todos los límites de la sensibilidad (Lyotard, 1994, pp.71)

Foucault en *El gobierno de si y de los otros* (1982, 2009) hace una lectura de *¿Qué es la ilustración?* y de *El conflicto de las facultades*. Allí sitúa al entusiasmo como una categoría de interpretación histórica, que da cuenta de un carácter, en tanto actitud de una ontología crítica del presente.

> Si, como sostiene Foucault, la cuestión que emerge en estos escritos kantianos, como *Was ist Aufklärung?* y *Der Streit der Fakultäten*, y que define la ontología crítica del presente es "¿qué es este „ahora" dentro del cual nos encontramos y que es el lugar, el punto desde el que escribo?" la respuesta es, finalmente: el entusiasmo." (Castro, 2012, p.12)

De esta manera, la categoría del entusiasmo se revela sumamente actual para pensar las disposiciones afectivas de determinados acontecimientos históricos que quizás no son vistos como los más relevantes, pero que al trascender emocionalmente lo meramente individual dan cuenta, como signo, de una actitud política hacia el presente.

Ahora bien, en el mundo contemporáneo el relato revolucionario se encuentra obsoleto, y al respecto Hakim Bey (1991) se pregunta "¿No nos queda otra opción que la nostalgia del pasado o la nostalgia del futuro?" (p.2). Sin embargo, como expone Lyotard respecto del análisis kantiano, "será necesario cambiar de familia de proposiciones. Será necesario buscar en la experiencia de la humanidad no un dato intuitivo (un *Gegebenes),* que nunca puede validar la proposición que lo describe sin más, sino lo que Kant llama una *Begebenheit,* un acontecimiento, un "hecho de darse" que sería también un hecho de liberarse, algo que se 'da'" (p.64), quizás como la experiencia de resistencia festiva chilena.

Cuando la revolución falla, cuando no sigue la linealidad prevista, se la llama revuelta, expone Hakim Bey. Es, a su vez, dice el autor, un movimiento otro, diferente al movimiento progresivo. Contiene una temporalidad histórica distinta, en tanto es constitutivamente efímera. La revuelta, como la fiesta, es una "experiencia límite" (1991, p.2), extraordinaria en tanto fuera de lo normal. Ahora bien, el autor estadounidense señala que es un momento de intensidad que provoca desplazamientos y descolocamientos, que instaura diferencias que exceden el acontecimiento mismo y forman la experiencia subjetiva de los que participan.

A partir del análisis de las redes de comunidades de corsarios y piratas del s.XVIII, enclaves descentralizados y efímeros que se daban su propia ley, Hakim Bey (1991) plantea: "[c]reo que extrapolando de historias del pasado y el futuro sobre «islas en la red» podríamos acumular suficientes evidencias como para afirmar que una especie de «enclave libre» no sólo es en nuestro tiempo posible, sino de hecho ya existente" (p.2): la Zona Temporalmente Autónoma (TAZ por

sus siglas en inglés, de ahora en adelante). "La TAZ es una forma de sublevación que no atenta directamente contra el Estado, una operación guerrillera que libera un área -de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla." Es un enclave que ocupa clandestinamente un área y subsiste por su invisibilidad, por ubicarse en puntos ciegos que permiten que acontezca transitoriamente, por suceder en las grietas y fisuras del control estatal.

Las festividades antiguas, expone el autor, así como el carnaval, se basaban en una idea de escape del "tiempo profano", del tiempo lineal indicado por la Historia. En la fiesta, "toda estructura de autoridad quedaba disuelta en la convivencia de la celebración" (Bey, 1991, p.5). En la revuelta, hay una entrega al aspecto festivo, hay entusiasmo, y tanto esta como la fiesta el autor las considera modalidades de la TAZ. Siguiendo a Grindon (2010),

Entre las obras de Bakhtin, la Internacional Situacionista y la teoría moderna anarquista, particularmente el ensayo de Hakim Bey (…) Cada uno teoriza sobre la alegría y el deseo como la base de un acontecimiento culturalmente y políticamente radical, denominado indistintamente como 'carnaval', 'festival' 'situación' o 'zona temporalmente autónoma'. En cada caso, este acontecimiento acoge un número de cualidades relacionadas entre sí. Se ve como una fusión políticamente radical de la vida y el arte, la materialización de la alegría y el deseo en la forma de una micro-sociedad abiertamente anarquista." (p.104)

La TAZ implica modalidades de experiencias colectivas, en donde emerge una cultura festiva, de forma espontánea, que escapa a la regulación o al orden, y que en su búsqueda de restauración del contacto humano (Bey, 1991, p.26) genera formas otras de vinculación de los cuerpos y las emociones. En tanto modalidades de experiencia inmediatas, señala el autor, el acontecer de la TAZ se da en el contacto directo:

> La esencia de la fiesta: el cara a cara, el grupo de humanos que pone en común sus esfuerzos para realizar sus deseos, se trate de comida y bebida, baile, conversación o el arte de vivir; puede que incluso para el placer erótico, o para crear obras de arte colectivas, o para atraer el puro circular de la alegría. (Bey, 1991, p.6)

La fiesta funciona como una TAZ en tanto que acontece de forma temporal, pero efectiva, localizada e intensiva. Funciona mediante el principio de interrupción de la vida cotidiana. En ella, al mismo tiempo, subyacen el deseo y el entusiasmo que motorizan la búsqueda de ruptura de la realidad consensuada hacia el exceso, hacia el derroche, con la música como principio organizativo (Bey, 1991 p.15). Para el autor estadounidense, la música, elemento clave de

cualquier fiesta, es una forma de cambio social revolucionario, de mantenerse en movimiento y vivir intensamente,

> la presencia del cuerpo y de lo sonoro como forma de resistencia (…) Todas ellas surgen con un carácter eventual –como afirma Bey– y todas ellas lo hacen con relación a la manifestación y presencia de los cuerpos y a su capacidad de irrumpir en las lógicas del sistema. (Olmedo, 2018, p.78)

A modo de reflexión final, resulta interesante señalar que el entusiasmo que ve Kant en el público de la Revolución Francesa ilumina el aspecto histórico político que vemos en el entusiasmo actual en las fiestas, principalmente acá nos interesan aquellas que se reivindican como políticas, en tanto expresan una actitud crítica del presente, siguiendo el señalamiento de Foucault. "«Luchar por el derecho a la fiesta» es algo más que una parodia de la lucha radical: es una nueva manifestación de esa misma lucha, adecuada a un tiempo que ofrece televisores y teléfonos como medios de «contactar y tocar» a otros seres humanos, formas de «estar ahí»." (Bey, 1991, p.5). De esta manera, en la fiesta motoriza el deseo, la alegría y el *pathos- Affekt* del entusiasmo, al mismo tiempo que encuentra lugar una resistencia política que habilita una vinculación diversa con los cuerpos de otros y que puede generar enclaves auto-nómicos subjetivantes políticamente. Como expone un ciclo de techno platense: "danza de la resistencia. En el movimiento constante una íntima alegría sobresale" (@eterea.cadencia). La dinámica de la resistencia es tanto del sujeto como de la intersubjetividad, es decir del acontecimiento o experiencia político-cultural que se da conjuntamente a nivel corporal, y en el que aparece el *pathos* afectivo justamente del entusiasmo. Como expone Sanchez Leyva (2016) actualmente la práctica revolucionaria posible se da más a través de modos de subjetivación política que se relacionan con comportamientos y modos de vida diversos, y "de este modo, recuperar la potencia y el deseo, reapropiarse del tiempo de vida expropiado por el trabajo, imaginar otras formas y estilos de vida, subvertir la normalidad a través de la expresión de las diferencias, hacer comunidad para construir resistencia donde hay relaciones atravesadas por el capital, son prácticas que remiten a resistencias elaboradas desde el interior de la dominación y no a estandartes que plantean que basta con el asalto al poder desde una subjetividad incontaminada" (Sanchez Leyva, 2016 p.155).

Referencias bibliográficas

Bey, H. (1991). *Zonas Temporalmente Autónomas*. Autonomedia

Castro, E. (2012). Modernidad y Entusiasmo. A propósito de la lectura foucaultiana de Kant. *Boletim de Pesquisa NELIC* 12 (17).

https://periodicos.ufsc.br/index.php/nelic/article/view/28240

Grindon, G. (2010). Carnaval contra capital: una comparación entre Bakhtin, Vaneigem y Bey". En Roca Martinez (coord.), *Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*, 104-114. https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/52298708/ROCA_MARTINEZ_Beltran-Anarquismo_y_Antropologia.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DBeltran_Roca_Martinez_compilador_Anarqui.pdf&X-Amz-Algorithm=AWS4-HMAC-SHA256&X-Amz-Credential=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A%2F20191120%2Fus-east-1%2Fs3%2Faws4_request&X-Amz-Date=20191120T124252Z&X-Amz-Expires=3600&X-Amz-SignedHeaders=host&X-Amz-Signature=6c54bc1822f3824b28ae0186755117d699foda30e03a7e8049b50622d56b1f65#page=103

Foucault, M. (2009). *El gobierno de si y de los otros*. Fondo de Cultura Económica

Kant, I. (2004). *El conflicto de las facultades*. Losada

Lyotard, J. L. (1994). *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Gedisa

Olmedo, M. A. (2018). La posibilidad de hacer. La creación sonora en el espacio social. *Escena*, 78 (1), 70-82. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6544228

Sanchez Leyva, M. J. (2016). El giro emotivo del espacio público. Corazonadas y subjetividades. *DeSignis*, 24, 147-160. http://www.designisfels.net/publicaciones/revistas/24.pdf

Tatián, D. (2004). Kant, la revolución y la paz. Texto leído en la *Jornada de homenaje a Immanuel Kant,* Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Rosario, el 28 de octubre de 2004.

Mesa temática

Facultad del lenguaje: recursión e interfaz. Discusiones ya viejas y algunos problemas nuevos

Coordinada por Griselda Parera (UNL-UNER)

A partir de Hauser, Chomsky y Fitch (2002) las discusiones en torno a los aspectos evolutivos del lenguaje provocan nuevas consideraciones sobre la facultad del lenguaje (FL), entre ellas, las que trabajaremos: recursión e interfaces lingüísticas.

a) Desde el punto de vista epistemológico: se formulan dos tipos de cuestionamientos, uno desde un eje sincrónico y son los relativos a la evidencia disponible sobre dicha hipótesis, o a las relaciones entre cognición conceptual y organización léxica; y, desde un eje diacrónico-evolutivo, la explicación de la filogénesis del lenguaje humano, considerando la "hipótesis tripartita" que atiende a la emergencia evolutiva de FL y a la evolución de los mecanismos que intervienen en las interfaces articulatorio-perceptual (AP) y conceptual-intencional (CI)). b) Siguiendo esta última línea, se plantean cuestiones en torno al significado y a la interpretación a través de CI (lugar, contenido y relaciones con la sintaxis). La teoría plantea una asimetría entre las interfaces, pudiéndose interpretar que AP tiene un papel más pequeño que CI. Así, el lenguaje es solo interfaz CI más recursión. Por tanto, se dirime si CI es un sistema externo al lenguaje, que interpreta lo que merge produce (objetos sintácticos complejos) o, por el contrario, es un componente central del pensamiento, imbricado en la sintaxis (Hinzen (2006 – 2007)). c) En relación a merge nos preguntamos qué tipo de indicador empírico puede exigírsele a su justificación. Fitch (2010) sostuvo que un indicador de la recursión sería un "mapeo recursivo", el que determinaría distintos significados a diferentes elementos de una estructura, cada uno asignados por el carácter recursivo que posee toda estructura sintáctica. Sin embargo, este test semántico entraría en conflicto con la hipótesis de que Rs es intrínsecamente sintáctica. d) Según Chomsky (1961, 1965), la Rs (i) posibilita la generación infinita de oraciones, (ii) explica dependencias entre elementos distantes (incrustación) y (iii) resulta posible gracias a una 'regla recursiva', rasgos que entran en conflicto con la caracterización que se hace en el actual modelo teórico, donde Rs es una simple operación de fusión (merge) de dos partículas. Reconstruir las principales asunciones sobre Rs en Chomsky (1986) y (1995) permitirán dar discusión a la hipótesis de que, históricamente, la noción se fue cargando de poder explicativo mientras que el modelo se reducía metodológica y sustantivamente.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Adriana Gonzalo (IHUCSO: UNL/CONICET), Marcela Bassano (UNR), Mariela Destéfano (CONICET-UBA) y Griselda Parera (UNL-UNER).

Lenguaje y evolución: el rol de la interfaz de pensamiento en el modelo biolingüístico

Marcela María Bassano (UNR)

Resumen: Una tópica medular de discusión de la gramática generativa es la preocupación en torno a los aspectos evolutivos del lenguaje; preocupación que en el Biolingüismo se reactualiza y sirve como paraguas para pensar, ahora en términos evolutivos más simples, las relaciones entre lenguaje y pensamiento, (i.e. el lenguaje es usado para el pensamiento mental interno) a través de la interfaz conceptual-intencional (C.I). Es bajo este marco en donde adquiere relevancia preguntarse por el estatuto de dicha interfaz a través de la siguiente cuestión: ¿Es el sistema conceptual-intencional una parte intrínseca del lenguaje? (i.e de la facultad de lenguaje en sentido estrecho según Chomsky).

Miradas entonces desde la evolución, Chomsky plantea una asimetría entre las interfaces, a punto tal que podríamos casi sostener que la interfaz articulatorio-perceptual tiene un papel bastante más pequeño en tanto y en cuanto sólo surgió en el lenguaje humano a los efectos de la externalización y es por eso mucho más tardía. Esto es, pareciera ser que el sistema sensorio motor no ocupa ningún rol en la sintaxis. Así, la interfaz conceptual intencional es considerada ahora una de las propiedades centrales del lenguaje una vez que se deja a un lado el aspecto sensorio motor de la externalización.

Y esto significa además que las expresiones jerárquicamente estructuradas producidas por el procedimiento computacional operado por Merge son solo interpretadas por la interfaz conceptual intencional que es quien provee un lenguaje de pensamiento interno. Si esto es así, el lenguaje es solo interfaz CI más recursión, lo que vendría a plantear la primacía de esta interfaz por sobre la articulatoria perceptual.

Así, en este trabajo nos proponemos indagar en torno a si la interfaz conceptual es un sistema externo al lenguaje que interpreta lo que Merge produce o, por el contrario, siendo un componente central del pensamiento, está íntimamente imbricada en la sintaxis, esto es, en el procedimiento generativo construido de un modo óptimo, tal como hipotetiza Hinzen (2007 – 2009).

En la medida en que podamos al menos dilucidar esto, creemos que el efecto de la interfaz C.I sobre el diseño del lenguaje se reduciría considerablemente lo cual haría más económico el modelo de lenguaje propuesto por el Biolingüísmo.

Partimos de una evidencia que se corrobora en los textos de Chomsky (2000, 2002 et.al, 2005, 2007, 2016 et. al, 2017): para el programa de investigación de la gramática generativa siempre fue menos complicado determinar qué es lo que tenemos en la cabeza en términos fonético-fonológicos que en términos de significado. A pesar de la variedad de escritos en torno a la interfaz conceptual-intencional (CI) no es tanto lo que ha dicho el Biolingüismo sobre qué es y qué contiene; razón por la cual, la determinación de su estatuto desde siempre se ha tornado un tanto vaga e imprecisa. Qué es lo que realmente tenemos en la cabeza en términos de significado pareciera ser que constituye un misterio, dado que no surge del mismo Chomsky una caracterización precisa en términos sistemáticos; lo mismo ocurre con la manera en la que se concibe la interpretación.

A lo largo de sus escritos, ni ubica al sistema de pensamiento en el mismo lugar teórico ni tampoco le otorga a ambas interfaces -articulatorio perceptual (AP) y conceptual-intencional (CI)- el mismo estatuto.

En los textos del 2002, 2005, 2007 y 2016 atribuye a ambas interfaces, y a la misma interfaz CI distintas ubicaciones en la arquitectura del lenguaje, como así también, asimetrías entre ambas, tanto en términos evolutivos como en cuanto al papel que cumplen en el diseño del lenguaje.

En el artículo del 2002 escrito en colaboración con Hauser y Fitch, -que inaugura el Biolingüismo estándar- Chomsky reabre, en el marco ahora de una preocupación evolutiva en torno al lenguaje, la discusión en torno a un tópico que atraviesa todo el programa generativo desde sus inicios y que ameritó un sinfín de discusiones en relación a su naturaleza y a su contenido. Nos referimos a la facultad de lenguaje desbrozada ahora en Facultad de Lenguaje en sentido amplio (FLA) y Facultad de Lenguaje en sentido estricto (FLE). En el marco de esta distinción, se encuentran las cuestiones en torno a la interfaz C.I, problemática en la que está centrada esta exposición.

En el año 2007, y curiosamente luego de la aparición de las obras de Hinzen (2006,2007), Chomsky escribe *Aproaching UG from below* en donde también continúa trabajando, ahora en el marco de una GU infraespecificada, la interfaz C.I. Por último, en sus escritos en colaboración con Berwick en el año 2016, siguen presentes estas preocupaciones.

Las preguntas que nos interesa trabajar y que intentaremos responder son: ¿qué lugar ocupa la interfaz conceptual-intencional (el sistema de pensamiento) y ¿qué consecuencias tiene esto para la determinación del lugar en donde se produce el significado y la interpretación? Ninguno de estos dos interrogantes tiene una respuesta sencilla y creemos que esa falta de determinación se debe al hecho que señaláramos antes en cuanto a que Chomsky no responde siempre del mismo modo a estas cuestiones. Revisaremos a continuación la evolución de su pensamiento en torno a ellas.

1. Chomsky 2002

En términos generales podríamos decir que el objetivo principal en el artículo escrito en colaboración en el año 2002 es plantear y desentrañar la continuidad del pensamiento humano y no humano, y es en ese marco en donde tienen cabida las especulaciones sobre la interfaz CI. Su trabajo, dejando de lado la contestación y polémica suscitadas (Pinker y Jackendoff 2005, Fitch, Hauser y Chomsky 2005, Jackendoff y Pinker 2005), puede considerarse un importante avance en

ese sentido, al plantear un amplísimo territorio de continuidad entre la facultad humana del lenguaje y muchas otras facultades de la mente animal, que en opinión de estos autores se extendería a todo lo relacionado con los aspectos sensorio-motores y conceptual-intencionales del lenguaje. Con el fin de definir el objetivo del artículo es que determinan dos concepciones de la facultad de lenguaje:

Facultad de lenguaje en sentido amplio (FLA): incluye un sistema computacional interno (FLE) combinado con al menos otros dos sistemas internos al organismo, pero externos al sistema cognitivo, que llamamos "sensorio-motor" y "conceptual-intencional", sistemas compartidos con otros vertebrados y, por ende, no específicamente humanos. Lo que es indiscutible es la existencia de una capacidad biológica de los seres humanos que nos permite dominar fácilmente cualquier lenguaje humano sin instrucción explícita. FLA incluye esta capacidad, pero excluye otros sistemas internos al organismo que son necesarios, pero no suficientes para el lenguaje (por ejemplo, memoria, respiración, digestión, circulación, etc.).

Por lo tanto, los autores sostienen la hipótesis de la continuidad entre los seres humanos y otros animales no humanos en términos de la FLA, "amplia" en el sentido de que forman parte de ella los sistemas externos.

Facultad de lenguaje en sentido estricto o estrecho (FLE): Es un subcomponente de la FLA, un sistema computacional lingüístico (sintaxis estricta) que genera representaciones internas y las proyecta en la interfaz del sistema sensorio-motor a través del sistema fonológico y en la interfaz conceptual intencional por el sistema semántico (formal). Una de sus propiedades definitorias es la recursión, esto es, la FLE toma un conjunto finito de elementos y produce una variedad potencialmente infinita de expresiones discretas. Esta capacidad se denomina *infinitud discreta*. Cada una de estas expresiones discretas se transmite a los sistemas sensorio-motor y conceptual-intencional, que procesan y elaboran esta información en el uso del lenguaje.

Más adelante señalan que evolutivamente la FLA tiene una antigua historia evolutiva, antecediendo en el tiempo a la aparición del lenguaje:

> *Sobre la base de datos revisados más abajo, presumimos que la mayor parte si no toda la FLA se basa en mecanismos compartidos con los animales no humanos. Por el contrario, sugerimos que la FLE — el mecanismo computacional de recursividad — ha evolucionado recientemente y es exclusiva de nuestra especie. Según esta hipótesis, gran parte de la complejidad que se manifiesta en el lenguaje deriva de la complejidad en los componentes periféricos de la FLA, especialmente en aquellos subyacentes a la interfaz sensoria-motora (discurso o signo) y a la interfaz*

> *conceptual intencional, combinados con contingencias socioculturales y comunicativas.La FLA en su conjunto por lo tanto tiene una antigua historia evolutiva, antecediendo en el tiempo a la aparición del lenguaje, y es necesario un análisis comparativo para entender este complejo sistema. Por el contrario, de acuerdo a la reciente teoría lingüística, las computaciones que subyacen a la FLE pueden ser bastante limitadas. De hecho, proponemos en esta hipótesis que la FLE comprende sólo los mecanismos computacionales nucleares de la recursividad como aparecen en la sintaxis estricta y las proyecciones a las interfaces.* (p.1474)[1]

De este modo, los sistemas que forman parte de la FLA, el sistema conceptual-intencional y el sistema sensorio motor, en este estadio de su teorización se ubican en términos evolutivos, antes que la aparición misma del lenguaje, si bien, veremos luego, en el 2007, no son simétricos en su génesis. La aparición del sistema computacional (FLE) los habría conectado posibilitando que se generara el lenguaje tal como lo conocemos en el presente. De este modo, la interfaz CI se ubica dentro de FLA.

2. Chomsky 2007

En el año 2007 Chomsky escribe "Approaching UG from below" (p14) en donde plantea una consideración distinta a lo afirmado en el 2002. La tesis consiste básicamente en que la Facultad del Lenguaje consistiría en dos estratos que se diferencian evolutivamente.El componente ancestral de la Facultad del Lenguaje sería un sistema de representación conceptual estrictamente interno, con una alta capacidad computacional de relativa antigüedad. Sería útil a los efectos de la planificación individual del comportamiento. Este sistema de representación ya contendría el elemento formal mínimamente requerido para poder categorizarlo como una Facultad del Lenguaje en sentido estricto: es decir, la infinitud discreta. Consistiría, pues, en un procedimiento combinatorio aplicable de manera reiterativa e ilimitada sobre primitivos conceptuales finitos. En palabras del propio Chomsky:

> *La generación de expresiones para satisfacer la interfaz semántica produce 'un lenguaje de pensamiento'. Si la primacía de la interfaz semántica es correcta, entonces la generación de expresiones para satisfacer la interfaz semántica produce un "lenguaje de pensamiento". Si el supuesto de asimetría es correcto, el estadio más temprano del lenguaje podría haber sido solo esto: un lenguaje del pensamiento usado internamente. Se ha argumentado que podría postularse un lenguaje independiente del pensamiento. Pienso que hay razones para el escepticismo pero eso nos llevaría a nosotros muy lejos.* (p.14)

[1] La traducción es mía.

> *Estas consideraciones proveen una tesis muy simple sobre una parte nuclear de la evolución del lenguaje. Alguna reprogramación cerebral, presumiblemente una mutación pequeña, proveyó Ensamble y rasgos (Ensamble ilimitado) produciendo un infinito rango de expresiones constituidas por ítems léxicos (quizá disponibles como átomos conceptuales de sistemas C-I) que permitió un crecimiento explosivo de las capacidades de pensamiento, previamente restringidos a esquemas elementales pero ahora abiertos a una elaboración sin límites: quizá esquemas que permiten la interpretación de eventos en términos de categorización por alguna propiedad (la predicación una vez que Ensamble está disponible), esquemas actor-acción y unos poco más que podrían haber tenido los orígenes de los primates. En la medida en que operen las condiciones del tercer factor, la GU se optimizará en relación a la interfaz C-I. y las proyecciones a la interfaz SM serán el modo "mejor posible" de satisfacer las condiciones de externalización.* (p.14)

Podríamos apuntar algunas consideraciones de esta cita. Primero, hay una prioridad en términos evolutivos entre el sistema computacional y el sistema de pensamiento. El lenguaje es, principalmente, pensamiento manipulado y representado internamente, esencialmente uniforme para toda la especie; secundariamente, exteriorización de ese pensamiento. Así, la hipótesis es que la configuración de la facultad de lenguaje consistiría en un elemento ancestral, que directamente podría identificarse con el pensamiento humano moderno más una novedad evolutiva ocurrida en tiempos relativamente más recientes que Chomsky identifica con la conexión de tal forma de pensamiento con sistemas que permiten, imperfectamente, exteriorizarlo.

Esta visión es favorable a un punto de vista -en realidad alternativo al de Hauser, Chomsky y Fitch- de acuerdo con el cual la FLE se correspondería con los sistemas de pensamiento (C-I), que incorporarían el sistema de computación distintivamente lingüístico, mientras que la FLA, se extendería a uno u otro sistema de exteriorización. Segundo, evolutivamente, no es simétrica la aparición de CI y AP, pero además y quizá lo más novedoso es que AP es secundaria y solo existe a los efectos de la externalización.

De este modo, en el 2007, la interfaz CI se ubica dentro de la FLE, conjuntamente con el Léxico y el Sistema Computacional puesto que el lenguaje es primariamente pensamiento manipulado y representado internamente, esencialmente uniforme para toda la especie y, secundariamente, exteriorización de ese pensamiento. Con lo cual, tendría un estatuto lingüístico. Mientras que la interfaz AP se ubicaría en la FLA. Así, la interfaz C.I interpreta lo que Ensamble (Merge) produce.

Si esto es así, las consecuencias para el equilibrio y la economía del modelo lingüístico son bastante significativas y profundas: si CI pertenece al sistema computacional haría al modelo no

sólo más económico sino lingüísticamente explicativo. Es muy costoso, lingüísticamente hablando que Principios y Condiciones (Interpretación Completa, Saturación, Criterio Temático, Predicación, etc.) se piensen como parte de una interfaz que está fuera del sistema lingüístico dado que de ese modo las explicaciones caerían fuera de lo estrictamente lingüístico, es decir, fuera de la sintaxis estricta. Por el contrario, si CI forma parte del sistema computacional, el modelo ganaría en Optimidad.

Lo que no resulta fortuito o azaroso es que esta reformulación del lugar que ocupa CI sea luego de los escritos de Hinzen (2006-2007- 2009) que el mismo Chomsky cita.

El Chomsky del 2007 se acercaría a la concepción desarrollada por Hinzen: siendo C.I un componente central del pensamiento, está íntimamente imbricado en la sintaxis, esto es, en el procedimiento generativo construido de un modo óptimo.

En palabras del propio Chomsky:

> *Una concepción más radical de la relación FL- Interfaz CI, desarrollada por Hinzen, es que 'ciertas propiedades empíricas de contenidos de pensamiento' se derivan de estructuras generadas de un modo óptimo por la FL. (…)*
>
> *Ahora bien, si estas condiciones son realmente externas es una cuestión abierta. Dado que si son independientes del lenguaje, sería quizás más económico plantear como hipotetiza Hinzen (2006,2007) que los componentes centrales del pensamiento, tales como las proposiciones, se derivan básicamente del procedimiento generativo construido de un modo óptimo. Si estas ideas pueden ser aclaradas y validadas, entonces el efecto de la interfaz C.I sobre el diseño del lenguaje se reduciría.* (p.15-6)

3. Postura de Hinzen

Según este autor, la sintaxis no está trivialmente determinada por las condiciones semánticas impuestas sobre ella una vez que se ha añadido Ensamble. Fuera del sistema lingüístico, fuera de las derivaciones sintácticas, no hay nada como un sistema de pensamiento separado de lo que produce la derivación. El pensamiento no existe por sí solo a modo de un sistema CI sino que se construye en la derivación sintáctica. Al respecto Hinzen (2007, p. 126) expresa: "*Esto es, no podemos pensar (construir representaciones de) ciertos contenidos de pensamiento antes de que las estructuras que los expresan hayan alcanzado una cierta complejidad emparejada.*"

Lo anterior implica que los pensamientos no pueden concebirse independientemente de la sintaxis que los origina. Hinzen también argumenta que solo las oraciones pueden expresar pensamientos proposicionales, y dado que son objetos sintácticos obtenidos en el curso de la derivación y no pueden pensarse aparte o independientemente del lenguaje, no es plausible proponer un sistema de pensamiento anterior al lenguaje. Así, los pensamientos humanos dependen de lo que la sintaxis hace, es decir, de los formatos sintácticos específicos que están disponibles en las interfaces.

De este modo, los significados proposicionales se derivan de un proceso computacional. Son los procesos mentales los que explican los significados de las estructuras que los codifican. Desde un punto de vista internalista el significado es un mecanismo de selección léxica que junto con Ensamble produce el pensamiento. La hipótesis central de Hinzen es que la mente es una suerte de ingenio generativo que produce creativamente pensamientos con determinadas estructuras, y las propiedades intencionales que tienen esas estructuras se deben enteramente a ellas. Así, las propiedades empíricas de los contenidos de pensamiento derivan de las estructuras que genera la Facultad de Lenguaje (i.e los objetos sintácticos obtenidos en el curso de la derivación que le dan forma a estos pensamientos). Esto conduce a pensar que el lenguaje es productivo pero que sus producciones no son meramente una respuesta expresiva a la satisfacción de las condiciones impuestas por la interfaz C.I desde afuera.

En base a estas consideraciones, Hinzen (2007) reconceptualizar la noción de interfaz del siguiente modo:

> *Parece enteramente posible en este estadio, que tengamos que reconceptualizar hoy la vision sostenida comúnmente sobre las interfaces e imponer una demanda más débil sobre la arquitectura del sistema: no que sus expresiones generadas deban encontrar demandas semánticas pre-dadas ni que encuentren condiciones de sistemas externos ricamente estructurados, sino que, más modestamente, sean parcialmente usables. Esto es bueno para una "teoría del uso del significado" Lo conceptualmente necesario es que el lenguaje es "usado", no que exista una 'interfaz' del tipo que la corriente principal del Minimalismo impone sobre el sistema linguistico.* (p. 47)

Es así cómo el rol de las condiciones de interfaz no consiste en imponer condiciones expresivas sobre el sistema computacional del lenguaje, sino solamente restringir su poder generativo. Esto es, el sistema C.I no explica la maquinaria de la sintaxis puesto que la sintaxis no puede estar motivada por las condiciones de la interfaz semántica, sino que solo puede estar restringida por ella. Lo correcto, según Hinzen, es estudiar el lenguaje por sí mismo y no verlo

como una expresión directa del 'pensamiento' y leer la interpretación semántica estrictamente a partir de las estructuras que la sintaxis provee.

En sus escritos posteriores, Hinzen (2009) es aún más extremo; sostiene que si los sistemas de interfaz existieran deberían ser lo suficientemente ricos como para poder usar la información contenida en las representaciones que la sintaxis construye. Es por esto que se inclina por una opción más radical: postular que la interfaz CI no existe. Esta arquitectura es muy diferente a la propuesta por Chomsky; en palabras del mismo Hinzen (2009):

> *(…) ahora no existe un componente semántico, no existe un sistema generativo independiente de 'pensamiento', no existe una 'proyección' de la sintaxis a tal sistema dado que no existe una 'interfaz' semántica. Existe un sistema computacional (la sintaxis) que construye derivaciones, luego, periódicamente, después de cada 'fase' de una computación la estructura generada se envía al sistema sensoriomotor de modo tal que no hay representaciones semánticas estructuradas más allá de las que la sintaxis está inherentemente diseñada para construir.* (p. 128)

En suma, para Hinzen el origen de la propiedad de la recursividad está en el lenguaje, no en el pensamiento. En su opinión, las representaciones semánticas estructuradas se conforman, en concreto, como resultado de la aplicación de la operación sintáctica de Ensamble a unidades con significado y de la creación por medio de procedimientos también gramaticales de la ontología universal del lenguaje, "el conjunto distintivo de categorías básicas en cuyos términos pensamos, como las de objeto, evento, estado, cada una de las cuales se corresponde con raíces léxicas insertas en determinadas configuraciones sintácticas" (Hinzen, 2011, p. 513).

La conclusión a la que llega Hinzen (2009, p. 130) es, por tanto, que, "fuera de las formas posibles que provee el sistema computacional lingüístico, no existe pensamientos que uno pueda pensar". Si está en lo cierto entonces, ninguna propiedad del sistema cognitivo lingüístico podría explicarse a partir de su interacción con el sistema del pensamiento. Se debilitaría así, en parte, la Tesis Minimista Fuerte y habría que suponer que la FLE (la GU) tiene más contenido del que el PM quisiera atribuirle. Y, además, Ensamble aparecería, de hecho, como una operación mucho más enriquecida.

4. Ultimas formulaciones: Chomsky (et.al 2016)

En sus escritos del 2016, en colaboración con Berwick, Chomsky vuelve a pensar su proyecto exclusivamente en términos evolutivos y, es claro que esto tiene efectos sobre sus especulaciones en torno a ambas interfaces.

En este marco evolutivo, el objetivo fundamental del Programa Biolingüístico es construir explicaciones del lenguaje y capturar lo que Chomsky redenomina ahora como la Propiedad Básica del Lenguaje Humano: cada lengua produce una variedad infinita de expresiones estructuradas jerárquicamente que se asocian con la interfaz conceptual-intencional, proporcionando una especie de «lenguaje de pensamiento».

Ensamble se concibe como una operación que genera objetos sintácticos que recibirán una interpretación en la interfaz C.I, lo que refuerza la hipótesis de la asimetría entre ambas interfaces que viniera sosteniendo desde el 2007. El sistema sensorio motor es muy posterior en la evolución y solo existe a los efectos de la externalización del lenguaje, vista ahora como un proceso secundario. El lenguaje no es otra cosa que un instrumento del pensamiento. En palabras de Chomsky (2016b, p. 40): "Las propiedades fundamentales del diseño del lenguaje indican que una importante tradición está en lo cierto al considerar al lenguaje básicamente como un instrumento de pensamiento, aun cuando no lleguemos al extremo de Humboldt de identificarlos a ambos."

La suposición más plausible para sostener esta asimetría entre ambas interfaces es que de una manera bastante misteriosa nuestros ancestros desarrollaron conceptos humanos y unos 80.000 años atrás, en Africa, donde se produjo el último éxodo, un grupo de homínidos experimentó un cambio biológico que produjo Ensamble. Luego, en un estado posterior, ese lenguaje interno de pensamiento se conectó al sistema sensoriomotor, una tarea que probablemente se haya producido y resuelto de diferentes maneras y en tiempo diferentes. Sin embargo, a pesar de esto, existe una unidad que refleja el hecho de que los humanos son idénticos en sus aspectos fundamentales, de modo tal que se podría concluir que existe solo una lengua con variaciones dialectales mínimas, y que quizás esto se deba enteramente a los modos de externalización.

Uno de los efectos, quizá el más novedoso de estas nuevas consideraciones en torno a las interfaces y, en consecuencia, al estatuto de C.I, es que produce una revisión de la máxima de Aristóteles (1985) acerca de que el lenguaje es sonido con significado. Para Chomsky, el lenguaje es ahora, esencialmente significado, y más que con sonido, con alguna forma de exteriorización que normalmente puede ser sonido.

Estas nuevas consideraciones también impactan en la manera en la que concibe a lo que denominara "ítems léxicos": de acuerdo a la Propiedad Básica, que indaga en los aspectos fenotípicos del lenguaje, la naturaleza del significado en el lenguaje humano estría dada no por "ítems léxicos" sino por átomos de computación o "conceptos atómicos" que se diferencian de los ítems en tanto y en cuanto estos se construyenpor un proceso secundario de externalización que es independiente del sistema de pensamiento. Así, estos átomos de las computaciones sintácticas que llegan a la interfaz conceptual intencional no tienen propiedades fonológicas a diferencia de los ítems que sí las tienen. El sonido es concebido ahora solo como una modalidad posible para la externalización.

Bajo esta perspectiva, la evolución del lenguaje se reducirá a la emergencia de Ensamble, la evolución de los átomos conceptuales del léxico, el enlace con los sistemas conceptuales, y el modo de externalización.

Así, la tesis fundamental de Chomsky en el 2016 es que dado que el lenguaje evolucionó por el pensamiento y la interpretación podría casi afirmarse que el lenguaje es fundamentalmente un sistema de pensamiento. Con esta tesis Chomsky revierte la formulación aristotélica clásica (retomada, agregamos, y desarrollada productivamente por Saussure) según la cual el lenguaje es sonido con significado:

> *El lenguaje es significado con sonido (o alguna otra externalización, o nada); y el concepto con es sumamente significativo.//*
>
> *La externalización a nivel sensoriomotor es un proceso ancilar que refleja propiedades de la modalidad sensoria usada con organizaciones diferentes para el habla y la seña. Se seguiría que la doctrina moderna de que la comunicación es de algún modo la 'función' del lenguaje es un error y el concepto tradicional del lenguaje como un instrumento de pensamiento es más correcto*". (pp. 101-2).

Las consideraciones anteriores llevan entonces a concluir que no solamente es otro el papel de la interfaz CI en el Chomsky 2016, sino que también los argumentos allí desarrollados conducen a una nueva forma de entender a las expresiones mismas ya no como un par [FON, SEM], es decir, sonido-significado, sino como solo significado. De este modo el lenguaje sería solo significado, puro sistema de pensamiento.

El sistema A.P ya estaba en su lugar mucho antes de que el lenguaje emergiera y parece tener poco que ver, en esta nueva mirada, con el lenguaje, al punto de que no desempeña ningún papel en el lenguaje; tesis esta que derriba las especulaciones aristotélicas e inaugura entonces, como recién decíamos, un nuevo modo de concebir en definitiva qué es una expresión.

5. Una última reflexión de cierre

En *Qué clase de criatura somos (2017)*, Chomsky piensa al lenguaje exclusivamente como un instrumento del pensamiento con lo que la preeminencia de la interfaz CI cobra aún más relieve. Ensamble se concibe como una operación que genera objetos sintácticos que recibirán una interpretación en la interfaz C.I, lo que refuerza la hipótesis de la asimetría entre ambas interfaces que viniera sosteniendo desde el 2007. El sistema sensorio motor es muy posterior en la evolución y solo existe a los efectos de la externalización del lenguaje, vista ahora como un proceso secundario.

De esta manera, el generativismo, en sus últimas especulaciones derriba la máxima clásica de Aristóteles, como dijéramos más arriba, según la cual el lenguaje es sonido con significado y produce una novedosa concepción del lenguaje: el lenguaje es esencialmente significado, y más que con sonido, con alguna forma de exteriorización que normalmente puede ser sonido:

> *Aunque el tema no está zanjado, hay pruebas considerables de que la tesis más amplia puede ser, de hecho, la correcta: el diseño fundamental del lenguaje ignora el orden y otras disposiciones externas. En concreto, la interpretación semántica en los casos principales depende de la jerarquía, no del orden de las formas exteriorizadas. En tal caso, la Propiedad Básica no es exactamente como la he formulado antes ni como se ha formulado en la bibliografía reciente, incluyendo artículos míos. Por el contrario, la Propiedad Básica procede de una serie ilimitada de expresiones estructuradas jerárquicamente que se asocian con la interfaz conceptual-intencional, proporcionando una especie de «lenguaje de pensamiento», y muy posiblemente el único LDP, aunque aquí se plantean preguntas interesantes e importantes acerca del estatus y el carácter de esta asociación, en las cuales no entraré. Si esta línea de razonamiento es en general correcta, hay buenas razones para volver a una concepción del lenguaje como «instrumento de pensamiento» y, por consiguiente, revisar la máxima de Aristóteles; el lenguaje no es sonido con significado, sino significado con sonido; más en general, con alguna forma de exteriorización, normalmente sonido*". (p.17)

Desde la Antigüedad, la conexión sonido-significado constituyó un eterno problema para la ciencia del lenguaje. A Jakobson le debemos el fascinante artículo *En Busca de la esencia del Lenguaje,* en el que reconstruye los senderos por los que transitó la conexión entre el sonido y el significado, conexión, apunta Jakobson, olvidada por los lingüistas hasta que Saussure vuelve a actualizarla produciendo un corte epistemológico y fundando la lingüística moderna en su novedosa interpretación del signo como compuesto de dos caras: significante y significado. Es a

partir del descubrimiento del carácter biplánico del signo que Saussure descubre en las nociones de Arbitrariedad y Valor Lingüístico las claves que armarán el edificio de la lengua en tanto la concebirá como una serie de *diferencias* de ideas unidas a una serie de *diferencias* de sonidos.

Quizás con los últimos escritos de Chomsky estemos en presencia del proceso especulativo que conducirá a una renovada esencia del lenguaje y a una nueva fundación para la Lingüística.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1985). *Sobre la Interpretación*. Edición Electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. https://historicodigital.com/download/aristoteles%20sobre%20la%20interpretacion.pdf

Berwick, R. y Chomsky, N. (2016). *¿Por qué solo nosotros? Evolución y Lenguaje.* Editorial Kairós.

Chomsky, N. (2000a). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge University Press.

Chomsky, N. (2000b). *The Architecture of Language*. Oxford University Press.

Chomsky, N. (2007). Approaching UG from below. En U. Sauerland y H.-M. Gärtner (Eds.), *Interfaces+recursion = language? Chomsky's minimalism and the view from syntax-semantics* (págs. 1-29). Mouton de Gruyter.

Chomsky, N. (2017). *¿Qué clase de criatura somos?.* Ariel.

Chomsky, N., y McGilvray, J. (Eds). (2012). *The Science of Language. Interviews with James Mc Gilvray*. Cambridge University Press.

Fitch, W. T., Hauser, M. D. y Chomsky, N. (2002). The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?. *Science*, 298, 1569-1579.

Fitch, W. T., Hauser, M. D., y Chomsky, N. (2005). The evolution of the language faculty. Clarifications and implications. *Cognition*, 97, 179-210.

Hinzen, W. (2006). *Mind, Design and Minimal Syntax*. Oxford University Press.

Hinzen, W. (2007). *An Essay on Names and Truth.* Oxford University Press.

Hinzen, W. (2011). Language and thought. En C. Boeckx (Ed.), *The Oxford handbook of linguistic.minimalism.* (págs. 499–522). Oxford University Press.

Jackendoff, R., y Pinker, S. (2005). The nature of the language faculty and its implications for evolution of language. *Cognition*, 97, 211-225.

Pinker, S., y Jackendof, R. (2005). The Faculty of Language: what´s special about it?. *Cognition*, 95, 201-236.

Mesa temática

Fenomenología de la primera persona

Coordinada por Leticia Basso Monteverde (UNMdP-CONICET)

En esta mesa se indagará en la temática de la autoconciencia como proceso fundamental para la constitución y la regulación de la subjetividad. El foco suele ponerse en las discusiones que surgen, entre una interpretación débil y una fuerte, acerca de la presencia de la conciencia en la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo. Para esto, se abordan las diferencias entre una comprensión experiencial, a-temática e inmediata de la posición en perspectiva de primera persona frente una concepción observacional, voluntaria y conceptual de la misma, que roza el uso de la tercera persona.

La primera interpretación se destaca como una versión tenue ""de primer orden"" que se mueve en el ámbito de lo familiar, en la forma de una auto-dación de sí en la experiencia. Aquí se entiende a la autoconciencia como un vago sentido de pertenencia, propiedad o correspondencia, que está presente y opera de modo silencioso en los actos del sujeto. En tal caso, el sujeto tiene una experiencia inadvertida de sí, en la que no es consciente de su propia corriente de conciencia por una introspección temática.

Por el contrario, en la versión catalogada como de ""segundo orden"" se destaca un posicionamiento activo y determinante, en el cual hay uso del pronombre personal y una identificación clara del yo. En este orden, la conciencia de sí es netamente reflexiva y ejerce un papel central en la justificación de la experiencia. Ésta se manifiesta en la experiencia del yo como objeto, cuando el sí mismo asume una actitud distante y objetivante.

Las variantes o grados de la experiencia subjetiva dependerán de la posición que se adquiera frente al estudio de este tema. En la perspectiva de la Fenomenología encontramos teorías no egológicas de la conciencia -como las que, en un inicio, tuvieron Husserl, Heidegger o Sartre. También contamos con concepciones alternativas que atienden a sus formas de expresión en la experiencia, sea a través de una construcción narrativa de la persona y su alteridad -en Ricoeur, Lévinas y Derrida- como desde una dimensión fenomenal que descubre el estado primitivo de toda agencia (en Merleau-Ponty, Marion y Maldiney). Con todo, sigue latente la problemática de qué tipo de función determinante tiene el yo en el marco de la autoconciencia, si la hay. En esta mesa abordaremos algunos ejemplos de este vasto y complejo tema bajo la perspectiva que aporta la Fenomenología.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Gabriel Duyos (UNMdP), Fabio Álvarez (UNMdP-UNS), Leandro Catoggio (UNMdP-CONICET) y Leticia Basso Monteverde (UNMdP-CONICET).

Perdonar al Otro. La cuestión del sujeto entre el acontecimiento, el don y la diferencia

Gabriel Nicolás Duyos (UNMDP)

Resumen: La cuestión del sujeto sigue suscitando importantes discusiones y generando diversas reinterpretaciones. En esta ponencia se analiza el papel de Jacques Derrida en torno a la problemática del sujeto. De acuerdo al filósofo, el concepto de don es sinónimo de imposibilidad de un "yo autosuficiente" al estilo cartesiano. En este sentido, el "yo" es un don de Lo Otro. La Otredad habita el "sí mismo" y lo excede, al mismo tiempo. Entonces, la subjetividad se encuentra, ya desde siempre, habitada o constituida por lo radicalmente diferente. De acuerdo a ello ¿se puede seguir hablando de subjetividad o de un sujeto en Derrida?
Derrida sostiene que el "sí mismo" es una invención de lo Otro. Esta figura de la Otredad puede interpretarse a través de diferentes ideas que se encuentran mutuamente relacionadas. Lo Otro es, la diferencia, el resto, el don, el acontecimiento, la ausencia, el suplemento, la huella, la alteridad, la responsabilidad, la escritura, lo imposible, la muerte, entre decenas de categorías que faltarían mencionar. Ahora bien, ¿es Derrida un filósofo totalmente anti-subjetivista o solamente se trata de un crítico de la subjetividad entendida dentro de lo que él llama "metafísica de la presencia"? ¿La figura de la Otredad impide totalmente hablar de una "subjetividad", al menos en sentido débil?

1. Consideraciones preliminares

Sin lugar a dudas, el problema del sujeto según Derrida se encuentra enmarcado en un contexto más general aún: la metafísica, y en especial la "metafísica de la presencia". Es muy discutible la afirmación de que Derrida apostó por una "superación" en sentido estricto de la metafísica. Según el filósofo, la deconstrucción no se trata de una "destrucción" al estilo heideggeriano, sino que más bien se trata de un movimiento que se sitúa en los márgenes de esta, con el objetivo de visualizar las fisuras que esconde la edificación conceptual de la tradición filosófica occidental.

Heidegger había pretendido "superar", de alguna forma, la constitución onto-teológica de la metafísica, o al menos pensar lo "no pensado" por ella. Pero Derrida es consciente de la tarea imposible de pensar por fuera del lenguaje de la metafísica que se está poniendo en cuestión. De lo que se trata es de hacer resquebrajar el lenguaje de la metafísica a partir de sí mismo. Como la escalera de la que habla Wittgenstein en el *Tractatus*, la cual hay que arrojar luego de usarla.

Entonces, siguiendo este razonamiento: ¿Derrida podría abandonar conceptos tales como "sujeto" o "subjetividad"? ¿la cuestión es tan lineal o, por el contrario, se trata de un problema que

no puede evitar la ambigüedad con la que se maneja toda la obra derrideana? Quizá se trate de pensar la problemática de la subjetividad desde un "entre" que problematice el concepto de sujeto sin abandonarlo por completo. Una modalidad irreductible del "quizá" que haría temblar toda instancia de la "última palabra".

2. Desarrollo

A lo largo de toda la tradición filosófica occidental, pueden reconocerse, al menos 4 concepciones claras acerca de lo que se entiende por sujeto, en latín *subjectum*. La primera, que puede denominarse, paradójicamente, "objetivismo griego" es la concepción que tenían los griegos, quienes entendían al sujeto (en latín *subjectum)* como *hypokeimenon*, es decir, como lo que subyace, el sustrato o la sustancia. Una segunda gran concepción podría llamarse "subjetivismo fuerte", entendida en términos heideggerianos como "metafísica de la subjetividad" propia de la Modernidad. Esta tradición le atribuye un papel fundamental a la conciencia.

Estas dos primeras concepciones comparten la existencia de un *subjectum* o sustrato fuerte, pero la primera lo entiende en términos de objetividad y el segundo en términos de subjetividad. En esta última el *subjectum* es el sujeto humano, en la primera podría decirse que es la sustancia o la *ousía*.

Una tercera concepción podría denominarse "subjetivismo débil" propia de algunos autores de la fenomenología y de la hermenéutica que, sin pretender abandonar la figura del sujeto, no reducen el sentido a una conciencia dadora del mismo. Por último, cabría hablar de un "anti-subjetivismo", propio de algunos autores, autodenominados o no, "posmodernos", dentro de la filosofía contemporánea.

Ahora bien, el propósito de esta ponencia es atenerse a un filósofo en especial: Jacques Derrida. ¿En cuál de estas grandes concepciones acerca del sujeto podría ubicarse al filósofo de la deconstrucción?

La tesis de este trabajo es que Derrida oscila entre dos de estas concepciones, pero que en ningún momento se detiene en una de ellas. Jacques Derrida, de acuerdo a lo que este trabajo defenderá, oscila entre una concepción "subjetivista débil" y una "anti-subjetivista", sin detenerse en ninguna de ellas.

Recordemos: el título de esta ponencia dice "Perdonar al Otro. La cuestión del sujeto entre el acontecimiento, el don y la diferencia". ¿Pero qué tiene que ver el perdón con la subjetividad? Según Derrida, *todo*. Y a su vez, *nada*.

La temática del perdón no es una problemática entre otras de acuerdo al planteamiento derrideano. Esto se debe a que el perdón es una de las formas más radicales de abandono de una subjetividad fuerte. El perdón es, en primer lugar, un acto de renuncia.

Empecemos por lo imposible, como muchas veces nos indicada Derrida. Separemos la palabra "perdón" en otras dos expresiones: por un lado "per", por el otro, "don". El perdón es un don y quizá el mayor don de todos. La expresión "per" quiere decir, justamente, un todo, algo completo ya que no le falta nada. Si unimos las dos expresiones, nos quedaría que el perdón es un don total o completo, el más completo de todos los dones.

¿Pero estamos dispuestos a "dar todo"? Si damos todo, no nos puede quedar nada. Deberíamos renunciar a todo lo que somos y a todo lo que tenemos. Ser y tener van aquí de la mano. Ello podría deberse a que el sujeto occidental siempre ha pretendido poseerlo todo. Pero el perdón, si es que lo hay, tendría que ser un acto de renuncia por parte de un "yo" que en el mismo momento en el que perdona, se ve totalmente desarticulado.

Muchas veces usamos la palabra "perdón" en primera persona. Por ejemplo, decimos "perdón" si hacemos sentir mal a otra persona. Pero esto no puede ser, en ningún caso, un perdón. El perdón no lo puede "dar" un supuesto agresor o victimario, sino que debe provenir de la víctima. En todo caso, el que nos puede perdonar siempre será el Otro.

Siguiendo el ejemplo anterior, si yo hago sentir mal a otra persona y le digo "perdón", en todo caso, estaría pidiéndole al Otro que él o ella me "dé el perdón", que me perdone. Pero ya eso es un pedido al Otro. Te pido perdón, te pido que vos puedas perdonarme. La tarea de "perdonar", está en manos del Otro.

Entonces, la otra persona deberá perdonarnos. Pero hay un nuevo problema ya que, muchas veces, como se dijo, somos nosotros los que "pedimos perdón", mejor dicho, le pedimos al Otro que nos perdone. Pero esto tampoco sería un perdón. Siguiendo a Derrida. El Otro, si es que quiere perdonarnos, lo debería hacer sin un pedido. En el momento en el que un supuesto agresor le pide al Otro que lo perdone, en ese preciso momento, ya no podría existir un perdón. Si el Otro nos quiere perdonar, debe provenir del Otro, sin ningún tipo de pedido.

De acuerdo a lo analizado hasta ahora, podemos llegar a una primera conclusión. Decir "perdón" en primera persona no es perdonar ya que:

1- En ese caso ese "perdón" equivaldría a "pedirle al Otro que me perdone". Pero yo (en primera persona) no estaría perdonando a nadie.

2- Si decir "perdón" en primera persona es pedirle al Otro que me perdone y el perdón debe provenir de ese Otro, entonces, en el caso de que el Otro quisiera perdonarme ya no se trataría de

un verdadero perdón. Esto se debe a que, el perdón tiene que ser un don completo por parte del Otro y para ello no tiene que recibir ningún tipo de pedido por parte del victimario ya que se estaría ingresando en una "economía del perdón".

Retengamos esto de la "economía del don". Esto es fundamental porque los Estados muchas veces "piden perdón" y lo único que hacen es hacer del "perdón" una estrategia política y económica. Como plantea Derrida, eso se trata de temas aledaños que, sin embargo, nada tienen que ver con o el perdón. Estos temas son la disculpa, el pesar, la amnistía, la prescripción, etc. Un Estado no puede perdonar jamás ya que el perdón y el derecho o la política son irreductibles uno a otro.

Por eso, el único el único o la única que puede perdonar es la víctima. La víctima que ha sufrido en carne propia un mal radical. El problema es que, la mayoría de las veces, esa víctima ya no se encuentra con nosotros. De ahí la imposibilidad del perdón. Los únicos o únicas que verdaderamente podrían perdonar ya no están entre nosotros. Sólo podemos ser responsables para con ellos, aceptar la herencia que nos dejan y abrirnos a un por-venir absoluto.

Pero Derrida no se contenta con esto de diferenciar el perdón como estrategia política (al que también llama perdón condicional) del perdón puro o absoluto. El perdón, también, debe ser totalmente loco, ¿qué quiere decir esto? El perdón supone una decisión sin cálculos, y una decisión, al momento de ser tomada, siempre es loca en este sentido. "No hay un límite para el perdón, no hay medida, no hay moderación, no hay ¿hasta dónde?" (Derrida, 2003).

Si el perdón es loco "debe hundirse, pero lúcidamente, en la noche de lo ininteligible. Desde que la víctima "comprende" al criminal, desde que intercambia, habla, se entiende con él, la escena de la reconciliación ha comenzado, y con ello ese perdón usual que es cualquier cosa menos un perdón" (Derrida, 2003).

Entonces, pueden notarse ciertas características de lo que hemos denominado el "perdón". Este es incondicional, no es negociable, es an-económico, apolítico, no estratégico, atravesado por la locura, por la decisión imposible. Pero es necesario aclarar algo; si bien lo único perdonable es lo imperdonable, ese mal absoluto que jamás perdonaríamos, ello no implica que, luego de perdonar, haya que olvidarse de ese mal. Al contrario; el perdón exige una memoria infinita que jamás nos permitiría olvidarlo.

3. Consideraciones finales

Como se ha tratado de mostrar en la presente ponencia, Derrida no abandona por completo una noción de sujeto. En un texto llamado Hay que comer o El cálculo del sujeto, el autor señala que el prefiere hablar de "quién" y no de "sujeto". En este mismo texto, Derrida plantea que el problema es determinarle un lugar al sujeto. Por ello, el "quién" más bien ocuparía un no-lugar ya que no deja localizarse ni hacerse presente a sí mismo.

Lo único que Derrida rechaza tajantemente es la presencia a sí de una conciencia entendida como "espejo" en el sentido rortyano del término. No obstante, aclara una y otra vez que no podemos dejar de hablar del sujeto, es parte de una tradición del pensamiento que hemos heredado inevitablemente.

Por ello, no se trataría ni de "liquidar" ni de "sostener a cualquier precio" al sujeto sino de trabajar sobre sus efectos, sus estrategias diferenciadoras. Derrida oscila, se mantiene en un "entre" que no tiene un lugar fijo ni preestablecido. Como se intentó mostrar en este trabajo, Derrida se mueve entre una concepción "subjetivista débil" y otra "anti-subjetivista" sin detenerse jamás en ninguna de ellas.

La problemática del perdón imposible lo ha demostrado. El perdón necesita de un cuasi-sujeto, de un sujeto habitado por la diferencia desde el primer momento. Un sujeto descentrado que no abandona el ímpetu de decir "yo soy el soberano" pero que, desde el momento que lo dice, cae en aporías, en contradicciones.

Es probable que la subjetividad se vea resquebrajada en el preciso momento en el que el "sujeto soberano" afirme un rotundo "sí" ante la llegada del Otro. Un Otro que requiere hospitalidad absoluta. Un "Amén", en términos derrideanos, que prometa el cumplimiento de una promesa que se afirma a sí misma. Al menos, sería necesario perdonar al Otro, aún si es perdón fuese imposible. Pero Derrida afirma que "Este im-posible no es pues una idea (regulativa) o un ideal (regulador). Es aquello que existe el más innegablemente real de los modos. Y sensible. Como el otro. Como la diferencia (*différance*) irreductible y no reapropiable del otro" (Derrida, 2005).

Un sujeto que perdona es un sujeto herido, en términos de Ricoeur. Un sujeto habitado, desde siempre, por lo Otro. Perdonar es perdonar lo imperdonable. Ello no quiere decir que perdonar sea imposible, sino que de lo que se trata es de una experiencia de (lo) imposible.

El problema es que, quizá (una palabra que a Derrida le fascina), todavía no hemos aprendido a perdonar. En una entrevista que Derrida da al final de su vida dice que "todavía no ha aprendido, por fin, a vivir". Pero lo que propongo aquí es aún más simple: "todavía no hemos

aprendido a perdonar". Perdonando en un sentido incondicional y puro podríamos entender que toda instancia de la Otredad nos necesita.

Deberíamos aprender a perdonar para darnos cuenta que estamos impregnados de Otredad. Porque lo Otro no se deja asimilar por un sujeto que lo introyecta. Lo Otro permanece como herida, como huella, como fantasma, como espectro que nos obliga a responder. Esa sería la verdadera justicia, responder al llamado del Otro, pero no *por* el Otro, al menos no ocupando su lugar, sino dejándolo hablar.

Pero ¿a quiénes deberíamos perdonar? ¿Acaso no son los crímenes más espantosos de la humanidad los únicos que merecerían un perdón absoluto? ¿Pero estaríamos dispuestas a perdonar, por ejemplo, Auschwitz? Por este motivo, quizá nunca aprendamos a perdonar realmente. Eso sí: es necesario denunciar aquellas formas del perdón que solamente funcionan como estrategias políticas, económicas o como dice Derrida, fármaco-terapéuticas.

Perdonar es una experiencia de (lo) imposible en el sentido de que, si deseo perdonar al Otro, debo perdonarlo porque me hizo algo que es totalmente imperdonable. Sólo eso podría perdonarle. Ese mal radical, esa marca que quedará en mí como un espectro que me perseguirá a todos lados. Pero de mí, de la subjetividad que soy (si es que lo soy), no quedaría nada. Como nos recuerda Foucault "Podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena" (Foucault, 2002).

Referencias bibliográficas

Derrida, J. (2004). *El siglo y el perdón.* Ed. De la flor.
Derrida, J. (2004). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón.* Trotta.
Derrida, J. (2007). *La hospitalidad*. Ediciones de la flor.
Derrida, J.(2010). *Seminario la bestia y el soberano* (Volumen 1), Bordes Manantial.
Foucault, M. (2012). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.

Mesa temática

Filosofía de la Imagen

Coordinada por Virginia Ketzelman (UBA)

La propuesta de esta mesa nace del trabajo de investigación que venimos haciendo desde el proyecto UBACyT N° 20020170200139BA titulado El "giro icónico": sus proyecciones en la filosofía teórica y práctica; y que tiene por objetivo asumir dese la Filosofía el "giro hacia la imagen" que se viene dando desde los años '90 en otras áreas de conocimiento.

En el marco de esta investigación situamos el "giro hacia la imagen" como "giro icónico-pictorial" en la última década del siglo XX: en tanto W.J.T Mitchell acuñó el término "giro pictorial" en 1992 dando inicio a los estudios visuales, y Gottfried Boehm acuñó el término "giro icónico" en 1994 dando inicio a la ciencia de la imagen. Desde su nombre éste giro se vincula al "giro ligüistico", expresión acuñada por Gustav Bergmann (1953) y popularizada por Richard Rorty (1976), no tanto en oposición sino mas correctamente como una reformulación en tanto si bien el siglo XX fue el siglo del "giro lingüístico" en Filosofía, fue también el siglo de explosión de la reproductibilidad técnica de las imágenes. Por lo cual asumir el "giro icónico-pictorial" no es necesariamente dar primacía a la imagen por sobre el lenguaje verbal sino poner a dialogar imágenes y textos, ideas, pensamientos e imágenes, representaciones verbales y representaciones visuales. Se ponen en juego también las teorías sobre la percepción de la imagen en tanto objeto o fenómeno. Ahora bien, estos temas son propios de la Filosofía desde sus orígenes griegos y han tenido desarrollos a lo largo de la historia de la filosofía, sin embargo el acontecimiento del giro nos deja ver cierto solapamiento entre la imagen y el lenguaje a partir del "giro lingüistico" que paradójicamente en el siglo de la explosión de la reproductibilidad técnica de la imagen la corrió del centro de la reflexión. Entonces asumir este giro es volver a poner las imágenes en el centro de la reflexión filosófica y preguntarnos qué nos dicen las expresiones icónico-pictoricas de la cultura y la realidad, es indagar en la(s) lógica(s) de la(s) imagen(es).

Nuestra pretención es abordar este campo intelectual de investigación al menos desde tres lugares poniendo en reación la filosofía de la imagen con los ancestros teológicos de la imagen contemporánea, las representaciones del espacio en el arte oriental, y las relaciones entre la imagen y el texto a partir del análisis de las imágenes como metáforas.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Eugenia Celli (UBA), Verónica Flores (USAL-UBA-CONICET) y Aldana Zuccala (UBA).

Ancestros teológicos de la imagen contemporánea. Filosofía de la imagen y teología[1]

María Eugenia Celli (UBA)

Resumen: Esta presentación se propone desarrollar un recorrido expositivo por las principales referencias bíblicas del primer y segundo testamento que aluden a la imagen. En el marco teórico del actual "giro icónico y/o pictorial" es imperioso para la filosofía volver a analizar los textos religiosos que han configurado la matriz cultural de Occidente y de Latinoamérica. En esta dirección, el análisis de la ponencia investigará el origen anicónico así como la prohibición de confeccionar imágenes en el antiguo Israel y la categoría antropoteológica de "imagen *como* semejanza" presente en el relato sacerdotal de Gn 1,26-27. También tendrá lugar el estudio del aporte de los evangelios sinópticos a la temática estudiada. Una y otra consideración servirán para corregir y precisar algunas formulaciones que la filosofía de la imagen ha proyectado, no siempre equilibradamente, sobre los ancestros teológicos de la imagen contemporánea.

El espectro de lo imaginario, de lo icónico y de la imagen ha predominado en nuestra cultura occidental en razón del amparo que le provee cierto paradigma de la visión. Esto mismo ha llevado a algunos filósofos a pensar que los escenarios metafísicos, sociales y políticos han sido dominados desde el origen por un imperante *ocularcentrismo* (Jay, 2008; Brea, 2016) o, incluso, por un *binocularcentrismo* (Prósperi, 2019). Es decir, por un orden hegemónico de la visión que facilita una lógica que identifica lo visible con lo verdadero. Esto mismo toma mayor amplificación y sustento toda vez que en Occidente -y en nuestra región- la narrativa teológica bíblica ha convertido a Dios en un Ojo trascendente y soberano que opera como fundamento, garante y hasta juez de toda visión humana y de toda imagen posible.

Junto con este diagnóstico, y de modo reciente, la filosofía se ha descubierto en un "giro icónico" y/o "giro pictorial" no homogéneo ni sincronizado, que ha implicado para la disciplina una diversificación de las investigaciones referidas a la imagen y un nuevo diálogo con otras matrices de pensamiento históricamente ligadas a lo icónico. Más allá de las particularidades, sus protagonistas reconocen la importancia de hacer un ejercicio de recuperación crítica de los ancestros teológicos de la imagen a partir del texto bíblico (Mitchell, 2016; Boehm, 2011).

[1] Esta ponencia es fruto de la investigación elaborada en el marco del Proyecto con financiamiento «El "giro icónico": sus proyecciones en la filosofía teórica y práctica» (UBACYT Nº 20020170200139BA) aprobado por la "Secretaría de Ciencia y Técnica" de la Universidad de Buenos Aires. El mismo se desarrolló bajo la dirección de la Dra. Silvia Gabriel, durante el período 01/2018-12/2019.

Esta presentación se propone hacer propio el desafío de ambas consideraciones ensayando una relectura teológica desde un análisis filosófico de las principales matrices bíblicas. El objetivo principal será clarificar algunos aspectos teológicos interpretados de modo superficial y aisladamente por la crítica actual. El esquema principal de esta exposición pretende: por un lado, cuestionarse sobre la posibilidad de una teología negativa de la imagen en el judaísmo y analizar la complejidad de los dispositivos teológicos veterotestamentarios que operaron en la lucha contra la idolatría. Junto con ello, resulta imperioso reconsiderar la formulación "imagen *como* semejanza" del relato sacerdotal de Gn 1,26-27 del que se desprenden consecuencias importantes para el tema analizado. Por otro lado, se intentará realizar una operación de rastrillaje sobre el segundo testamento en busca de elementos escondidos en la textualidad sinóptica.[2] A ésta la tradición cristiana posterior le ha destinado una escasa consideración, tomando con preferencia las formulaciones de la teología joánica y paulina. Quedará para el final el balance de lo recorrido y el esbozo de algunas reflexiones conclusivas respecto de la ancestralidad teológica de la imagen contemporánea.

1. La imagen en el antiguo Israel

Cabe destacar que la prohibición de imágenes llega al pueblo judío en un estadio relativamente tardío, siendo que "su formulación no parece anterior a los inicios de la época deuteronomista, aunque la prohibición misma tiene raíces en formas de religiosidad anicónica de grupos israelitas (semi)nómades" (Trebolle, 2008, p. 144).[3] Ciertamente el aniconismo sería la forma más arcaica que habría vivido el judaísmo desde sus orígenes nómades de esta prohibición. Ella implicaba un tipo de culto tolerante con algunas formas de representación que buscaba sustituir las imágenes netamente antropomórficas de la deidad por estelas de piedras o *massebot* (Gn 28,10-22; 31,43-54; 2Re 3,2; Josué 24,26 y 2Re 23,13-14). Junto con estos objetos de la naturaleza, los críticos coinciden en señalar que ciertas representaciones como el "trono vacío", el "arca" y el "becerro o toro" pueden ser parte de este grupo ya que estas figuras muestran una parte de la escena que hace suponer la presencia divina (sin representación plástica alguna) que se sienta, se posa o se monta.

Estas formas arcaicas funcionan como un antecedente de la prohibición férrea de la imagen que se impone siglos más tarde, cuando los acontecimientos históricos del exilio a Babilonia, de las deportaciones y del edicto persa (598/7-538 a. c.) obliguen a Israel a repensar sus bases

[2] Nos referimos a los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas.

[3] La época deuteronomista es el período histórico que se inicia con la reforma de Josías en el 622 a.C.

religiosas, políticas y culturales para lograr refundarse como pueblo en una identidad distintiva. Allí maduran distintas líneas teológicas preexílicas que -en mayor o menor medida- problematizan la cuestión de las imágenes en el culto judío. Sin duda, la corriente deuteronomista, que tuvo su origen con Josías (622-609 a.C.), es una de las más sobresalientes. Ésta tuvo una nueva irradiación en este período abocándose: a la vigilancia y el control respecto del culto a Yahvé como única deidad, a la eliminación de formas idolátrica y a la sanción de toda representación icónica. Ello sumado a la importante tarea de reescribir la historia de Israel constituirán, según Finkelstein y Silberman (2018), el nudo central de este nuevo escenario histórico (p. 331-334). Junto con ella hay que sumar a dos líneas más: la sacerdotal y la profética. La primera corresponde a la tradición teológica cuyos artífices fueron los sacerdotes exiliados que habrían llegado a constituirse "en la clase dirigente del pueblo" (Croatto, 1966, p. 252) y cuya función consistió en "hacer frente a la propaganda babilónica con tradiciones menos gloriosas" (Croatto, 1966, p. 253) que quedarán plasmadas principalmente en el Pentateuco.[4] Por otro lado, dentro del profetismo corresponde destacar al denominado Déutero-Isaías cuyo surgimiento en las postrimerías del destierro babilónico (550-538 a. c.) configura una teología que tiene cercanías temáticas con la tradición P. En ambos se identifica la necesidad de desplazar la teología de Marduk que representa al gran dios babilónico como el actor heroico de la creación primordial. Con un acento, quizás, más explícito que el P el Déutero-Isaías entiende que Yahvé es el único creador ya que "fuera de él no hay salvación alguna. Los ídolos no pueden salvar, son impotentes para salvarse a sí mismos" (Is 46, 1ss).

No es difícil observar que el reverso de la prohibición iconográfica que encontramos en las tres líneas teológicas de este período es el pecado de idolatría. Al menos dos parecen ser los motivos que configuran esa falta idolátrica a la que se dirige la prohibición. Por un lado, la producción de imágenes del mismísimo Yahvé, que daría origen a alguna forma de "ídolos yahvistas" y, por otro, la asimilación al culto judío de elementos idolátricos correspondientes a deidades de pueblos vecinos como lo demuestra el texto de Dt 6,14. Ambas formas se encuentran sintetizadas en los paradigmáticos textos de Ex 20,2-5a y Dt 5,6-8.

Si bien, resulta comprensible la segunda sanción que buscaba preservar al credo judío de una contaminación politeísta y cultural, sin embargo, cabe preguntarse: ¿por qué la confección iconográfica del propio Yahvé debía ser sospechada de idolatría? Algunos biblistas entienden que esta identificación ciega que amalgama toda forma de representación -desde las estatuillas hasta

[4] A esta línea sacerdotal la evocaremos en adelante bajo la forma sintética "P" que le han atribuido los estudios bíblicos-exegéticos germánicos.

las expresiones anicónicas (becerro, toro, trono vacío, querubines)- a lo idolátrico descansa en la iniciativa teológica de erradicar cualquier indicio de antropomorfismo en el culto yahvista.

De ser cierto, no deja de revelarse cierta tensión contradictoria con la abundante producción literaria bíblica en las que aparecen las menciones metafóricas de la cabeza, el rostro, los oídos, las narices, la boca, los brazos, los pies, el corazón y hasta las entrañas divinas; a las que se suman las acciones de oír, hablar, contestar, herir, entristecerse, encolerizarse, preferir, entre muchas otras. Estas expresiones que podrían dar pie a pensar antropomórficamente lo divino que no han sufrido censura alguna son el fundamento suficiente para pensar que este temor no puede ser la razón de semejante condena idolátrica.

Tal como lo puntualiza Richard (1980), en su estudio acerca de la idolatría, en ninguno de estos relatos está en juego la representación material en sí de lo divino que podría originar una deidad menor, ni el temor de una imagen absorbida por lo antropomórfico, ni siquiera la disputa de lo invisible y lo visible. Todas estas posibilidades parecen escapar a la cosmovisión hebrea:

> …el problema no está en que Dios sea invisible y el ídolo yahvista sea visible; que Dios sea espiritual y el ídolo yahvista material. La perversidad del ídolo aquí no está en su intento de materializar a Dios o de hacerlo visible. La antítesis visible-invisible, material-espiritual – como nosotros hoy entendemos estas palabras- es ajena al pensamiento bíblico. (Richard, 1980, p. 12)

De manera contundente, lo que está latente en la sanción idolátrica es el intento de manipular a Dios mediante alguna imagen o sede, para lograr su presencia y hacerse de su poder en busca de un determinado efecto político y/o personal. En definitiva, tal como lo señala Halbertal y Margalit (2003), en el caso del judaísmo posexílico estas iconografías violentan lo divino mediante un uso fetichizado de la imagen que pretende dominar y controlar un poder sobrehumano del que el adorante carece (p. 61-62).

2. La "Imagen (צֶלֶם) *como* semejanza (דְּמוּת)" en Gn 1, 26-27

Sorprende que, en el clima redaccional anicónico y antidolátrico del exilio y del posexilio, el P haya elegido y reiterado en Gn 1,26-27 -y en otros capítulos del mismo libro- el término de *tsélem* para describir la creación humana y su generación posterior. Por otro lado, no se puede ignorar la necesidad del redactor de insertar un término nuevo (*dmut)* con el que lograr una fórmula de sentido teológico preciso. Con ello se busca expulsar del horizonte las imágenes

paganas y ofrecer una antropología iconomórfica con importantes rasgos políticos y sociales para el judío.

Para mayor precisión los dos términos que aparecen en este relato son imagen *(tsélem)* y semejanza *(dmut)*. Ambos tienen igual peso e importancia y se debe despejar la fantasía de que uno atenúa o espiritualiza al otro. La prueba de esto se encuentra en la dinámica que propone el mismo relato. Tras enunciar los dos términos en el v26 ya no necesita reiterarlos de la misma forma ni en el mismo orden, sino que le basta con mencionar la palabra "imagen" sin ninguna especificación más (v27) o decide alterar el orden original innovando con la formulación "a su semejanza según su imagen" (5,3) o, incluso, elige un equivalente de uno de ellos (5,1). Esta libertad redaccional está demostrando que los términos no solo "son complementarios, sino sinónimos" (Croatto, 1974, p. 172).

Asimismo, es importante recorrer el sentido de cada uno de estas palabras. La primera de ellas alude, justamente, a una realidad plenamente visual y hasta, en algún punto, táctil en cuanto parece denotar alguna forma de materialidad o corporeidad. Los textos en los que encontramos *tsélem* permiten ser traducidos mayoritariamente por escultura, estatua e, incluso, retrato hablado (1 Sam 6,5.11; 2Re 11,18; 2Cr 23,17) (Westermann: 1984, p. 146; De Wit: 2014, p. 60). Asimismo, podrían estar incluidos, en menor medida, los sentidos de ídolo (1Sam 6,5.11; Nm 33,52; 2Re 11,18), pintura (Ez 23,14) y copia respecto de la apariencia que guarda con el original (Sal 39,7) (Von Rad, 1988[3], p. 68; Auzou, 1982, p. 265). Otros exégetas suman a esta descripción la posibilidad de establecer una suerte de etimología que daría un revés al sentido de esta palabra encontrando en ella la realidad de la "sombra" (Sal 39,7; 73,20) con la que se intentaría resaltar una inseparabilidad que denota cierta contemporaneidad de la imagen con su arquetipo (Croatto, 1974, p. 173; Porcile Santiso, 1995, p.188).

En la antigüedad semita no resulta un dato en extremo novedoso el hecho de que se le adjudique a un hombre la realidad de ser imagen de una deidad. Si se repasa la literatura egipcia y la mesopotámica se encontrará la idea de la imagen divina aplicada a aquel a quien también se lo considera hijo de los dioses. Desde tiempos muy antiguos los escritos dan testimonio de que las temáticas de "filiación divina" e "imagen" son denominaciones que parecen confluir necesariamente. Ahora bien, la distinción de la filiación divina estaba reservada a la figura del faraón, del rey o de un alto funcionario, quedando excluida de su aplicación todo el resto de la humanidad. Basado en este dato los especialistas consideran que la denominación "imagen de dios o de los dioses" es parte neta de la literatura monárquica (Clifford / Murphy, 2005, p. 15). Este es el punto más importante a considerar a la hora de valorar la redacción sacerdotal.

El otro término en juego (*dmut*), pese a contener un sentido muy próximo al de *tsélem,* sorprende por alivianar la densidad material que parece reservarse en el término de imagen. Para F. Horst (1950, como se citó en Porcile Santiso, 1995):

> …su significado es más abstracto y débil: el matiz peculiar de significado consiste en la semejanza que permite que pintura y original sean comparados. La semejanza es, por lo tanto, la semejanza de la copia, y la semejanza intencional aquí, sería la del 'facsímil'. (p. 187)

Por otro lado, este término deriva de un verbo sustantivo abstracto que significa "apariencia", "similitud", "correspondencia" (Ez 1, 1.5.10. 26. 28 y en 2Re 16,10) que invita a relacionar lo que se observa con su modelo original (Von Rad, 1988[3], p.68). Es, tal como lo indica Croatto (1974), un término que conduce la mirada o que establece donde debe hacerse foco; ya que, partiendo del analogado principal siempre coloca al espectador en dirección al arquetipo (p. 173). Lo importante de estos aspectos terminológicos es mantener la tensión entre *tsélem* y *dmut*. Éste último debe ser interpretado como "semejanza, parecido, *[que]* da profundidad al primero, constituyendo un todo semántico al modo hebreo" (Navarro Puerto, 2010, p. 223).

Sin duda, el P es una de las fuentes más fácilmente identificables en razón de su vocabulario y de sus cualidades estilísticas (Schmidt, 1999, p. 120). La decisión de incorporar la bina "imagen-semejanza" al relato creacional persigue múltiples objetivos teológicos de los que seleccionamos dos, en razón de su importancia para nuestra temática.

En primer lugar, el relato de Gn1 opera una *democratización de la imagen divina* al aplicarla a todo ser humano y no solo al rey o a las jerarquías (Croatto, 1974, p. 175; De Wit, 2014, p. 60). Se esconde allí una crítica hacia los poderes dominantes que utilizaban la "imagen" como justificación teocrática de un elitismo político opresor.

Junto con ello, otro elemento teológicamente disruptivo es el que establece una imagen divina que no es única ni unívoca, sino que se descubre en la *pluralidad* y en la *diferencia* de los sexos: macho (*zajar*: aludiría a algo puntiagudo) y hembra (*uneqevá:* remitiría a lo hueco). Esta es una clave para dilatar y ampliar aún más la cuestión de la representación identificable visualmente por su parecido tangible o por su carácter de copia exacta. En ello, algo del elemento trascendental divino es afirmado indirectamente permitiendo en la diversidad sexual escapar a cualquier forma de representación fija, mimética y singular (Porcile Santiso, 1995, p. 193-194; Navarro Puerto, 2010, p. 222, nota 22).

3. La imagen "a restituir" en los evangelios sinópticos

La tradición teológica que emergió tras la desaparición de la primitiva comunidad cristiana brindó una especial atención a las formulaciones paulinas y joánicas respecto de la imagen y de la posibilidad de representar lo divino, dejando a un lado otras narrativas neotestamentarias. Esto ocurrió principalmente cuando se necesitó una teología con base bíblica para formular un discurso apologético capaz de defender la representación visual religiosa amenazada por la iconoclasia imperante.

En este trabajo nos hemos impuesto la tarea de operar un rastrillaje sobre aquellos otros testimonios del segundo testamento que han quedado eclipsados en la hermenéutica eclesial. En razón del límite espacial de esta exposición y de la centralidad que los evangelios tienen en el paradigma cristiano es que se abordan las textualidades de Mateo, Marcos y Lucas.

¿Pervive en ellos el mismo abordaje de la imagen que en el Pentateuco? ¿existe el peligro de idolatría? ¿cuál es la relación que el Jesús de los sinópticos plantea respecto del uso de las imágenes? Quizás el texto que mejor permite concentrar los variados elementos que explicitan estas preguntas y, asimismo, es compartido por los tres evangelios es el que corresponde al "impuesto ¿debido? al César" (Mt 22,15-22; Mc 12,13-17; Lc 20,20-16).

El mismo narra el encuentro de Jesús con algunos oponentes que parecen querer tenderle una trampa mediante una pregunta casuística acerca del pago del impuesto al Imperio romano. La clave para entender el relato es advertir la aparente aporía en la que es colocado el Nazareno. Todo se concentra en las posibles respuestas que dispara la pregunta. Por un lado, si ésta es afirmativa (es decir, es lícito el pago del impuesto imperial) Jesús es identificado con el mundo pro-romano que apuesta a una convivencia colaboracionista con el invasor a cambio de algunos beneficios político-económicos. Lo cual, lo convertía instantáneamente en un enemigo de los movimientos judíos nacionalistas (zelotes y, también, fariseos) y del grueso social de Palestina. Pero, por otro lado, si Jesús respondía de modo negativo era inevitable su inclusión entre las filas anti-romanas y, por tanto, entre los que consideraban enemigos del César, ya que "el cese del pago de impuestos se entendía en todo el Imperio como señal para la guerra" (Theissen, 2005, p.162). La condena por sublevarse ante el poder político regente era conocida por todos: la crucifixión.

Ahora bien, más allá de la particularidad teológica de cada comunidad los tres testimonios coinciden en colocar este episodio en el final del ministerio de Jesús, circunscribirlo dentro del espacio religioso amenazante de Jerusalén y desarrollar un diálogo con quienes querían tenderle una trampa ("fariseos" y "herodianos": Mt 22,15-16 y Mc 12,13 y "espías" de los escribas y los sumos sacerdotes: Lc 20,19-20). Junto con ello, los tres apuntan como eje problematizador del

relato a la "imagen". Esta será la categoría teológica que configure la respuesta jesuánica y logre evitar la fácil condena que le implicaría el breve "sí" o "no".

La estrategia del Nazareno consiste en pedir una moneda, un denario, para "verlo" (Mt 22, 19; Mc 12,15; Lc 20,24). El dato historiográfico permite dimensionar lo escandaloso del gesto, toda vez que el denario era una moneda de plata que exhibía la imagen de Tiberio adornado con una corona de laurel sobre su cabeza, signo de su origen divino y una inscripción alusiva: "Tiberio César Augusto hijo del Divino Augusto" (Méndez Calzada, 1996, p. 51-55). Ello implicaba que los judíos ortodoxos contemporáneos a Jesús "no fijaban nunca la vista en las monedas romanas, para evitar que su mirada se posase sobre una imagen, que, además, llevaba símbolos blasfemos (divinidad del César)." (Mateos / Camacho, 2008, p. 204).

Este gesto se amplifica con la pregunta jesuánica acerca de a quién pertenece la imagen/ efigie y la leyenda de la moneda. Esto obliga a los presentes "a pronunciar un nombre que preferían habrían preferido evitar" (Fitzmyer, 2005, p. 164) el "del César" (Mt 22,21; Mc 12, 16; Lc 20,24). Las acciones implícitas y explícitas en el relato (portar-tocar una moneda blasfema, mirar su imagen prohibida y pronunciar un nombre pagano) eran motivo para el judío de impureza legal y de sospecha idolátrica. La narración intenta evocar una a una las infracciones religiosas para dar cuenta de la hipocresía de quienes preguntan y de su verdadera intencionalidad.

Finalmente, la respuesta que comienza con el imperativo polémico "restituyan" o "devuelvan" *(apódote)*[5] -que difiere del mero sentido de "dar" o "pagar"- evita hablar del tributo para centrarse en la imagen y, a través de ella, remitirse al dominio sobre lo humano que ésta implica. La efigie del César en la moneda revela un régimen político, social y humano que tiene por cabeza de ese orden al soberano pagano. Quien además exige ser reconocido con prerrogativas divinas exclusivas. El imperativo: "Devuelvan al César lo que es del César…" redefine a aquellos que portan el denario como deudores y hasta adoradores de Tiberio, en razón de que gozan de los beneficios de la economía del imperio, de la paz que les provee y del reaseguro de su *status* social a cambio del reconocimiento de la potestad divina imperial, de la colaboración con el invasor y del sometimiento económico que esquilma al pueblo más pobre. Entre éstos se encuentran las principales cabezas de la religión judía (Sanedrín, sumos sacerdotes, fariseos y herodianos) a quienes el imperio les permitía la cobranza del diezmo, del impuesto al templo y otras recaudaciones, siempre que conservaran su fidelidad hacia Roma y evitaran la aparición de movimientos sediciosos anti-imperiales. Esta iniciativa jesuánica que denuncia la complicidad entre el judaísmo oficial y la potencia dominante en contra del pueblo pobre

[5] Es necesario precisar que: "…el imperativo *apodote* denota la obligación de 'devolver' lo que pertenece o es debido a otro." Fitzmyer, 2005, p. 173.

(Croatto, 1975, p. 20), va acompañada de una recuperación de la teología de la imagen sobre la que se fundamenta la orden de restituir a Dios aquello que se le ha sido sustraído y que le pertenece originariamente. ¿A qué se refiere? Sin duda a su imagen, al ser humano: varón y mujer (Gn 1,26-27).

De este modo, los tres textos sinópticos enfrentan imágenes antagónicas de las que se siguen dos esquemas políticos excluyentes. Por un lado: la imagen del César en la moneda que no solo reedita el antiguo pecado de idolatría sino que, de modo más contundente, representa un orden político de dominio imperial que se sostiene en el sometimiento económico, político y cultural de los pueblos que conquista militarmente. Y, por otro lado, la imagen de Dios en el *adam* plural que plantea una democratización del poder, una sociedad isomorfa y un ser humano soberano de todo lo creado sin posibilidad de sujeción a otro poder inmanente. Es decir, que la respuesta imperativa "devuelvan al César lo que es del César y *[devuelvan]* a Dios lo que es de Dios" (Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25) implica que hay una captura de lo humano y también del pueblo judío bajo una soberanía ilegítima. Mateos y Camacho (2008) lo puntualizan:

> Lo de Dios no puede ser más que el pueblo, del que los dirigentes se han apoderado y al que explotan en beneficio propio (Mc 11,17). Israel era el pueblo adquirido por Dios, propiedad suya (Éx 15,16; Dt 32,6; Sal 72,4). (p. 206)

De alguna manera, el "ídolo de Dios", que no es otro que el ser humano, ha sido tomado por las potencias de este mundo para borrar ese lazo que une la representación con lo representado. La devolución a Dios de su imagen exige apartarse del sistema de dominación romano y dejar en libertad a la humanidad para que ella sea soberana de sí misma.

Conclusión

Llegados a esta instancia conclusiva se impone la tarea de ordenar algunos elementos descubiertos en el recorrido expositivo. En primer lugar, se demostró que el antiguo Israel no puede identificarse, sin más, con un colectivo iconoclasta ni tampoco puede ser interpretado como el hacedor de una teología negativa de la imagen. Las prohibiciones iconográficas, que aludían principalmente al culto yahvistas, son la prueba contundente del arraigo que tenían este tipo de representaciones en el judaísmo. Sumado al hecho de que esas mismas prohibiciones llegan en un tiempo tardío de la historia de ese pueblo e impulsadas, principalmente, por el contexto histórico del exilio babilónico.

Por otro lado, los motivos de dicha prohibición son los que han ocasionado mayor confusión en la filosofía de la imagen. Al respecto cabe afirmar que ésta no tiene su causa en la oposición visible-invisible o material-espiritual. Ambas binas deben descartarse por encontrarse profundamente alejadas del paradigma hebreo. Más bien, habría que pensar que todo el esquema político de vigilancia y de prohibición iconográfica responde a la amenaza de la fetichización de la imagen. Esto nos desplaza del plano de "hacer-imagen" al de "usar-imagen". Este "uso" descansa en la idea de que las imágenes conservan un poder autónomo que, si bien no depende de la voluntad de su original, sí puede tomar ilegítimamente (o robar) de él toda su fuerza. En este sentido, no es difícil advertir en el primer testamento una confesión de fe invertida, en donde se cree en Yahvé como única deidad, fuente de todo poder; al mismo tiempo que se profesa (en la práctica) el convencimiento de que sus imágenes pueden someterlo apropiándose de su fuerza divina. Todo lo cual tiene como objetivo el concretar intereses humanos que, a menudo, suelen ser políticos y contrarios a los diseñados por Yahvé como gobernante de su pueblo.

Es necesario, en este contexto, reinstalar la paradoja escandalosa del relato creacional de Gn1, en donde el *adam* es pensado como "imagen *como* semejanza" de la deidad. Es decir, la única imagen de Dios posible, el único ídolo de Yahvé. Allí no sólo se esconde una democratización de lo humano y, por tanto, una declaración de igualdad universal; sino que se propone una crítica hacia los poderes dominantes que utilizaban la "imagen" como justificación teocrática de un elitismo político opresor.

Finalmente, ¿qué se revela de la imagen desde el testimonio sinóptico? Ante todo, que el celo por la prohibición de las imágenes en el culto no le ha evitado al pueblo judío caer en una idolatría aún más grosera y perjudicial que aquella temida durante el exilio babilónico y el posexilio. Se trata de una idolatría con consecuencias políticas que ahora el cristianismo necesita combatir para establecer su diferencia respecto del poder romano y del colaboracionismo de las jerarquías judías.

Por último, es necesario precisar que no es la misma imagen la que se evoca en el poema de Gn 1 que aquella a la que se remite en el pasaje sinóptico. Esta última parece haber adquirido una densidad que la convierte en una categoría antropo-teo-política de peso. Es decir, si antiguamente la sanción de confeccionar imágenes pretendía preservar la trascendencia de Dios -como uno y único- frente a un posible desvío religioso como el politeísmo o la manipulación fetichista de Yahvé. En esta instancia la defensa teológica no se dirige a preservar la trascendencia divina, sino más bien a resguardar la autonomía humana en la atmósfera política. La imagen *como* "dominio del César", grabada en la plata de la moneda, se opone en el texto evangélico a la imagen *como* "semejanza de Dios" que pervive en la diversidad sexual.

Referencias bibliográficas

Auzou, G. (1982). *En un principio Dios creó el mundo*. Verbo Divino.

Brea, J. L. (2016). *Las tres eras de la imagen. Imagen-materia, Film, e-image*. Akal.

Boehm, G. (2011). ¿Más allá del Lenguaje? Apuntes sobre la lógica de las imágenes. En A. García Varas (Ed.), *Filosofía de la imagen* (pags. 87-106). Editores Universidad de Salamanca.

Clifford, R. J., y Murphy, R. E. (2005). Génesis. En AAVV, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Antiguo Testamento.* Verbo Divino.

Croatto, J. S. (1966). *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*. Paulinas.

Croatto, J. S. (1974). *El Hombre en el mundo I. Creación y designio. Estudio de Gn 1,1-2,3*. La Aurora.

De Wit, H. (2014). Génesis. En A. Botta y A. Calderón Pilarski (Eds.), *Pentateuco*. Verbo Divino.

Filkelstein, I., y Silberman, N. A. (2018). *La Biblia desenterrada. Una visión arqueológica del antiguo Israel y de sus textos sagrados*. Siglo XXI.

Fitzmyer, J. A. (2005). *El Evangelio según Lucas*. Tomo IV. Cristiandad.

Halbertal, M., y Margalit, A. (2003). *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario.* Gedisa.

Jay, M. (2008). *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Akal.

Mateos, J., y Camacho, F. (2008). *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético.* Tomo III. El Almendro.

Méndez Calzada, H. F. (1996). *"El Denario del Tributo"*. *Argos* 20, pp. 51-55.

Mitchell, W. J. T. (2016). *Iconología. Imagen, texto, ideología*. Capital Intelectual.

Navarro Puerto, M. (2010). A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto. En M. Navarro Puerto e I. Fischer (Eds.), *La Torah* (págs. 209-262). Verbo Divino.

Porcile Santiso, M. T. (1995). *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*. Débora.

Prósperi, G. (2019). *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*. Miño y Dávila.

Richard, P. (1980). Nuestra lucha es contra los ídolos. Teología bíblica. En *La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador*. Departamento Ecuménico de Investigación.

Schmidt, W. H. (1999). *Introducción al Antiguo Testamento.* Sígueme.

Theissen, G. (2005). *El Movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Sígueme.

Trebolle, J. (2008). *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Trotta.

Von Rad, G. (1988). *El libro del Génesis.* Sígueme.

Westermann, C. (1984). *Genesis 1-11*. Fortress Press.

Mesa temática

Filosofía y Psicología en diálogo: experiencia, emociones y vida pública

Coordinada por Mariana Castillo Merlo (UNCo-CONICET)

El objetivo de la mesa redonda es indagar en torno al impacto de las nociones de experiencia y emociones en la vida pública. A partir de las apuestas teóricas de Schaeffer, Nussbaum y Ricoeur, los trabajos que integran la mesa procurarán aportar elementos para pensar la experiencia y las emociones como puntos nodales de las discusiones contemporáneas. En un contexto histórico signado por la crisis del hombre y su experiencia del mundo, el diálogo entre las ciencias humanas se torna imprescindible. En esta oportunidad, la psicología será la interlocutora elegida para reflexionar juntos los problemas que nos interpelan; para examinar el reajuste pendular de la subjetividad que oscila entre lo individual y lo social, entre lo afectivo y lo práctico, sin desatender a esa complejidad que somos.

La solicitud en Ricoeur: de una psicología de los sentimientos a una ética de la reciprocidad

Mariana Castillo Merlo (IPEHCS-UNCo-CONICET)

Resumen: En las últimas décadas, los estudios sobre el afecto y las emociones han cobrado relevancia en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, dando lugar al denominado "giro afectivo" (*the affective turn*). La vuelta a las emociones aparece como un intento por indagar en formas alternativas de aproximarse a la dimensión afectiva a partir de su rol en el ámbito público. Esto permitiría contrarrestar la impronta del "giro lingüístico" que, guiado por teorías postestructuralistas y psicologicistas, privilegió lo discursivo por sobre lo corporal y emotivo. El carácter performativo de los afectos, y su impacto ético y político, renueva así la discusión sobre los modos tradicionales de concebir la constitución de la subjetividad, basada en dualismos como los de sujeto/objeto; cuerpo/mente; interior/exterior; pasiones/razones; afectos/acciones; público/privado, etc.

En este contexto, la filosofía de Ricœur y su particular modo de concebir el status antropológico del sujeto merecen una especial atención. En su obra, sin dudas uno de los puntos de inflexión de la filosofía contemporánea, los más diversos debates tienen lugar a partir de la confluencia de múltiples perspectivas. La cuestión del sujeto, sin embargo, constituye un tema y una preocupación recurrente que traza un hilo conductor a lo largo de su vasta producción. En este panorama, el papel que juegan los afectos en la constitución de la identidad se ve opacado por el lenguaje. El carácter narrativista de la filosofía de Ricœur lo erige en un referente para el llamado "giro lingüístico" y parecería ubicarlo en el extremo opuesto al denominado "giro afectivo".

Sin embargo, la propuesta de una "hermenéutica del sí" y la construcción de una "pequeña ética" en el *sí mismo como otro* (1990) ponen en cuestión esta descripción. En la última parte de dicha obra (estudios séptimo, octavo y noveno), Ricoeur analiza la cuestión de la identidad a la luz de las determinaciones éticas y morales de la acción y formula la noción de 'solicitud' para transitar del plano individual al social. La solicitud articula los proyectos individuales de una vida buena con la justicia institucional en la que dichos proyectos cobran sentido.

La noción antropológica del hombre como actuante y como sufriente que subyace a la solicitud es lo que permite la apertura dialógica y la posibilidad de ser afectado por un otro. En ese contexto, y para comprender la dialéctica entre acción y afección, Ricoeur señala que "la filosofía debe dejarse instruir siempre por la tragedia" (Ricoeur, 1996, p. 199). En este trabajo me interesa examinar el papel que cumplen las emociones trágicas en la noción de 'solicitud' elaborada por Ricouer y en qué sentido la ficción se convierte en un medio privilegiado para los intercambios afectivos de palabra y acción.

1. La noción de solicitud y las emociones trágicas

Luego del análisis de la *ipseidad* y sus dimensiones lingüística, práctica y narrativa, Ricoeur propone una nueva mediación que permita un retorno al sí mismo, pero en esta ocasión a partir de las determinaciones éticas y morales de la acción. Dichas determinaciones reciben y se configuran a partir de dos herencias, una aristotélica, que privilegia una perspectiva teleológica, y otra kantiana, que se define por su carácter deontológico. La propuesta de Ricoeur es establecer entre ambas una relación que sea de subordinación y complementariedad, en la que el objetivo teleológico de una vida buena y el momento deontológico de una intencionalidad dentro de normas se articulen.

La noción de "vida buena" constituye el objetivo de toda intencionalidad ética, que en un movimiento de aparente circularidad es definida como "la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas" (Ricoeur, 1996, p. 176). Así, al incorporar la referencia a otro, la estructura circular se rompe para dar paso a una estructura dialógica que cobra pleno sentido en el marco de instituciones justas.

Esta incorporación dialógica recibe el nombre de "solicitud" y aparece como una forma complementaria a la estima de sí, designa la relación original, en el plano ético, de sí con otro distinto de sí. La solicitud abreva de la noción aristotélica de *philía* sus rasgos principales y extrae de la relación entre *autos* y *heauton* su dinamismo principal basado fundamentalmente en el intercambio entre dar y recibir (Ricoeur, 1996, p. 196). Ricoeur se vale de los aportes de Levinas para incluir en la solicitud las nociones de responsabilidad y reconocimiento. En un extremo del espectro de la solicitud, se encuentra la "conminación" entendida como asignación a responsabilidad, que remite al poder de autodesignación, transferido a toda tercera persona supuestamente capaz de decir «yo». En el extremo opuesto se ubica el "sufrimiento", definido no como dolor físico o mental, sino como la disminución o la destrucción de la capacidad de obrar, de poder-hacer que se siente como un ataque a la integridad de sí. Desde esta perspectiva, el hombre es concebido como un ser actuante y sufriente, como capaz e incapaz de actuar.

A esta concepción subyace una dimensión afectiva que resulta constitutiva de la intencionalidad ética. La compasión -el sufrir-con- aparece como lo inverso a la asignación a la responsabilidad por la voz del otro y promueve una igualación a partir del reconocimiento a la incapacidad de obrar. La desigualdad de poder, afirma Ricoeur, "viene a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, a la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de manos" (Ricoeur, 1996, p. 199).

Sin embargo, compartir la pena del sufrir no es lo simétrico exacto de compartir el placer. Para poder comprender la diferencia entre los distintos registros afectivos, Ricoeur señala que "la filosofía debe dejarse instruir siempre por la tragedia" (Ricoeur, 1996, p. 199). La irrupción de esta voz no-filosófica constituye una apuesta hermenéutica que permite pensar un problema filosófico como lo es el de la acción y el sentir.

La tragedia se presenta como una experiencia emotiva y, a la vez, reflexiva, que le permite a sus espectadores una resolución emocional a través de la *kátharsis*[1] y un trabajo intelectual que emerge de la contemplación de la obra. En su definición de tragedia, Aristóteles afirma que la

[1] La cuestión del significado de la *kátharsis* ha ocupado la atención de los intérpretes de *Poética* de manera ininterrumpida y ha generado diversas líneas interpretativas. Para un detalle de las mismas, puede verse, entre otros, a Laín Entralgo (1958, pp. 260-287); Halliwell, (1998, pp. 350-356); Lear (1992, pp. 315-340) y Janko (1992, pp. 341-358).

finalidad de esta producción mimética es generar, a través de la actuación de los personajes, sentimientos de compasión (*éleos*) y temor (*phóbos*) para que se lleve a cabo en los espectadores "la purgación de tales afecciones" (*pathemáton kátharsin,* 49 b 27-28). Más adelante, vuelve a enfatizar que es tarea del artista "proporcionar por la imitación (*dià míméseos*) el placer (*hedoné*) que nace de la compasión y del temor" (53 b 12).

Las emociones en general, y las trágicas en particular, son parte de la solicitud en tanto se dirigen espontáneamente hacia otro. Ricoeur advierte sobre este punto la poca importancia que la corriente fenomenológica le ha dado a la descripción de los sentimientos por miedo a caer en una especie de "falacia afectiva". Ese mismo temor ha impedido reconocer la importancia que revisten los mecanismos y producciones ficcionales para un tratamiento de las emociones que los iguale al pensamiento, poniendo en tensión el clásico dualismo entre emoción y razón.

2. La ficción como medio privilegiado para los intercambios afectivos de palabra y acción

En *Caminos del reconocimiento*, última obra de Ricoeur, el francés vuelve a enfatizar la vinculación entre la capacidad de reconocimiento y la ficción. Allí afirma que la fenomenología del hombre capaz recupera de la ficción la posibilidad de "ejercitarse en refigurar sus propias expectativas en función de los modelos de configuración que le ofrecen las tramas engendradas por la imaginación en el plano de la ficción" (Ricoeur, 2005, p. 111). Esa es la función de la ficción. La cuestión es porqué la ficción en general, y la tragedia en particular, pueden convertirse en un laboratorio para las experiencias de pensamiento y cómo logran articular en múltiples variantes imaginativas, el binomio acción-agente.

En los ejercicios de evaluación y reconfiguración, el relato habilita el descubrimiento y transformación del sí. Es en este punto en el que la tragedia griega aparece como una herramienta y una voz que, pese a no producir enseñanzas éticas directas ni unívocas, promueve una reorientación de la acción y del juicio moral al poner en escena al conflicto ético. El carácter pendular del conflicto, que oscila entre lo universal de la norma y lo particular y complejo de la vida humana, exige un ejercicio de la razón imaginativa que es la sabiduría práctica, la *phrónesis*. En esta ocasión, no es el *mûthos* sino la *kátharsis* el concepto que emerge desde el fondo griego para mostrar la capacidad heurística de la tragedia.

Algunas consideraciones previas resultan esclarecedoras del trayecto ricoeuriano hasta el *Si mismo como otro* y la configuración de la ficción para posibilitar el intercambio afectivo de acción y palabras. En *Metáfora Viva,* y en un trabajo cercano –temática y temporalmente– sobre "El proceso metafórico como cognición, imaginación y sentimiento" (Ricoeur, 1978) Ricoeur expone

cuál es el papel que su entender cumplen las emociones. Allí señala que aunque se ha privilegiado el aspecto cognitivo de la metáfora, imaginación y sentimientos son componentes también centrales, pues existe entre ellos una analogía estructural y que, en este proceso metafórico, el rol de los sentimientos se articula en tres puntos. En primer lugar, los sentimientos acompañan y completan a la imaginación en su función de esquematización de un sentido nuevo. La ganancia de significación es inseparable de la asimilación predicativa a través de la cual se esquematiza y tiene como consecuencia un sujeto que se reconoce como idéntico gracias a /y a pesar de sus diferencias. Esta autoasimilación es parte concomitante de la fuerza ilocucionaria de la metáfora como acto de habla y permite no solo "ver como" sino también "sentir como". Esta concepción supone que sentir es hacer nuestro aquello que ha sido puesto a distancia por el pensamiento en su fase objetivante. El segundo aporte tiene que ver con la compleja trama de intencionalidad que ponen en juego los sentimientos. No solo permiten la interiorización de pensamientos, sino que completan el trabajo de la imaginación y hacen que esos pensamientos se conviertan en algo propio del sujeto. Ricoeur se apoya en este punto en la caracterización que Northrop Frye elabora del '*mood*', o estado del alma. El mood introduce un factor extralingüístico que es el indicio de una manera de ser. Un estado de alma es una manera de encontrarse en medio de la realidad. Las imágenes poéticas expresan ese estado del alma, pero el estado del alma es el poema y no algo distinto de él. El sentimiento articulado por el poema no es menos heurístico que la trama trágica. La paradoja de lo poético reside totalmente en que la elevación del sentimiento a la ficción es la condición de su despliegue mimético. "Sólo un humor mitificado –sugiere Ricoeur– es capaz de abrir y descubrir el mundo" (Ricoeur, 1977, p. 365).

Finalmente, la función más importante de los sentimientos en su tarea con la imaginación es su contribución a generar una referencia suspendida del discurso poético. Si la imaginación contribuye a establecer una *epoché*, una suspensión de la referencia literal y al mismo tiempo provee de modelos para leer la realidad bajo estas nuevas coordenadas gracias a las variaciones imaginativas de la ficción, los sentimientos, por su parte, muestran una estructura dividida que incorpora la estructura cognitiva de la metáfora. Si la función heurística de los sentimientos no puede reconocerse fácilmente, advierte Ricoeur, es porque sin dudas la representación se ha convertido en el único canal del conocimiento y el modelo de toda relación entre sujeto y objeto. Pero el sentimiento es ontológico de una manera distinta que la relación a distancia, hace participar a la cosa. Por eso, concluye, la oposición entre exterior e interior cesa de valer aquí (Ricoeur, 1977, p. 365).

En *Tiempo y Narración*, por su parte, afirma que la *kátharsis* consiste en "la transformación en placer de la pena inherente a estas emociones" (Ricoeur, 1995, 110). La propia actividad

mimética de composición trágica produce una representación poética de las emociones y, por ello, la *kátharsis* puede ser concebida como parte integrante del proceso de metaforización, que une cognición, imaginación y sentimiento. Lo que el espectador experimenta es construido en la obra misma. En un sentido similar, en *Finitud y culpabilidad*, se refirió a las emociones trágicas como modalidades del sufrir y del comprender. La liberación "ya no está *fuera de* lo trágico, sino *en* lo trágico" (Ricoeur, 2004, p. 375, énfasis mío).

En el interludio del *Sí mismo como otro*, Ricoeur señala que "lo trágico puede dirigirse a nuestro poder de deliberar, sólo en la medida en que la *catharsis* se ha dirigido directamente a las pasiones, a las que no se limita a suscitar, sino que está destinada a purificar. Esta metaforización del *phobos* y del *eleos* –del terror y de la piedad– es la condición de cualquier instrucción propiamente ética" (Ricoeur, 1996, p. 262).

En tal sentido, expuestos ante el dolor de un semejante y movidos por la compasión ante su infortunio, los espectadores de la tragedia tienen la ocasión de reflexionar sobre el conflicto y, a su vez, de poner en juego una capacidad de juicio que les advierte sobre la fragilidad de sus actos y les permite justipreciar maneras correctas o incorrectas de actuar, sin que ello se convierta en una lección de moral. La tragedia no aporta soluciones a lo conflictivo, no da lecciones de conducta ni dice lo que está bien o está mal. Lo muestra, pero, la mayoría de las veces, a través de un desplazamiento, de un antagonismo, de un envés.

El aprendizaje que promueve no es directo, sino que remite a una *phrónesis práctica* por el hecho de exponer el conflicto que acarrean las decisiones, en el marco de una situación concreta y frente a los ojos de los espectadores. No se supone aquí una finalidad didáctica, sino más bien propedéutica: "debe trazarse –afirma Ricoeur– un camino intermedio entre el consejo directo, que se revelará muy decepcionante, y la resignación a lo insoluble" (Ricoeur, 1996, 263). El espectáculo trágico no se erige en modelo de acción, no ofrece a quien va al teatro una receta que dice lo que hay que hacer; pero, aun así, enseña. ¿Qué es lo que enseña? El carácter ineluctable del conflicto, la importancia de la deliberación, lo determinante de las decisiones, la incertidumbre del destino, en suma, la fragilidad de la acción.

3. Consideraciones finales

La configuración ética del sí mismo es deudora, en parte, de la caracterización de M. Nussbaum de la acción humana como algo frágil, esquivo, precario. Es la carencia la que nos obliga salir de nosotros mismos y buscar a otros: el sí se percibe a sí mismo como otro *en* los otros (Ricoeur, 1996, p. 200-201, subrayado propio). En la noción misma del otro está implicado

el sentido de justicia que acompaña al proyecto de una "vida buena". Pero el contenido de la "vida buena" como reconoce el propio Ricoeur "es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada" (Ricoeur, 1996, p. 184). No hay un contenido universal y necesario. La vida requiere de un trabajo de autointerpretación que mantiene una tensión entre lo abierto y lo cerrado de la acción, y por ello la *práxis* demanda de la *phrónesis*. Entre nuestro objetivo ético de la "vida buena" y nuestras elecciones particulares se dibuja una especie de círculo hermenéutico, que gracias al rodeo por la ficción y la posibilidad de intercambio afectivo de palabras y acción, de pensamientos y sentimientos, logra transitar de la solicitud hacia una ética de la reciprocidad.

Referencias bibliográficas

Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. FCE.

Frye, N. (1991). *Anatomía de la crítica.* Monte Ávila Editores.

Revault D'allonnes, M. (2013). De l'utilité de la tragédie pour la vie. *Esprit* 399, 76-84.

Ricœur, P. (1977). *La metáfora viva*. Ediciones Megápolis.

Ricœur, P. (1978). The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling. *Critical Inquiry*, 5 (1), 143-159.

Ricœur, P. (1995). *Tiempo y Narración. El tiempo narrado Vol. I*. Siglo XXI.

Ricœur, P. (1996). *Si mismo como otro*. Siglo XXI.

Ricœur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Trotta.

Ricœur, P. (2008). Autonomía y vulnerabilidad. En *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada* (págs. 70-86). Trotta.

Emociones e individuos: una nueva psicología del liberalismo a partir de los aportes de Martha Nussbaum

Cesar Martinez Cerutti (UNCo)

Resumen: Históricamente, el liberalismo se ha caracterizado por sostener una concepción de sujeto que principalmente se ha caracterizado por ser racional. Pues pese a que existan grises y diferencias hacia el interior, en general, los defensores del mismo siempre han abonado cierta idea de autonomía moral de los individuos en función de la capacidad que tienen los mismos para decidir y obrar racionalmente. De esta manera, el liberalismo parte del supuesto de que la sociedad en general no es nada más que la sumatoria de voluntades individuales y racionales, haciendo a un lado cualquier cuestión que refiera a la dimensión afectiva de los agentes, pues entiende que esta última solo traería dificultades dado su carácter irracional e impredecible.
A partir de lo anterior, el trabajo se propone examinar la nueva concepción de sujeto que Matha Nussbaum expone en *Politics Emotions* (2013) con la intención de ofrecer un liberalismo que se aleje de esta perspectiva ilustrada. El pensamiento de Nussbaum puede ser caracterizado como un intento por recuperar la antigua pregunta por la vida buena y por la formación del carácter, sin perder de vista la relevancia y el refinamiento que siglos de pensamiento liberal han dado a la perspectiva de la justicia. En este sentido, a partir de sus aportes y de la recuperación del pensamiento de Aristóteles, Nussbaum ofrece una nueva concepción de sujeto enfocada principalmente en la importancia que las emociones tienen para la vida en sociedad. De esta manera, discute el supuesto liberal de que una teoría de los sentimientos públicos iría en contra de la libertad individual. A partir de dicha critica, expone una nueva concepción de sujeto que continúe siendo compatible con la libertad individual, pero que a su vez, coloque a las emociones como un factor constitutivo de la subjetividad humana. El concepto de "Emoción Política", ofrece una fundamentación del sujeto liberal que ya no responda a parámetros estrictamente racionales. El presente trabajo tiene el objetivo de analizar las implicancias éticas que esta nueva concepción de sujeto tiene para el liberalismo, así como también algunas de las críticas que Nussbaum dirige a la tradición liberal.

Es un conocido supuesto del liberalismo el defender una concepción de sujeto que principalmente se enfoque en la autonomía y la capacidad racional del mismo. En tal sentido, pese a los matices que pudieran existir en el marco de las teorías liberales, en general se ha partido de la idea de que para garantizar y defender la libertad individual, es necesario entender que ésta tiene un fundamento que es primordialmente racional.[1] Frente a la contingencia del contexto y la influencia de los afectos, el liberalismo como hijo directo de la modernidad, ha encontrado en la apelación a la racionalidad un terreno firme en el cual construir su teoría. De esta manera, el individuo liberal se convierte en la condición de posibilidad de formar un sistema de pensamiento que sirva para la emancipación de las antiguas formas de gobierno, y poder así, establecer un nuevo orden que garantice un progreso estructurado por la Razón.

[1] Una importante excepción a este respecto es J. J. Rousseau, en cuya obra los afectos ocupan un lugar de suma relevancia. La filosofía política de Rousseau ha sido estudiada por Nussbaum, sobre todo lo que tiene que ver con su proyecto de religión civil. Sin embargo, pese a esta excepción, entiendo que es claro que el liberalismo siempre ha defendido principalmente una concepción de sujeto racional.

Desde sus primeras formulaciones el pensamiento político liberal se ha apoyado principalmente sobre tres grandes ideas, las cuales pueden ser enumeradas de la siguiente manera:

1) Los seres humanos son racionales y poseen derechos individuales inviolables, entre ellos, el derecho a configurar la propia vida en la esfera privada con plena libertad, y los derechos a la propiedad y la felicidad. Esto se basa en los tres derechos naturales de Locke: vida, libertad y propiedad privada.[2]

2) El gobierno y, por tanto, la autoridad política debe resultar del consentimiento de las personas libres, debiendo regular la vida pública sin interferir en la esfera privada de los ciudadanos.

3) El Estado de derecho obliga a gobernantes y gobernados a respetar las mismas reglas, impidiendo el ejercicio arbitrario del poder.

Pese a que los tres ítems que acabo de señalar se encuentren fuertemente vinculados, en el presente trabajo me enfocare en el primero. Pues a mi entender, es la condición de individuo racional lo que fundamenta el proyecto y sobre lo que intentare reflexionar a partir de los aportes de Martha Nussbaum. Pues el punto de partida estrictamente racional que el liberalismo plantea, hace de las emociones algo que debe ser observado con sospecha, debido a que atenta contra la autonomía de los individuos y, por lo tanto, contra a la estabilidad del sistema.

Teniendo en cuenta lo anterior, puede apreciarse como la vinculación entre razón y libertad es un elemento fundante del liberalismo. En efecto, no existe libertad individual sin racionalidad, o en términos kantianos, un individuo libre es sólo aquel que puede someterse a los mandatos que su propia Razón le impone.[3] De esta manera, el respeto por las instituciones, los límites que los gobiernos deben respetar e incluso el modo en que los individuos deben tratarse los unos a los otros, se encuentran fundamentados en esta concepción racional de sujeto que atraviesa la historia del liberalismo.

En su libro *Emociones Políticas,* Nussbaum discute el supuesto liberal de que una teoría de los sentimientos públicos estaría en contradicción con la libertad individual. Por estos motivos, intenta construir un liberalismo que incluya a las emociones como la condición de posibilidad de

[2] Locke, J. (2005). *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* traducción de Claudio Amor y Pablo Stafforini. Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo Libros.

[3] A mi entender, esta vinculación entre libertad y racionalidad posee una fuerte reminiscencia kantiana. Puesto que la autodeterminación de la voluntad depende exclusivamente de que la Razón pueda imponerse sobre las inclinaciones.

una sociedad democrática y estable. Según Nussbaum, el éxito y la estabilidad del proyecto liberal responde en gran medida a la importancia que se le conceda a la dimensión afectiva.

Un punto interesante en relación a Nussbaum es que se reconoce como una continuadora del pensamiento de J. Rawls, particularmente de su "teoría de la justicia", en la cual la deliberación racional de cada individuo juega un papel importante. En este sentido, Nussbaum pretende incorporarse a las filas del liberalismo a partir de una nueva concepción de sujeto. Para lograr su cometido, se remite a la filosofía de Aristóteles en la cual encuentra una congruencia entre razón y emoción.

Aristóteles no desarrolló una teoría completa y sistemática de las emociones, pero dejó diversos planteos al respecto en la *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Retórica* y *Del alma*. De estos textos, Nussbaum retoma algunos fragmentos para nutrir su propia visión cognitivo-evaluadora de las emociones. En sus escritos, Aristóteles sostiene que las pasiones en general van acompañadas de placer y/o dolor, las cuales conducen a cierta alteración o cambio corporal: "llamo pasiones al deseo, la cólera, el temor, la envidia, la alegría, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad, y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena" (Aristóteles, *Ret.* 1105b20-23).

Si bien Aristóteles reconoce la dimensión física o corporal de las emociones (temblor, calor en la sangre, sudor, frío, etc.), en diversos fragmentos de su obra, se centra en una interpretación cognitivista en la cual le concede un lugar preponderante a la relación entre creencias y emociones, asunto que será de especial relevancia para la teoría de Nussbaum. La tesis fundamental que defiende Aristóteles es que las emociones están asociadas con ciertas creencias y juicios. La idea de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido, por ejemplo, excita nuestra ira (Aristóteles, *Ret.* 1378a30), y la creencia de que el sufrimiento de alguien es inmerecido despierta nuestra compasión (Aristóteles, *Ret.* 1385b13-19). De esta manera, existe una conexión entre emociones y juicios, pues es la emoción la que sirve de fundamento a una creencia en particular.

Esta perspectiva es revalorizada por Nussbaum quien también considera que las emociones poseen un carácter racional y que no se tratarían de fuerzas animales ciegas, sino de partes inteligentes y discriminadoras de la personalidad, estrechamente vinculadas con creencias de cierta clase y sensibles a modificaciones cognitivas. La base de las emociones es racional y, por lo

tanto, ya no es válido establecer la frontera tradicional entre razón y emoción De esta manera, entiende que la cognición y la emoción son fenómenos interdependientes.[4]

El incluir a las emociones bajo esta nueva perspectiva, permite postular un individuo que responde a una dinámica de cambio distinta a la perspectiva ilustrada. Partiendo de aquí, resulta crucial comprender que las emociones ocupan un lugar de suma relevancia en lo que refiere al desarrollo moral e intelectual de las personas. Las emociones son removidas del lugar de obscuridad y caos en el que por lo general se las ha colocado, para pasar a ocupar un rol protagónico en el proyecto político de Nussbaum como elementos que pueden ordenar y reestructurar el sistema social de manera positiva. Así, Nussbaum explica que no existe sociedad en la cual no circulen diferentes tipos de emociones:

> Todas las sociedades están llenas de emociones. Las democracias liberales no son ninguna excepción. El relato de cualquier jornada o de cualquier semana en la vida de una democracia (incluso de las relativamente estables) estaría salpicado de un buen ramillete de emociones: ira, miedo, simpatía, asco, envidia, culpa, aflicción y múltiples formas de amor (Nussbaum, 2014, p. 14).

Esta revalorización de la dimensión afectiva es estructurada a partir del concepto de "emoción política". Según Nussbaum, éstas son un modo de implicación política que tienen las características de ser públicas y experimentarse de forma colectiva. A su vez, las emociones políticas se encuentran condicionadas por la historia, la tradición y el contexto que rodea a dicho país (problemas raciales, catástrofes naturales, pasado reciente, condiciones económicas, religión, etc.). Por este motivo, el concepto de emoción política no presenta un enfoque reduccionista, pues no todas las emociones que acontezcan en una sociedad son necesariamente políticas. El concepto aplica a un plano estructural de la realidad social, y no individual como pueden ser las distintas emociones que uno experimenta en su intimidad. Atendiendo a lo anterior, el carácter público de las emociones políticas, obliga a pensar una nueva forma de entender a los individuos, y, por lo tanto, los modos en los cuales tienden a relacionarse.

Todas esas emociones públicas, a menudo intensas, tienen consecuencias a gran escala para el progreso de cada nación y en la consecución de sus objetivos. Pueden imprimir a la lucha por

---

[4] Esta idea no es propia de Nussbaum, sino que ha sido defendida por muchos psicólogos durante las últimas décadas. Particularmente en el campo de la psicología autores como Daniel Goleman con su ya citado libro *Inteligencia Emocional* (2000) ha defendido este enfoque. A su vez, Paul Ekman y Richard Davidson merecen ser destacados, pues en su libro *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (1994) han realizado un estudio profundo sobre la naturaleza de las emociones quitándole todo tipo de carga peyorativa. A partir de estos trabajos, el estudio de las emociones se convirtió progresivamente en uno de los ejes centrales de investigación en la psicología y las neurociencias.

alcanzar esos objetivos cierto vigor o determinación, así como también caos y desorden. A partir de esto, Nussbaum considera que es un error pensar que solo las sociedad fascistas o agresivas son intensamente emocionales y que son las únicas que tienen que esforzarse en cultivar las emociones para perdurar como tales (*Cf.* Nussbaum, 2014, p. 15).[5]

Esta incorporación de la dimensión afectiva a las líneas del liberalismo presenta una clara distancia frente a la concepción de sujeto descripta al inicio del trabajo. En efecto, el hecho de sostener que existen emociones que operan en un nivel estructural siendo anteriores a los individuos, cuestiona en alguna medida la idea de racionalidad y autonomía que el liberalismo arrastra desde antaño. Esto sugiere la idea de que no existe un sujeto despojado de toda carga afectiva e histórico/cultural y que por lo tanto, no existe un punto cero desde el cual partir.

No obstante, vale destacar que aunque la teoría de Nussbaum crítica y rechaza una perspectiva racionalista del ser humano, esto no implica necesariamente el abandono de la defensa de la libertad individual y de la capacidad crítica de los individuos. Pues a mi entender, una cosa es sostener que no existe la posibilidad de fundamentar un punto de partida cero, o una posición original en terminaos rawlsianos; y otra muy diferente es sostener que dicha imposibilidad habilita un determinismo moral.

En función de lo anterior, Nussbaum tiene en mente una psicología moral del individuo que rompe con la visión que tradicionalmente el liberalismo ha sostenido. Desde un punto de vista ético, no se trata de individuos meramente racionales, sino de individuos que en todo caso pretenden y deben realizar un uso racional de sus emociones. Para ello, será crucial una cultura pública que fomente las emociones adecuadas que cada nación necesita. Teniendo esto en cuenta, la propuesta no defiende un determinismo emocional, sino que en todo caso pone a discusión una nueva forma de interpretar a las emociones, para lo cual es necesario considerarlas como elementos constitutivos de la vida democrática. De este modo, las emociones políticas pueden ser vistas como la materia prima que podría posibilitar una mejora para los diferentes estados nacionales.

Por otro lado, estas emociones no se encuentran aisladas, puesto que se articulan en función de la historia y la tradición de cada nación. En este sentido, se puede plantear que las emociones políticas son el elemento formal de la teoría, mientras que el modo en que se materializa en cada caso pertenece a lo material/contextual. El planteo de Nussbaum fomenta una

---

[5] Sobre este tema realiza la siguiente apreciación: "Estas suposiciones son tan erróneas como peligrosas. Son un error porque toda sociedad necesita reflexionar sobre la estabilidad de su cultura política a lo largo del tiempo y sobre la seguridad de los valores más apreciados por ella en épocas de tensión" (Nussbaum, 2014, p. 15).

suerte de conciliación entre lo universal, representado por los valores liberales, y lo particular, reflejado en el contexto en el que le liberalismo cobra sentido.

Por todo lo anterior, el desafío que la teoría de Nussbaum nos propone es como poder conciliar un liberalismo que incorpore a las emociones como un elemento constitutivo de la teoría sin por ello renunciar a los valores que el liberalismo siempre ha defendido, tales como la libertad y la capacidad crítica de los individuos. Desde esta perspectiva, es un error considerar que la idea de libertad individual supone un abandono y/o rechazo de la dimensión afectiva. De lo que se trata es justamente de reflexionar sobre los diferentes elementos que influyen en la conducta de los individuos, lo cual supone asumir que el ser humano, pese a no ser estrictamente racional, continúa siendo libre.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1988). *Acerca del alma*. Gredos.

Aristóteles (1990). *Retórica.* Gredos.

Ekman, P., y Davidson, R. (1994). *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. Oxford University Press.

Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional*. Vergara.

Kant, I. (2012). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Las cuarenta.

Nusssbaum, M. (2014). *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*. Andrés Bello.

Locke, J. (2005). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Prometeo Libros.

Rawls, J. (1995). *Teoría de la Justicia*. FCE.

Rousseau, J. J. (1998). *El contrato social.* Losada.

Imaginar la naturaleza, naturalizar la ficción: puntualizaciones desde la psicología

Mercedes Melo (UNCo)

Resumen: El objetivo del presente trabajo es plantear un análisis, en dos niveles al menos, de los aportes que J.-M. Schaeffer ha tomado de la psicología para pensar la experiencia estética. Por una parte, dilucidar qué "ficciones instrumentales" ha utilizado en pos de comprender y explicar la naturaleza de la experiencia estética. Por otra parte, indagar el estatuto otorgado a la ficción en los procesos de desarrollo del ser humano.
En este sentido, y con respecto al primer punto, psicología cognitiva y psicoanálisis han sido las teorías preferidas por el autor para abonar sus tesis acerca de la experiencia estética. Nos interesa estudiar en qué medida comulgan dichas teorías y en qué partes entran en conflicto, así como sus relaciones con las tesis naturalistas que subyacen al planteo shaefferiano. Es interesante observar que el uso instrumental de las mismas dejaría poco margen para los conflictos epistémicos que pudieran surgir.
En segundo lugar, y en relación con la tesis naturalista que sostienen el autor en *Adiós a la Estética* y *Arte, objetos, ficción y cuerpo*, buscamos profundizar la comprensión de los aspectos cognitivos y afectivos en particular, ligados a la "competencia ficcional" que el autor ubica como central en el desarrollo evolutivo de los seres humanos, en "De la imaginación a la ficción".

> La ficción no es tanto una imagen del mundo real como
> una ejemplificación virtual de un ser-en-el-mundo-posible
> (Schaeffer, 2012, p. 97)

El objetivo del presente trabajo es plantear un análisis, en dos niveles al menos, de los aportes que Jean-Marie Schaeffer ha tomado de la psicología para pensar la *experiencia estética*. Un primer nivel transdisciplinario, para analizar cómo teorías producidas en marcos socioculturales e históricos diferentes son tomadas, interpretadas e interpeladas para aportar a la elucidación de la experiencia estética. Es el caso puntualmente del psicoanálisis y de la psicología cognitiva que frecuentan los textos del autor. Este nivel de análisis conlleva una pregunta epistemológica acerca de la pluralidad y la conjugación de las teorías psicológicas seleccionadas: desde una perspectiva de holismo teórico, ¿es posible pensar conceptualmente desde dos marcos referenciales disímiles la experiencia estética? ¿Qué operación epistémica se está llevando a cabo en esta "conjugación"?

El segundo nivel de análisis se vincula con la idea de "competencia ficcional" (Schaeffer, 2012, p. 93) y el lugar que tiene en la ontogénesis, y en la filogénesis, para la comprensión de la realidad. En este sentido, es necesario explicitar que el autor parte de un "marco naturalista (…) según el cual la génesis de la atención estética, al igual que de la actividad artística, deben estar

ligadas a una genealogía cultural anclada en la evolución biológica de la especie humana" (Schaeffer, 2005, p. 38).

1. Experiencia estética

En *Adiós a la Estética*, Schaeffer (2005) define la experiencia estética en primera instancia como una "estructura intencional" (Schaeffer, 2005, p.30) independiente de las variables de época e independiente del objeto. A partir de los ejemplos que presenta como "experiencias protocolares", establece que esa estructura intencional tiene una propiedad relacional intrínseca que no se desprende del objeto. Es decir, para definir un "comportamiento estético" (Schaeffer, 2005, p. 32) no vale centrarse en el objeto sino en la actitud del sujeto. Además, las "emociones estéticas" (Schaeffer, 2005, p. 32) son indisociables de la historia del sujeto. Esta "relación estética" (Schaeffer, 2005, p. 32) tiene dos rasgos constitutivos: el aspecto cognitivo atencional y el aspecto afectivo actitudinal.

La experiencia estética no es una competencia o una capacidad innata, pareciera, para el autor, sino que se va formando a través de los hábitos, la cultura, durante la infancia y a lo largo de toda la vida. (*Op. Cit.*) Claramente las experiencias estéticas de la infancia orientarán la experiencia estética en la vida adulta, y porqué no, la experiencia en general.

Schaeffer (2012) habla de una "competencia ficcional" que consistiría en asimilar paulatinamente la "actitud mental del «como si»". Ubica en el plano de la ontogénesis los momentos en que las "construcciones ficcionales solitarias, así como juegos ficcionales colectivos son indisociables de la maduración cognitiva y emocional del niño y de su progresivo dominio de lo real." (Schaeffer, 2012, p. 93). Señala que tanto las presentaciones endógenas como las interacciones lúdicas con los adultos y otros niños van formando dicha competencia ficcional, que provee al niño de herramientas para lidiar con situaciones disfóricas de forma consciente, disminuyendo la posibilidad de "autodecepción", es decir, de la tramitación mediante la imaginación de manera inconsciente. Esto nos recuerda el juego de *Fort-Da* que Freud describe en uno de los más importantes escritos metapsicológicos, *Más allá del principio del placer* (Freud, 2006b, pp. 14-17). La simbolización que realiza el niño en el desaparecer y reaparecer del carretel, va constituyendo, a partir de la modelización de la realidad mediante una ficción, el juego, las representaciones de la ausencia-presencia de los progenitores. Piaget diría que "[la] interiorización de los esquemas de inteligencia hace posible la imitación diferida, dado que la imitación es una acomodación de los esquemas y su carácter diferido resulta de su interiorización" (Piaget, 2011, p.142) Si bien los aportes que toma el autor parecen estar más

vinculados a la psicología del procesamiento de la información, este aporte de la Psicología genética puede contribuir a pensar en lo que trataremos como ficciones lúdicas (*infra)*.

Volviendo sobre la definición de experiencia estética, Schaeffer (2005) indica que el aspecto cognitivo mencionado *supra* se refiere al discernimiento, es decir, a la percepción de hechos u objetos que es categorizada mediante lo que la Psicología cognitiva llama "procesamiento de la información" (Gardner, 1985). Pero este no es suficiente para constituir una experiencia estética, "la actividad cognitiva debe estar cargada afectivamente" (Schaeffer, 2005, p. 35), se valora por el placer que provoca o que puede provocar. Es en este punto donde quisiera señalar que, si bien el autor considera global e integralmente la experiencia estética como una "actividad cognitiva cargada afectivamente", utiliza diferentes teorías psicológicas para explicar o analizar los aspectos cognitivos y los aspectos afectivos. Volveremos sobre este punto más adelante.

2. Intencionalidad de la experiencia estética: imaginación y ficción

En el capítulo "De la imaginación a la ficción" Schaeffer (2012) caracteriza a la ficción como una aplicación de la imaginación. En este sentido, desarrolla una relación entre ficción y representaciones imaginarias, en donde lo que interesa no es la referencialidad sino la adopción de una postura intencional respecto del uso que se hace de esas representaciones. Así, habrá representaciones imaginarias que se reconozcan como tales, en función de un "pacto comunicacional" que permita instrumentalizarlas, y representaciones imaginarias que funcionen como ilusiones cognitivas, y que no reconocen su estatuto de imaginarias (Schaeffer, 2012, p. 85).

Las ficciones instrumentales para el autor son aquellas que se ciñen a un campo delimitado, mayormente vinculado a una actividad "seria" y tratan de procesos representacionales no ficcionales. Podríamos hipotetizar que se apoyan en procesos metafóricos.

Las ficciones lúdicas son aquellas que se cierran en sí mismas, cuya ficcionalidad global y satisfacción intrínseca ubican en intersección con el arte, y que se apoyan en los procesos miméticos. Sobre las últimas, las que podríamos vincular directamente con la experiencia estética a partir de la intersección con el campo del Arte, Schaeffer (2012) distingue, la simulación, la inmersión mimética y la modelización analógica.

Schaeffer (*Op.cit.*) ensaya un análisis pragmático de la relación entre las representaciones imaginarias y la ficción en términos de intencionalidad. Recordemos que la experiencia estética se constituye de un componente cognitivo cargado afectivamente y que posee una estructura intencional. En términos psicoanalíticos, la representación y el monto de afecto (*Cfr*. Freud, 2007). En términos de John Searle (2006), y del giro pragmático, una diferenciación entre las

perspectivas de primera persona y de tercera persona. Habría que explorar si las ficciones instrumentales son siempre de la tercera persona y si las ficciones lúdicas son siempre de la primera persona. Schaeffer expone que las representaciones que se reconocen imaginarias son accesibles a la perspectiva de la primera persona, mientras que "el estatuto imaginario de las representaciones que ignoran su carácter imaginario solo es accesible a la tercera persona" (Schaeffer, 2012, p. 85).

La relación estética como comportamiento humano intencional se vincula con la noción de *intencionalidad* de Brentano (Schaeffer, 2012), como actividad representacional mental, pero también en el sentido de estar orientada por una intención específica. El autor la caracteriza con cinco rasgos (Schaeffer, 2012, pp.46-52): una actividad que se dirige al objeto del mundo externo que se constituye como su referente; en la que existe una dirección de ajuste hacia el mundo; que es fuente de placer, y por ende autoteleológica; que es irreductible; y que es interesada.

3. Ficciones instrumentales: las teorías psicológicas

Por una parte, nos propusimos dilucidar qué "ficciones instrumentales" ha utilizado el autor en pos de comprender y explicar la naturaleza de la experiencia estética. En la lectura de *Adiós a la estética* y de *Arte, objetos, ficción, cuerpo*, Schaeffer hace referencias a la psicología cognitiva (*cf.* 2005), al psicoanálisis (*cf.* 2005; 2012), a la *gestalt* (*cf.* 2005), y a conceptos como 'adaptación' que, si bien se enmarcan en la perspectiva naturalista que sostiene, pueden vincularse con los postulados de la Psicología genética piagetiana. En este sentido, y con respecto al primer nivel de análisis propuesto, psicología cognitiva y psicoanálisis han sido las teorías preferidas por el autor para abonar sus tesis acerca de la experiencia estética.

Mencionábamos con anterioridad que el análisis del componente cognitivo pareciera estar repartido entre la Psicología cognitiva de la línea del procesamiento de la información, y un enfoque desde la Filosofía de la Mente de John Searle, en términos de intencionalidad y representaciones.

En *Adiós a la Estética* creemos que se enfatiza más el análisis de los aspectos afectivos, enmarcados en la teoría económica de la energía psíquica que propone Freud (*Cf.* 2007); mientras que en "De la imaginación a la ficción" solo se menciona en una nota a pie de página el reconocimiento a Freud "por haber demostrado que el carácter satisfactorio o no de una representación –y por tanto nuestra inclinación a adherir a ella– no puede ser reducido a su valor cognitivo" (Schaeffer, 2012, p. 87 n.3). Aunque el autor expresa: "si sostengo una potencialidad cognitiva de lo imaginario o de la ficción, no soy partidario sin embargo de una teoría del «todo

cognitivo»" (*Op.cit.*, p. 86), en el mencionado texto se desarrolla especialmente aspectos cognitivos.

Por ejemplo, define "un proceso cognitivo" como "un tipo específico de interacción entre el ser humano y el mundo en el que vive" de manera que "dejamos que el mundo actúe sobre nosotros con el fin de elaborar con él un modelo tal, que nuestras relaciones futuras con este mundo sean más adecuadas que nuestras interacciones pasadas" (Schaeffer, 2012, p.83-84). El modelo cognitivo, sobre el que se basa la terapia cognitiva de Beck "plantea la hipótesis de que las percepciones de los eventos influyen sobre las emociones y los comportamientos de las personas" (Beck, 2000, p.32), y distingue entre creencias centrales, actitudes, reglas y presunciones, y pensamientos automáticos.

Podríamos tomar también como un aporte o análisis psicodinámico la referencia que hace Schaeffer a "la economía y la dinámica de la vida mental" (2012, p.85) cuando habla del 'riesgo' de equiparar los dos tipos de representaciones imaginarias como «lo que existe en la imaginación, que no tiene realidad». En la teoría psicoanalítica, las representaciones están investidas de energía libidinal, y son los mecanismos del aparato psíquico los que las separan o las unen a los afectos, los que las deforman o reprimen; y a veces desconocemos el estatuto imaginario de las mismas justamente por estos mecanismos (Freud, 2006a).

Es clara la identificación de elementos de corte naturalista tanto en el planteo de Searle como en el análisis de los aspectos cognitivos de la experiencia estética. No queda tan claro ese sustento epistemológico en el análisis psicodinámico de los montos de afecto o del placer/displacer que constituye una experiencia estética. Si bien la inauguración de la teoría psicoanalítica se da con un "padre" con formación médica, y en gran parte de los primeros textos de Freud puede leerse una perspectiva naturalista, progresivamente, en la obra freudiana y posfreudiana encontramos un pluralismo de posiciones respecto de los afectos, las representaciones y la naturaleza del psiquismo humano.

Es interesante observar que el uso instrumental de las teorías hasta ahora mencionadas dejaría poco margen para los conflictos epistémicos que pudieran surgir. El trabajo desde un plano transdisciplinario pareciera favorecer la integración de recortes parciales de los desarrollos teóricos, sin el perjuicio que puede implicar un eclecticismo técnico en el campo profesional.

4. Ontogénesis de la competencia ficcional

Por otra parte, nos proponíamos indagar el estatuto otorgado a la *ficción* en los procesos de desarrollo del ser humano. Las teorías psicológicas, las *ficciones instrumentales* que hemos

mencionado, dedicadas a 'imaginar' en su campo de estudio delimitado acerca de la 'naturaleza' del psiquismo, nos permiten pensar algunas cuestiones acerca del desarrollo de los sujetos.

Ya en *Adiós a la Estética*, Schaeffer (2005) plantea que los procesos de evolución ontogenéticos y filogenéticos proveen a los humanos, como sujetos y como especie, del comportamiento estético. Establece que esto va más allá de los aprendizajes culturales, aunque puedan haber "homologías de tradición" (Schaeffer, 2005, p. 65) que se transmiten por mimetismo y aprendizaje guiado. Sostiene que "la aptitud psicológica que nos permite llevar a cabo este tipo de actividades [estéticas] se debería a una homología filogenética (intraespecífica)" (Schaeffer, 2005, p.66).

Introduce aquí una posible articulación de los elementos afectivos en su teoría, a partir de poner en tensión dos tradiciones que consideramos epistemológicamente diferentes: la fenomenología heiddegeriana y el naturalismo biológico. En el primer caso, toma la irreductibilidad pensada en la forma de la Angustia, como disposición fundamental. En el segundo caso, la irreductibilidad es pensada en la forma de la función endotélica de las representaciones.

> La noción de función endotélica designa cualquier uso de los procesos de tratamiento representacional, cuyo éxito o fracaso no se miden en términos de interacción cognitiva con el mundo sino de optimización de la *Befindlichkeit*: por ejemplo, bajo la forma de una disminución de las tensiones entre las representaciones conflictuales y más globalmente bajo la de una gestión óptima de las inversiones afectivas y pulsionales de estas redes (p.87)

La función endotélica se vincula a mantener "cierta estabilidad en nuestro sentimiento de ser" que se ve conflictuado y tensionado por la relación cognitiva y la relación volitiva. En última instancia, el fin de la relación estética es la experiencia estética en sí misma, pero no podemos dejar de notar una consecuencia importantísima que es el sentimiento de ser uno mismo, la experiencia de cohesión yoica.

Habíamos dejado planteadas las tres formas en las que se daban las ficciones lúdicas: la simulación lúdica, la inmersión mimética y la modelización analógica.

La simulación lúdica, altamente relevante como adquisición cultural, reorienta el objetivo evolutivo primordial de la simulación. Esto es, una actividad en la que quien simulaba sacaba provecho de su simulación (la mentira, por ejemplo), se transforma en una actividad cooperativa, en la que quienes participan comparten las metas que orientan la simulación. Un ejemplo podría ser los relatos del ratón Pérez o el hada de los dientes, en cuya narración y actuación hay a la vez un estímulo de la competencia ficcional de niños y niñas, un mecanismo de elaboración de la

pérdida, y una cooperación, no solo en la transmisión cultural sino, en el manejo de la angustia y la ansiedad que generan situaciones sobre las que no tenemos control.

La inmersión mimética, que recupera la mimesis platónica, sería aquella en la que a través de semejanzas se construye un escenario, un "como si", que representa hechos y que posibilita la operación de mecanismos psíquicos como la introyección, la proyección y la identificación. Vemos que se apoya sobre la anteriormente descripta.

Para ejemplificar, podemos retomar el juego que habíamos mencionado, el *Fort-Da*, o el *Peek-a-Boo*, en los que a los niños se les van dando "señuelos" que les permiten adoptar la posición del "como si", construyendo en el juego la simulación de una situación real. Este es el recurso con el que los creadores de ficciones construyen un universo representacional, que es "reactivado miméticamente por los receptores" (p.95).

Y finalmente la modelización analógica es el tercer modo en que Schaeffer (*íd*) clasifica las ficciones lúdicas. Lo central del proceso ficcional es que nos da acceso a un universo ficcional, la mímesis en el sentido aristotélico crea un "modelo de la realidad". El vector cognitivo es analógico: esa analogía "se establece entre el modelo ficcional y nuestros modelos "serios", y no directamente entre el universo de la ficción y el real: (…) la ficción no imita la realidad sino nuestros modos de representación de la realidad" (p 96)

5. A modo de cierre

Luego de haber realizado un recorrido por el uso instrumental de las teorías psicológicas y el lugar de la competencia ficcional en el desarrollo de los sujetos, quisiéramos reubicar el planteo epistemológico que fue deslizado.

Nos interesa recuperar la noción de «visión de mundo» que trabaja el autor en "De la imaginación a la ficción". La define como "una red de representaciones" y resalta su función verificacional y su coherencia representacional "[a]l mismo tiempo la visión de mundo nos pone (parcialmente) al abrigo de las oscilaciones afectivas entre estados eufóricos y disfóricos que la relación sin cesar cambiante entre el contenido de experiencias exógenas y nuestras necesidades o deseos endógenos no dejaría de otro modo de producir" (Schaeffer, 2012, p. 88)

Si bien está planteando la «visión de mundo» en términos individuales, es plausible de pensarlo en términos de la Psicología como disciplina y su Historia. En un trabajo previo hemos trabajado sobre la noción de *crisis* (Melo, 2019) en relación con la heterogeneidad de teorías psicológicas. A la vista Schaeffer ha utilizado esa potencialidad de la disciplina para nutrir su

planteo. Sin embargo, nos queda la pregunta acerca de la "coherencia representacional" de la instrumentalización de estas teorías.

En este sentido, es el modelo de Schaeffer acerca de la experiencia estética un modelo ficcional pensando en la definición que da el autor: "un modelo ficcional es capaz de ser no solo un modelo de la realidad sino también contra la realidad, y esto se debe a que en todos los casos constituye un mundo para la realidad" (Schaeffer, 2012, p. 98).

Referencias bibliográficas

Beck, J. (2000). *Terapia cognitiva. Conceptos básicos y profundización*. Gedisa.

Freud, S. (2006a). Lo inconsciente. En, *Obras completas XIV* (págs. 153-213). Amorrortu.

Freud, S. (2006b). Más allá del principio del placer. En, *Obras completas XVIII* (págs.1-136). Amorrortu.

Gardner, H. (1985). *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Paidós.

Melo, M. (2019). Lecturas de la *crisis*: intertextualidad transdisciplinar. En E. Vedia, M. Melo (Comps.), *Actas III Jomadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia: ponencias, simposios y mesas redondas (*págs. 75-79). Editorial de la Universidad Nacional del Comahue. http://rdi.uncoma.edu.ar/bitstream/handle/123456789/15128/Actas%20III%20Jornadas%20.pdf?sequence=4&isAllowed=y

Piaget, J. (2011). *La formación del símbolo en el niño*. FCE.

Searle, J. (2006). *La mente. Una breve introducción*. Grupo Norma.

Schaeffer, J.-M. (2005). *Adiós a la Estética*. A. Machado Libros

Schaeffer, J.-M. (2012). *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*. Biblos.

Fluencia perceptiva y curiosidad: la relación estética en perspectiva psicológica y evolucionista

Daniel Omar Scheck (IPEHCS-UNCo-CONICET)

Resumen: En el presente trabajo me detengo en dos de los mecanismos que Jean Marie Schaeffer extrapola desde la biología evolutiva y la psicología cognitiva y de las percepciones para explicar el funcionamiento de la experiencia estética. Puntualmente, se trata de la teoría de la señalización costosa y del modelo de la fluencia procesual. Con la primera intenta dar cuenta de un rasgo paradójico de la relación estética, ya que es un tipo de experiencia en la que se sobreinvisten y sobrecargan los procesos cognitivos y afectivos que nos atraviesan a diario, pero las disfrutamos y nos entregamos a ellas voluntariamente. Con el modelo de la fluencia, por su parte, Schaeffer se propone dar cuenta de lo que, en términos kantianos, sería el juego libre y desinteresado de las facultades en el marco de la experiencia estética. Es decir, la clase de acontecimientos mentales que no están condicionados directamente por el contenido de la actividad atencional sino por las características de los propios procesos de tratamiento de esos contenidos. Mis comentarios finales tendrán que ver con un elemento negado, o simplemente omitido, por Schaeffer en su teoría, que tiene que ver con el rol de las creencias y convicciones morales en la relación estética.

Jean Marie Schaeffer entiende que la estética actual debe decirle "adiós" a la "religión del arte"; debe desprenderse de aquella teoría filosófica que sentó las bases para la sacralización y el mesianismo en el arte. Esa doctrina, que podría identificarse con los ideales estéticos de Hegel y el romanticismo, redujo lo estético a lo artístico, instaurando un dualismo insuperable entre las experiencias vinculadas a las obras de arte, únicas y extáticas, y las meras experiencias cotidianas, ordinarias e intrascendentes. Desde ese momento, el contacto con el arte, como producto excepcional del espíritu humano, se transformó en una relación casi mística, desterrando de lo estético cualquier encuentro con los objetos cotidianos o los fenómenos naturales.

La propuesta de Schaeffer, para contrarrestar el peso de la "religión del arte", es comprender a lo estético como un tipo de experiencias, y no como un tipo de objetos; como una forma cotidiana de relacionarnos con las cosas o los acontecimientos más diversos; como una clase particular de proceso atencional guiado por un índice emotivo y hedónico; como un comportamiento humano transcultural; y como una constante antropológica que atraviesa todas las culturas. Esta concepción, más amplia y mundana, asume que nuestra actitud estética tiene un fundamento biológico y que va atada a una base genética, que es condición necesaria pero no suficiente. Es una versión naturalista y evolucionista, ciertamente moderada, que tendría la ventaja de disolver el dualismo y la oposición entre lo cultural y lo biológico, para dar lugar a una

relación de complementariedad. Desde esta perspectiva, nuestra riqueza cultural se interpreta como un rasgo saliente de la historia evolutiva de la especie, como uno de los caracteres definitorios de lo humano. El comportamiento estético, en consecuencia, no se explica sólo por transmisión histórica, sino que se entiende como un "hecho etiológico" que tiene su asiento en una disposición mental más general que los aprendizajes culturales.

Además, sostiene que existe una suerte de preprogramación genética que determina ciertas reacciones estéticas, pero eso no implica aceptar la tesis de la uniformidad transcultural de objetos y conductas, porque las cosas y los fenómenos que despiertan esa reacción son diferentes en cada cultura, y los rasgos que son revestidos estéticamente varían de un lugar a otro. Para decirlo de otra manera, Schaeffer afirma que la relación estética es una constante, pero no afirma que en todas las culturas se repiten las mismas reacciones y las mismas conductas frente a los mismos objetos. Lo que se mantiene de una cultura a otra, lo que no está atado a sus especificidades, es aquello que permite distinguir una relación de tipo estética. En todos los casos, el comportamiento estético se define como un "comportamiento humano intencional", sostenido en el nivel atencional, que presupone una discriminación cognitiva, un discernimiento; cuya condición específica, que la distingue de otras actividades atencionales, es que está "cargada afectivamente".

Recientemente, Schaeffer dio un giro sustancial en su definición, al distinguir entre placer y emociones en la carga afectiva que caracteriza a la experiencia estética. En tal sentido, la redefine como un tipo de experiencia común, una modalidad básica de contacto con el mundo, "que explota el repertorio común de nuestros recursos atencionales, emotivos y hedónicos, aunque dándoles una inflexión no solamente particular, sino también singular" (Schaeffer, 2018, p. 11).

La particularidad reside en que la actividad de discernimiento debe estar regulada por las emociones y el índice de satisfacción; pero estas, a su vez, tienen que ser originadas por la propia actividad atencional. Es decir, es una suerte de bucle, de "proceso homeodinámico" de retroalimentación, entre el discernimiento y la dimensión afectiva. Para entender la idea del bucle puede pensarse en lo que nos ocurre mientras leemos una novela, una que nos cautive al menos. Cuando nos enfrascamos en el universo que nos propone el libro, en términos de Schaeffer, entramos en un proceso de atención autoteleológica que se sostiene en el tiempo en tanto se retroalimenta y autoregula según un índice variable de emociones y placer que la lectura misma genera. Más allá del ejemplo, la experiencia estética es un proceso autoteleológico que no distingue si el objeto es artístico o natural. De hecho, no importa tanto el objeto, ni existen los objetos propiamente estéticos, lo que importa es nuestra actitud frente a ellos. En términos de Schaeffer, el objeto estético se construye, no es un mero dato sensible, desprovisto de toda

estructuración intelectual; pero tampoco una plena elaboración intelectual, sin base en algún *qualia* perceptivo.

Es decir, no existen objetos estéticos por fuera de las experiencias estéticas, esto determina que lo estético se transforme en una propiedad relacional; ni algo propio de los objetos ni una imposición total del objeto. Más allá de insistir con esto, uno bien puede preguntarse qué es lo que transforma un encuentro cualquiera con un objeto cualquiera en una experiencia que ya no es cualquiera, o estándar, sino estética. Como ya se dijo, lo que distingue al encuentro estético es el tipo de actividad atencional y la implicación afectiva que debe regularlo y sostenerlo como tal. Nuevamente, uno puede preguntarse qué características particulares tiene la "atención orientada estéticamente". Pues bien, a diferencia de los procesos cognitivos estándar, que son más económicos y están guiados pragmáticamente a la consecución de un fin objetivo; la relación estética se inscribe en los procesos atencionales de señalización costosa, u honesta, en los que se despragmatiza la interacción con el mundo.

La teoría de la señalización costosa se formula en el marco de la biología evolutiva, y se utiliza, sumariamente, para dar cuenta de situaciones de conocimiento incompleto. Esto es, situaciones de interacción comunicativa entre individuos en las que se hace muy difícil evaluar una cualidad o un atributo de forma directa, aunque es realmente importante que la evaluación de ese atributo o cualidad sea la adecuada. El ejemplo es el de la cola del pavo real, que es un atributo realmente incapacitante, molesto y desventajoso a la hora de ocultarse o escapar de un potencial depredador. No obstante, la hembra del pavo real evalúa y elige al macho por ese atributo.

Así, la elección que debe asegurar la descendencia se hace en función de una señal costosa, pero que a la vez es honesta; porque, si a pesar de la incapacidad y molestia que implica una gran cola, el macho ha sobrevivido y llegado a la temporada de apareamiento, es una señal palmaria de que tiene un buen estado físico y de que es un buen candidato para asegurar la progenie. Es decir, del lado del macho, la señal es honesta porque puede emitirla, más allá de lo costosa que resulte, y eso asegura que tiene las capacidades que anuncia. Del lado de la hembra, el proceso es honesto porque debe estar dispuesta a evaluar las señales del macho en un proceso costoso en comparación con la atención estándar. Para el caso, debe aislarse del mundo mientras el macho hace su despliegue, para tratar de interpretar mejor la señal que emite, eso la deja en una posición desventajosa ante un posible ataque de un depredador. Schaeffer se enfoca en lo que ocurre en la hembra, dando un paso más allá de la interpretación estándar que ofrece la biología, porque para que la homología estructural con la experiencia estética sea de utilidad debemos pararnos del lado del receptor (*Cf*. Schaeffer, 2018, p. 208 y ss.).

Más allá de algunas aclaraciones y ajustes, el modelo de la señalización costosa, llevado al plano de la atención orientada estéticamente, le permite a Schaeffer mostrar las diferencias con otros tipos de procesos atencionales; en particular, con los procesos pragmáticos estándar y con los procesos "duros" de tipo científico. El procesamiento de la información "pragmático estándar" se caracteriza por ser "ascendente, esquemático y automático", esto nos permite producir creencias y evaluaciones más eficientes y de la manera menos costosa. Los estímulos procesados de esta manera tienden a ser sistematizados y simplificados, ya que tratamos de encontrar un atajo ante la eventual complejidad, buscando un patrón o plantilla que simplifique el proceso. Lo importante es lograr la rápida integración de cada nuevo estímulo al *stock* de estímulos familiares.

La experiencia estética, si bien presupone procesos atencionales estándar, de organización perceptual, sobre todo, se caracteriza por un procesamiento de la información que es descendente. Es decir, se sacrifica la economía perceptual y cognitiva en procura de una recuperación de la información más costosa, concreta y reflexiva. En esto se parece a la atención prestada por un científico, un entomólogo o un biólogo dice Schaeffer, aunque también podría pensarse en un curador o un comisario de arte.

Sin embargo, a diferencia de la atención estética, en el caso de los procesos atencionales "duros" de la ciencia, se procura procesar y simplificar la información recabada de una forma económica, se pretende identificar o catalogar algo, buscarle su lugar, sus características discrecionales, para situarlas en la especie o lugar correctos en un catálogo o muestra. Aquí yace una diferencia sustantiva entre un modo y otro, ya que en el modo científico la atención está guiada por la búsqueda del resultado final, por un objetivo o fin externo o transitivo; mientras que la atención orientada estéticamente intenta reforzar el propio proceso atencional. No miramos tanto al objeto o al resultado, dice Schaeffer, porque "el objetivo de mirar estéticamente algo es el proceso de mirarse a uno mismo" (Schaeffer, 2015, p. 156). Esto puede ayudar a entender el "bucle" al que hice referencia antes.

La pregunta crucial es "¿qué podría motivar un proceso tan costoso?". Un proceso que no escapa a la complejidad de la información y que al mismo tiempo favorece la complejidad al ponerla en relaciones múltiples para explorarla horizontalmente en toda su riqueza. Para entender el problema, piensen en el esfuerzo que implica leer algo como *Crimen y castigo*, ver una película de Bergman, analizar una pintura de Motherwell o recorrer la Patagonia en bicicleta.

La tesis de Schaeffer es que nos enfrascamos en ese tipo de experiencias estéticas, tan costosas desde el punto de vista cognitivo, por la implicación afectiva que producen y las retroalimenta. Así, mientras la atención estándar y la científica están reguladas principalmente por el resultado final, y por ello son "hetero-teleológicas" y están pragmáticamente determinadas;

la atención orientada estéticamente es "auto-teleológica", porque el cálculo hedónico funciona en línea, al mismo tiempo, retroalimentando la atención continua. En suma, "el costoso procesamiento de la señal es impulsado por una recompensa interna" (Schaeffer, 2015, p. 159).

El *feedback* entre el proceso atencional y el cálculo hedónico sólo puede suceder merced a un desacople de los circuitos reactivos cortos. Es decir, la experiencia estética se despragmatiza en tanto nos invita a poner entre paréntesis su significado y su pertinencia en el marco de las interacciones con el mundo. Asimismo, en tanto atención despragmatizada, se caracteriza por no tener consecuencias directas sobre la acción; esto es, no determina una toma de decisiones, una reacción o un comportamiento como otras actividades atencionales. De hecho, el desacople entre atención y (re)acción es la condición de entrada de la experiencia estética. Al cortarse ese lazo, se establece una relación cerrada de reforzamiento recíproco entre la atención y el cálculo hedónico. Por eso, la atención orientada estéticamente es autoteleológica, se ejerce sobre sí misma; aun cuando se refiera a objetos o acontecimientos, la atención se vuelca, por así decir, sobre sí misma. La capacidad de desacople, afirma Schaeffer, es un recurso mental básico que se remonta en el tiempo en la historia de las formas de vida.

La despragmatización de la relación atencional, a su vez, establece un enclave pragmático protegido. Lo que se protege son las consecuencias de las emociones que se obtienen en el marco de la experiencia estética, para que no desencadenen reacciones o comportamientos en la "vida activa". Es decir, para que no huyamos ante una película de terror o que no salgamos disparados a defender a la víctima en una obra. También se protege la dimensión heterocrónica de la experiencia estética, para que el tiempo que transcurre por fuera del enclave pragmático no estropee la sobreinvestidura atencional que implica la relación estética.

A pesar de todo el gasto que supone la investidura atencional y la sobrecarga emotiva que desencadena la experiencia estética, no existe compensación alguna de semejante inversión en términos de alguna utilidad instrumental o respuesta reactiva externa. De hecho, buscamos ese tipo de experiencias, nos las procuramos habitualmente, y las reivindicamos como una constante antropológica. Claro que el sustento para satisfacer una actividad tan energívora es el placer que provocan, el componente hedonista que las caracteriza.

Sin embargo, la valencia hedónica no es algo que sólo se da en la atención orientada estéticamente, sino que es una especie de "bajo continuo" que está siempre presente en nuestro intercambio con el mundo, con el otro y con nosotros mismos (*Cf*. Scheffer, 2018, p. 145), por eso no puede ser el rasgo distintivo respecto de la atención estándar. Podría pensarse que la diferencia reside en que el cálculo hedónico asume un papel de regulador hegemónico para la acción. Aunque esto tampoco es exclusivo de la experiencia estética, en otras actividades la

calculadora hedónica también es hegemónica, como en la gula, en el sexo, o en los juegos sin orientación teleológica.

La singularidad debería residir entonces en algún tipo de desplazamiento de la valencia hedónica, desde el resultado hacia el proceso en sí mismo. Eso es, efectivamente, lo que ocurre en la experiencia estética, ya que la calculadora hedónica actúa sobre un tipo de actividad atencional específica. Para dar cuenta del desplazamiento, primero conviene decir que el cálculo hedónico se da en línea, en el mismo momento en que sucede la experiencia, como constitutivo de ella y mientras la misma perdura. Es decir, si estamos inmersos en una actividad atencional que se regula, mantiene o cesa, por una valencia hedónica instantánea, estamos en el marco de una experiencia estética. Eso no quiere decir que todas las experiencias estéticas se reduzcan a ello, pero sí que la confluencia de esas cosas es condición necesaria y suficiente para una experiencia estética.

Además, recordando la concepción kantiana de la armonía de las facultades, Schaeffer dice que coincide con él respecto a que el origen del placer es la relación entre las facultades de conocer y no las propiedades objetuales. Entre los desarrollos más recientes en psicología de las percepciones, aunque también puede contarse como un aporte en psicología cognitiva, social y de las emociones, Schaeffer entiende que el modelo de la "fluencia procesual", de Reber, Winkielman, Schwarz (2004) y, más recientemente, Bullot y Reber (2013), es el que mejor da cuenta del mecanismo.

La fluencia se asocia a una clase de acontecimientos mentales que no son determinados directamente por el contenido de la actividad atencional y judicatoria, sino por las características de los procesos cognitivos que tratan ese contenido. Esto supone que representaciones con un mismo contenido pueden generar variaciones en el grado de activación, en la velocidad del tratamiento o en el esfuerzo que demandan, es decir en la carga de trabajo que implican. Y esas diferencias en la fluidez procesual están ligadas a diferencias en la valencia hedónica, que determina una preferencia por objetos cuyo tratamiento sea más fluido. Esas preferencias, a su vez, inclinan nuestros juicios cognitivos y normativos.

En general, aunque existen excepciones, la fluencia está signada por una valencia hedónica positiva, esto sucede porque la mente humana tiene preferencia por la economía cognitiva. Además, la fluencia suele ser indicio de familiaridad, porque los estímulos familiares son tratados con mayor rapidez. La fluencia también es señal de prototipicidad y simetría, dos propiedades muy valoradas por cualquier organismo vivo. Por último, también indica progresión cognitiva; esto es, progreso rápido hacia un reconocimiento y una interpretación lograda del objeto tratado.

La causa de la fluencia puede ser distal (situada en el objeto) o proximal (situada en los mecanismos cognitivos). Aunque cabe aclarar que la evaluación siempre se proyecta sobre el estímulo, se objetiva; por ende, las valencias hedónicas son percibidas como reacción al significado del objeto. Este mecanismo recuerda la "subrepción" descrita por Kant en la tercera *Crítica*, pero no me detendré en eso ahora. No obstante, en lo que sigue también pueden rastrearse resabios de Kant (aunque nunca aparece referencia alguna en los autores trabajados por Schaeffer). Así, por ejemplo, la belleza de algo reside en las experiencias de tratamiento cognitivo del observador, pero esos tratamientos son una función, en parte, de las propiedades objetivas del estímulo y, por otra, de la historia de los encuentros del sujeto que percibe con ese estímulo.

Pero Schaeffer es consciente de los problemas de extrapolar el modelo de la fluencia a las experiencias estéticas, sobre todo para el caso de las obras de arte; ya que incluso las más minimalistas constituyen un paquete de estímulos extremadamente complejo e inmerso en un contexto histórico, cultural y propiamente artístico que informa su recepción (una afirmación bastante danteana). Asimismo, la extrapolación de la "buena forma" de la fluencia es, por lo menos, discutible, porque no se sabe qué es tal cosa para el caso del arte. El segundo problema, más profundo, es que las obras de arte, sobre todo las más valoradas, conllevan gran dificultad perceptiva y categorial, por lo que difícilmente den lugar a un tratamiento fluido.

Por otro lado, existe un dato experimental, en la propia teoría de Reber (2004), que muestra de manera decisiva que la fluencia no podría ser el único factor de la valencia hedónica positiva. Schaeffer se refiere a la paradoja de la repetición de un estímulo, dado que la fluencia debería aumentar con la repetición, también debería hacerlo la valencia hedónica, pero eso ocurre sólo hasta cierto número de repeticiones. Pero si se traspasa ese límite, el efecto hedónico positivo disminuye. Aunque cabe una aclaración en sentido inverso, ya que cuanto más complejo sea el estímulo, más notorio y duradero será el efecto positivo de las repeticiones.

El ejemplo de las repeticiones devela el efecto antihedónico del tedio, del aburrimiento, que está atado a distintas variables: puede acontecer en diferentes momentos según el temperamento de cada quién, porque hay personas que se aburren antes que otras; la familiaridad del estímulo es inversamente proporcional a su complejidad, de modo que cuanto más complejo más tarde surgirá el tedio; por último, puede acontecer como una forma de cansancio, cuando se requiere un tratamiento cognitivo continuo y una reinterpretación también continua.

Este breve análisis del tedio perceptual o epistémico devela la existencia de un polo opuesto, la curiosidad o interés, cuya valencia hedónica es positiva. La curiosidad puede definirse como una inclinación en favor de la continuación o de la profundización de la actividad atencional, lo que la ubica dentro de la misma serie de hechos que la fluencia. La curiosidad es autotélica, no es

una búsqueda pragmáticamente orientada. Es independiente de todo interés práctico o epistémico. Es una motivación originaria, que no depende de otra motivación respecto a la cual tendría una motivación instrumental. Se trata del "deseo de conocer el tema sin que haya nada en provecho de lo cual se desee conocerlo" (Schaeffer, 2018, p. 177 - cita que hace de Lahroodi y Schmitt, 2008).

La hipótesis principal de Schaeffer respecto a la curiosidad es que constituye la segunda variable de la valencia hedónica positiva de la atención orientada estéticamente, y que su interacción con la fluencia es lo que regula la valencia hedónica de la experiencia estética. La dinámica de la curiosidad es paralela a la de la fluencia, pero su valencia hedónica está invertida. "Un rasgo objetual o interno al tratamiento cognitivo que produzca una señal de fluencia positiva producirá una señal de curiosidad negativa" (Schaeffer, 2018, p. 182). Todo esto, además, depende del trasfondo cognitivo de la persona, a lo que se suma la variabilidad social, histórica y cultural. Lo más importante de esto es que la dimensión hedónica de la EE es en todo momento la resultante de dos impulsos contrarios, un impulso convergente y otro divergente. El máximo de curiosidad se corresponde con el mínimo de fluencia, y el máximo de fluencia con el mínimo de curiosidad. La señal de salida de la calculadora hedónica no es otra cosa que el producto compuesto de esas dos variables.

En síntesis, la experiencia estética es una relación cognitiva en la que uno se compromete siempre libremente (voluntariamente), porque no está constreñida por un *feedback* pragmático impuesto por el objeto de atención.[1] Es un proceso atencional que compromete los recursos atencionales dentro de una investidura autoteleológica, donde la atención se ejerce por sí misma, sin procurar un resultado cognitivo para ser introyectado en nuestras relaciones con el mundo o el resto de las personas. El cálculo hedónico que acompaña el tratamiento perceptivo y el cognitivo, y los liga a estados emotivos, desinviste la evaluación del objeto o acontecimiento e inviste la evaluación del proceso atencional en sí mismo. Así, la clave reside en comprender que en la relación estética lo que importa en primer lugar no son las propiedades del objeto, ni su acción sobre nosotros, ni nuestra acción sobre ellos, ni el resultado esperado, sino el proceso atencional en sí mismo.

Por eso, es una relación atencional regulada hedónica y atencionalmente en línea que navega entre dos escollos: que el objeto al que se dirige la atención supere las capacidades, produciendo desaliento o disfluencia; o que no comprometa suficientemente esas capacidades,

[1] Esto es discutible, porque la determinación o predeterminación viene por el lado de los saberes laterales, el bagaje de cada uno y, sobre todo, la carga de creencias y valores que nos impiden o facilitan la experiencia estética (dis)placentera frente a ciertos objetos, acontecimientos o temas.

generando tedio. Ambas situaciones son antihedónicas. La fluencia es la situación inversa al desaliento, mientras que la curiosidad lo es del tedio, ambas son las variables hedónicas positivas de la atención orientada estéticamente. Por lo anterior, en la relación estética el círculo retroactivo entre atención y calculadora hedónica es regulado por dos variables que actúan en sentido inverso, la señal de fluencia y la señal de curiosidad (o interés). La experiencia estética, en consecuencia, se define por ese círculo formado por la atención compleja ejercida por sí misma y por el cálculo hedónico que evalúa ese ejercicio y que modula a cambio ese proceso atencional.

El párrafo anterior condensa una serie de conclusiones a las que arriba Schaeffer, aunque él mismo reconoce que sólo se aplica a la dimensión individual y al encuentro personal con una obra o fenómeno particular. Existen al menos otras dos cuestiones que admiten mayor indagación, una se relaciona con el nivel más general, y complejo, de los factores sociales y culturales que condicionan nuestra atención y la asignación de valores hedónicos, positivos o negativos, en las experiencias estéticas. La otra cuestión tiene que ver con los mecanismos, aún más difusos, vinculados con la transmisión de nuestras experiencias, satisfactorias o insatisfactorias, las cuales se traducen en juicios valorativos que pasan a formar parte de esos condicionamientos socioculturales, por un lado; y, como otra arista del mismo fenómeno, cómo esos juicios predeterminan nuestros propios futuros encuentros estéticos y los de aquellos que nos rodean, en un círculo de relaciones interpersonales más cercano y sobre el que tenemos mayor influencia.

Para finalizar, voy a concentrarme en un punto que me interesa discutir de la concepción de Schaeffer y que tiene que ver con su negativa, unas veces explícita otras por simple omisión, a incorporar las creencias y convicciones morales como otro de los elementos que confluyen en la experiencia estética. El cuestionamiento, en líneas generales, apunta a mostrar que existen diferentes niveles, en el marco de su propia teoría, en los que la moralidad es determinante.

Si, como mencioné más arriba en una cita textual de Schaeffer, "el objetivo de mirar estéticamente algo es el proceso de mirarse a uno mismo", y si la experiencia estética "tiene la capacidad de efectuar verdaderas rupturas en nuestra vida cognitiva o emocional", resulta difícil aceptar que al mirarnos a nosotros mismos o al intentar incorporar esas rupturas a nuestras existencias, no se comprometan nuestras más profundas creencias y convicciones.

En primer lugar, desde la perspectiva de la carga cultural que tienen los comportamientos estéticos, es imposible negar, sin por ello conceder que existan objetos estéticos, que hay determinadas cosas, temas o acontecimientos que tienen una sobrecarga moral negativa en cada cultura o comunidad que no puede obliterarse. Constituyen fragmentos de nuestro pasado que

pesan demasiado en el presente y que eliminan de nuestro radar estético regiones enteras de cosas que nos circundan, tanto del orden de lo cotidiano como de lo artístico.

En un segundo nivel, más personal y subjetivo, salvo ante objetos con los que entramos en contacto por vez primera y de los que no tenemos noticias previas, existe una lista inexhaustiva de ellos con una precarga afectiva ominosa a los que rechazamos de plano por razones morales. Cosas, temas, lugares, situaciones o acontecimientos, vinculadas con nuestra propia historia de fracasos y frustraciones que desbaratan o impiden una experiencia estética; o que en el momento mismo de experimentar una, aparecen y rompen irremediablemente el bucle homeodinámico.

En un tercer nivel, en el que se solapan lo individual y lo colectivo, el interés, la curiosidad, o incluso el tedio, están pre-cargados afectivamente por esperanzas y expectativas que, a su vez, remiten a convicciones morales plenamente establecidas. Arrastramos, en la mayoría de los casos de modo acrítico e irreflexivo, una carga de creencias y valores que nos impiden o facilitan tanto la fluencia como la curiosidad.

Pero, además, y para cerrar, si pensamos en el sobrecosto atencional que implican las experiencias estéticas, y si tenemos en cuenta que Schaeffer afirma que no obstante nos sometemos a ellas voluntariamente por el rédito afectivo que reportan, cómo no sumarle una suerte de revalidación o, por el contrario, invalidación de nuestras creencias o convicciones que, según lo que quiero insinuar, ya nos han permeado el abanico de posibles encuentros estéticos.

Referencias bibliográficas

Bullot, N., y Reber, R. (2013). The Artful Mind Meets Art History: Toward a Psycho-Historical Framework for the Science of Art Appreciation. *Behavioral and Brain Sciences*, 36, 123–137. https://doi.org/10.1017/S0140525X12000489

Lahroodi, R., y Schmitt, F. (2008). The epistemic value of curiosity. *Educational theory*, 58 (2),125-148. https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2008.00281.x

Reber, R., Schwarz, N., y Winkielman, P. (2004). Processing Fluency and Aesthetic Pleasure: Is Beauty in the Perceiver's Processing Experience?. *Personality and Social Psychology Review*, 8 (4), 364-382. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0804_3

Schaeffer, J.-M. (2015). Aesthetic Relationship, Cognition, and the Pleasures of Art. En P. F. Bundgaard, y F. Stjernfelt (Eds.), *Investigations Into the Phenomenology and the Ontology of the Work of Art* (pags. 145-166). Springer Open.

Schaeffer, J.-M. (2018). *La experiencia estética*. La Marca.

Mesa temática

Filósofos en primera persona. Narración y subjetividad en autobiografías filosóficas (II)

Coordinada por María Luján Ferrari (UNLP)

El relato autobiográfico ha sido objeto de estudio como género por parte de la crítica literaria, por sus vínculos con las investigaciones teóricas sobre el testimonio y la memoria fue objeto de interés de las ciencias sociales, mientras que en el campo de la filosofía la inquietud por la autobiografía vino de la mano de los trabajos de J. Derrida y parcialmente de M. Foucault. Pero desde la perspectiva de la historia de la filosofía, que es la que nos interesa, las autobiografías de los filósofos parecerían seguir mereciendo una consideración puramente instrumental: son herramientas útiles para encontrar información y aportan datos relevantes para la interpretación de un autor. Así, los textos autobiográficos tienen lugar, en el mejor de los casos, en la recolección de datos sobre la vida del autor o como un elemento más de las obras completas.

Sin embargo, como afirma R.G. Collingwood en su propia Autobiografía, la autobiografía de un hombre cuya ocupación es pensar debería ser la historia de su pensamiento". Así, el hecho de que los filósofos emprendan la tarea de narrar su vida debe interpelar al historiador de la filosofía en al menos dos sentidos: en primer lugar, como relato histórico o cronológico, como evaluación y, también, como interpretación de la obra por una voz, digamos, autorizada. En segundo lugar, como presentación del filósofo en tanto tal ante sus lectores. Así, entendemos que en la autobiografía el autor da una imagen de sí y, con ella, plantea un modo de entender tanto la filosofía cuanto el rol que le cabe como filósofo. Sostenemos, como hipótesis, que es posible pensar que la autobiografía del filósofo que narra su vida narra, al mismo tiempo, un deber ser de la filosofía. No se escapa del dictum socrático, si una vida sin examen no es vida digna para un hombre, el examen de la propia vida se proyecta como un modelo que va más allá de las peculiaridades individuales.

Es a partir de estas consideraciones que hemos clasificado diversos escritos autobiográficos como autobiografías filosóficas y detectado algunos casos problemáticos que desafían nuestro marco teórico. La propuesta que aquí se presenta consiste en dos mesas redondas que recogen parte de nuestra investigación en torno al análisis filosófico de los textos autobiográficos de algunos filósofos con el doble objetivo de no solo investigar los procedimientos diegéticos, sino sobre todo la función de esos escritos dentro de la filosofía de los autores.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Luciana Carrera Aizpitarte (CIeFi-IdICS-UNLP), Esteban M. Rosenzweig (UNLP), María Luján Ferrari (CieFI-IdHICS-UNLP) y Alejandra Bertucci (CieFI-IdHICS-UNLP).

Cuerpo y autobiografía en la obra de Jorge Baron Biza[1]

Alejandra Bertucci (CieFI-IdHICS-UNLP)

Resumen: La obra de Jorge Barón Biza consiste de tres libros publicados en vida, la traducción de El indiferente de Proust con un ensayo "notas sobre Magdalena y Lepré" de 1987, una novela de corte autobiográfico de 1998 El desierto y su semilla, y un libro en colaboración con Rosita Halac, Los cordobeses en el fin del milenio de 1999. Paralelamente a su trabajo de editor y de corrector en importantes editoriales a través de su vida publicó miles de artículos periodísticos, reseñas críticas y ensayos que van desde la muerte de Alberto Olmedo hasta la última exposición en Proa.
El desierto y su semilla es una ficcionalización de la propia vida de Jorge Baron Biza donde encontramos resonancias proustianas, la más obvia, tal vez, es la idea de que la propia vida es un pretexto para la novela. Quisiéramos aquí ingresar al tema desde la discusión en torno a la posibilidad o imposibilidad de narrar la propia vida.
Analía Melamed en "El imposible pasado. Sobre las escrituras de sí, el tiempo y el pasado". Sostiene que hay dos polos de interpretación en relación a las autobiografías. Por un lado las concepciones referencialistas, para las cuales el pasado está disponible para ser desenterrado por la escritura y las concepciones textualistas para las cuales lo que hay son construcciones del "yo". Ambas miradas serían insuficientes porque las interpretaciones textualistas, al no admitir un más allá del texto, omiten las relaciones entre escritura, tiempo y memoria. Mientras que las concepciones referencialistas, se mueven siempre en los bordes de un cierto positivismo.
Sin embargo, habría para la autora una tercera posibilidad, hay textos en los que la relación entre memoria personal y escritura, así como entre realidad y ficción se plasmaría de un modo no reduccionista. "Textos complejos de clasificar y no autobiográficos en el sentido más convencional del término" entre los que En busca del tiempo perdido sería el ejemplo paradigmático. La categoría teórica de que dispone Melamed para pensar este tipo de textos es la de auto-ficción. En la auto-ficción coinciden los nombres del autor, narrador y personaje pero dicha coincidencia se considera ficcional. En el presente trabajo quisiéramos sumar a este análisis El desierto y su semilla de Jorge Barón Biza.

Jorge Baron Biza nació el 21 de mayo de 1942 en Buenos Aires y se suicida tirándose de un piso 12 en córdoba el 9 septiembre de 2001, dos días antes del ataque a las torres gemelas, en plena crisis económica y social del país. Su obra consiste de tres libros publicados en vida, la traducción de *El indiferente* de Proust con un ensayo "notas sobre Magdalena y Lepré" de 1987, una novela de corte autobiográfico de 1998 *El desierto y su semilla*, y un libro en colaboración con Rosita Halac, *Los cordobeses en el fin del milenio* de 1999. Paralelamente a su trabajo de editor y de corrector en importantes editoriales a través de su vida publicó miles de artículos periodísticos, reseñas críticas y ensayos que van desde la muerte de Alberto Olmedo hasta la última exposición en Proa.

[1] Mi primer acercamiento a la obra de Jorge Baron Biza fue en el contexto de un proyecto de investigación sobre la recepción de Marcel Proust en Argentina. El departamento de filosofía de la Fahce en la UNLP tiene una extensa tradición de estudios filosóficos sobre Proust que se remonta a varios profesores dedicados a la estética: Emilio Estiú, Mario Presas, Julio Cesar Morán, Analía Melamed, Silvia Solas y que continúa en la actualidad. El trabajo al que me refiero trataba sobre la recepción de José Bianco y Jorge Barón Biza y fue escrito en colaboración con María Luján Ferrari. A ella le agradezco la invitación a participar de esta mesa temática sobre la relación entre autobiografía y filosofía en el marco del proyecto de investigación que dirige.

> Imposible imaginar en ese momento que su única novela, *El desierto y su semilla* – publicada en 1998 en una edición que pago de su bolsillo- iba a ser elegida por la revista española *Babelia*, en 2016, como uno de los libros más destacados de la literatura de habla hispana de los últimos tiempos, además de ser traducido al francés, italiano, holandés e inglés, un privilegio del que gozan apenas un puñado de escritores argentinos. Menos aún, podía sospechar que la revista *The New Yorker*- una centenaria e influyente publicación en la que pocos escritores argentinos fueron alguna vez reseñados-le dedicaría un artículo central en agosto de 2018 (Baron Biza, 2018, p. 8 -9)[2]

Brevemente la novela nos cuenta la historia de Mario Gageac, su madre Eligia y su padre Arón. El relato comienza en el trayecto en auto hacia el hospital luego de que Arón atacara con ácido (Vitriolo) a Eligia en el momento en que terminaban de firmar los papeles del divorcio. Arón se suicida esa noche. Los sobrevivientes empiezan el camino de la cura, el intento por reconstituir el rostro de Eligia, primero en una clínica en Buenos Aires y luego en Milán donde ambos (paciente y acompañante) permanecen internados durante dos años. El punto focal a partir del cual gira la novela es el rostro desfigurado de la madre, metáforas frutícolas, donde los colores y las formas de la desintegración adquieren formas de frutos, la putrefacción, los líquidos hasta la aparición impúdica de los huesos. Cuando el acido termina su trabajo corrosivo comienzan los injertos, los intentos de darle materia a ese rostro despojado y comienza el periodo pétreo, las metáforas son geológicas. En todo momento la mirada del narrador es estetizante. Dice Martín Albornoz

> Lo que choca y arrebata de la obra de Jorge Baron no es que el rostro de una madre se libere de las formas y los marcos que permiten reconocerlo como tal sino que el modo de narrar ese drama sea principalmente hermoso. Eso es lo inadmisible. (Baron Biza, 2010, p. 14)[3]

La novela es una ficcionalización de la propia vida de Jorge Baron Biza. El 17 de agosto de 1964 Raúl Baron Biza ataca con vitriolo a Clotilde Sabattini, hija del caudillo radical Amadeo Sabattini, presidenta del consejo nacional de educación entre 1958 y 1962 y autora del primer estatuto docente. El carácter notorio de Raúl Baron Biza precede a este hecho. Heredero de una fortuna, miembro de la alta sociedad, paso las décadas del 20 y del 30 viajando por el mundo gastando plata. En 1930 se casa en Venecia, en San Marcos con la actriz de cine de origen austriaco Myrian Stefford. Ya radicados en la Argentina, Myrian que había abandonado su carrera, se entusiasma con la aviación, siendo considerada una de las primeras mujeres aviadoras de la Argentina. El 26 de agosto de 1931 Myrian se estrella con su avión "El Chingolo" en un

[2] Reflexión de Fernanda Juárez en el prólogo de *Al rescate de lo bello.*

[3] Presentación de *Por dentro todo está permitido.*

intento por unir las provincias argentinas. Raúl manda construir en su honor un monumento de 82 metros (más alto que el obelisco porteño) en el camino entre Alta Gracia y la ciudad de Córdoba. El mausoleo que contiene el cuerpo embalsamado de Myrian enterrada con todas sus joyas es un ejemplo de arquitectura futurista.

Paralela a su vida de *Bon vivant*, Raúl Baron Biza fue un dirigente radical fervoroso, traiciona a su clase social convirtiéndose en un revolucionario Irigoyenista, llegó a tomar las armas y estar preso. Si eso fuera poco, era además escritor, sus novelas consideradas pornográficas en la época sufrieron prohibiciones y persecuciones. La misoginia y la misantropía marcarían una escritura influenciada por Nietzsche, Schopenhauer y Stirner. En 1936 en Europa se casa con Clotilde Sabattini de sólo 17 años a pesar de la oposición de su suegro Amadeo y comienza un tumultuoso matrimonio de casi treinta años, con separaciones y reconciliaciones. Sus vidas estarán marcadas por el exilio y la persecución política de parte del peronismo. Clotilde llegó a estar presa en la cárcel de mujeres con sus niños pequeños antes de emigrar. El final de su vida, es lo que relata la novela que nos ocupa.

A partir de acá, casi como la *hubris* de las tragedias griegas se suceden una serie de suicidios en la familia. En 1978 Clotilde se tira de la ventana de su departamento, luego por una sobredosis de pastillas muere la hija menor del matrimonio (Raúl y Clotilde tuvieron tres hijos), y finalmente el de Jorge. Reflexionando sobre estos eventos Cristian Ferrer en *Baron Biza el inmoralista* arriesga "A veces, cuando se desploman, ciertos alpinistas arrastran consigo a los compañeros de cuerda a quienes lideraban" (Ferrer, 2007:18)

Una manera de pensar el lugar que ocupa la obra de Jorge Baron Biza en el espacio de la literatura argentina es el de la excentricidad, esa es la hipótesis del Daniel Link, no sólo una excentricidad geográfica, en los últimos años de su vida Jorge eligió radicarse en Córdoba sino sobre todo familiar,

> familiar o, lo que es decir lo mismo, siniestra. Esa siniestra excentricidad es lo que hace de la novela un raro ejemplar en el panorama de las letras argentinas, tan dominadas por la mercadotecnia y la tilinguería. "El libro es profundamente existencial", puntualizó Barón Biza sin la menor sombra de pudor. Una apuesta semejante por la verdad pura de la vida no puede leerse sin un mínimo de escándalo. ¿Pero es que acaso hay otra relación que importe con la literatura? ¿Acaso la necesidad de escribir (la necesidad de la novela) no se mide por esa manía típica de considerar la propia vida, la propia historia, la propia familia como un mero pretexto para la novela? (Link, 2020)

Hay varias resonancias proustianas en *El desierto y su semilla*, la más obvia tal vez es la idea de que la propia vida es un pretexto para la novela que marcaría tanto a la obra de Jorge Baron

Biza como a la de Proust. Vamos a ingresar al tema desde la discusión en torno a la posibilidad o imposibilidad de narrar la propia vida.

Analía Melamed en "El imposible pasado. Sobre las escrituras de sí, el tiempo y el pasado". Sostiene que hay dos polos de interpretación en relación a las autobiografías. Por un lado las concepciones referencialistas, para las cuales el pasado está disponible para ser desenterrado por la escritura y las concepciones textualistas para las cuales lo que hay son construcciones del "yo". Ambas miradas serían insuficientes porque las interpretaciones textualistas, al no admitir un más allá del texto, omiten las relaciones entre escritura, tiempo y memoria. Mientras que las concepciones referencialistas, se mueven siempre en los bordes de un cierto positivismo. (Melamed, 2013, p. 58)

Sin embargo, habría para la autora una tercera posibilidad, hay textos en los que la relación entre memoria personal y escritura, así como entre realidad y ficción se plasmaría de un modo no reduccionista. "textos complejos de clasificar y no autobiográficos en el sentido más convencional del término" (Melamed, 2013, p. 59) *En busca del tiempo perdido* sería el ejemplo paradigmático. Es fácil sumar a *El desierto y su semilla* a esta tercera posibilidad.

La categoría teórica de que disponemos para pensar este tipo de textos es la de auto ficción. Melamed la caracteriza diciendo que en ellos coinciden los nombres del autor, narrador y personaje pero se considera una ficción. En el caso que estamos analizando habría algunos desplazamientos, los nombres de los personajes no corresponden a los de las personas históricas. Arriesgamos una hipótesis, los hechos narrados eran notorios, conservar los nombres hubiera dificultado o quizá directamente obturado la lectura como ficción. Incluso con el nombre del autor hay indeterminaciones. La novela al finalizar tiene una sección fuentes donde explica el origen de algunos textos insertados en la novela, una metacrítica explícita por fuera de la obra pero en su límite. Y finalmente una nota:

> NOTA: Originariamente, fui inscripto en el registro civil como Jorge Barón Biza (Registro Civil de Buenos Aires, 1067, 22 de mayo de 1942). Cada vez que mis padres se separaban, la conciencia feminista de mi madre exigía que se me agregase el Sabattini de su familia. Mi nombre actual es Jorge Barón Sabattini. No sé si "Jorge Barón Biza" debe ser considerado mi otro apellido, mi patronímico, mi seudónimo, mi nombre profesional, o un desafío. (JBB) (Baron Biza, 2006, p. 248-249)

Baron Biza conocía las discusiones teóricas en torno a la autobiografía, la autoría y la ficción. En una conferencia de mayo del 2001 unos meses antes de su suicidio, tematiza las

posibilidades y límites de la autobiografía. Dirá que en el límite inferior la autobiografía lucha por no caer en el chisme y la autocomplacencia. En el límite superior la biografía sería

> (…) el instrumento por el cual podemos insertar en la historia nuestras vivencias, de manera tal que- tanto la historia como nuestras propias vivencias- tengan un significado más rico. Es casi uno de los pocos medios que existen para que eso ocurra. Cuando hablamos de vivencias nos referimos a los recuerdos en los que predomina más la sensación y la emoción que la simple memoria automática (Barón Biza, 2010, p. 141).

Baron Biza decide colocarse en este límite superior, como hizo en *El desierto y su semilla*, al insertar las vivencias en la historia, le damos a ambas un sentido más rico. Pero las vivencias de las que habla no son las de la memoria automática, sino aquellas en las que predominan la sensación y la emoción, aquellas en las que la corporalidad interviene, las que nos son puramente intelectuales. Es fácil pensar en la diferencia entre memoria voluntaria e involuntaria en Proust, de hecho es uno de los caminos que usa Melamed para pensar este tercer tipo de textos.

Trayendo la oposición entre posiciones referenciales y textuales en relación a la autobiografía podemos decir que Barón Biza se enfrenta a ambas. En relación a las teorías referencialistas (sin mencionar a Philipe Lejeune) se pronuncia contra la posibilidad de un pacto autobiográfico. Ese pacto implica varios presupuestos problemáticos: qué es posible escribir autobiografías, que el sujeto se puede conocer a sí mismo y expresar ese conocimiento.

Para Baron Biza es ingenuo creer que el autor tiene un conocimiento especial o privilegiado sobre sí mismo; porque aunque ese conocimiento privilegiado fuera posible, la escritura presupone una mediación, la mediación de la memoria. Uno no vuelca la vida en palabras inmediatamente y el recuerdo distorsiona. De este modo concluye que la concepción positivista de la autobiografía como se la concibió en el siglo XIX es insostenible.

La crítica busca entonces en la autobiografía algo indudable desde el punto literario y llega al nombre; "Nuestro nombre es, indudablemente, un elemento autobiográfico no mentiroso" nos dice (Baron Biza, 2010, p. 143).[4] Pero cómo funciona el nombre con respecto a nosotros. Por una parte el nombre tiene una función intransitiva, que es el de nuestra identidad. "Va a ser una especie de imán en torno del cual van a girar una suerte de limaduras dispersas que vamos a llamar el yo, lo que nosotros somos" (Baron Biza, 2010, p. 143). Pero hay otra función transitiva del nombre: "El nombre va a ser lo que nos va a unir con nuestra muerte y nos va a permitir que después de que muramos sigamos siendo nosotros mismos" (Baron Biza, 2010, p. 143)

[4] Tal vez por eso decide firmar su novela como Jorge Baron Biza y no como Jorge Baron Sabattini. Como dice Link la apuesta por la "verdad pura de la vida" implicaría hacerse cargo de legado total del apellido de su padre.

Se detiene sobre esta función transitiva y recurre a Wordsworth para quién la gran metáfora de la autobiografía es la lápida. Tiene ésta todos sus elementos fundamentales: el nombre, el año de nacimiento y muerte; junto con alguna declaración de afecto. El texto sobre el que Baron Biza se basa para pensar la autobiografía como lápida es un ensayo de Paul de Man que se llama "la autobiografía como desenmascaramiento", fragmentos de este ensayo están incluidos en *El desierto y su semilla*.[5]

En realidad Wordsworth habla del epitafio no de la lápida, pero Baron Biza espacializa, corporaliza el epitafio convirtiéndolo en lápida. La lápida tiene dos aspectos según él, uno abierto al mundo y otro enterrado. La parte abierta que ofrece los elementos fundamentales a la luz se comunica con la otra enterrada que es la muerte. Esta pieza oculta es también aquello que no tiene forma como el sueño o el subconsciente.

> En esos aspectos profundos e informes, que nosotros somos y vamos a ser en la muerte, es donde se generan el sueño y el subconsciente y donde aprendemos que somos básicamente contradicción. ¿Por qué ocurre esto? Porque todos los aspectos subterráneos han dejado de lado el tiempo. Tanto el subconsciente, como el sueño y la muerte, son elementos atemporales (Baron Biza, 2010, p. 144)

Para Paul de Man *Los ensayos sobre epitafios* de wordsworth sugieren el tema más amplio de la posibilidad del discurso autobiográfico como un discurso de autorestauración, restauración frente a la muerte (de Man, 1984: 67-82); en el mismo sentido Baron Biza sostiene que el verdadero biógrafo es el que escribe para salvarse de la muerte.

En todas las semblanzas que leí sobre Jorge Baron Biza los autores resaltan su mala salud, su debilidad física (era asmático y había quedado con serias secuelas del alcoholismo), además sufría de episodios de depresión clínica. Mario en las últimas páginas de la novela nos dice: "Mi salud no está a la altura de las esperanzas que traigo del balcón; me aparté demasiado de la vida; vomito todos los días. Tarde o temprano yo también seré sólo un texto" (Baron Biza, 2006:245). Es muy fácil hacer aquí un paralelismo con Marcel de la *Recherche*.

Antes de ir al cierre del ensayo sobre la autobiografía donde Baron Biza introduce la dimensión hermenéutica de interpretación que ejerce el lector me gustaría contarles una escena del capítulo ocho de la novela. Mario está viajando sin rumbo fijo por Italia. Eligia tiene unos días libres entre tratamientos en la clínica de Milan y viaja a Suiza a estudiar. Mario quien se ha

---

[5] "La voz asume la boca, el ojo y finalmente la cara, una cadena que es manifiesta en en la etimología del nombre del tropos, 'prosopon poien', conferir una máscara a una cara ("prosopon") Prosopopeya es el tropo de la autobiografía, por el cual el propio nombre (…) se convierte en tan inteligible y memorable como la cara. Nuestro tema se vincula con el dar y el quitar caras, con cara y descaro, "figura", figuración y desfiguración" (Baron biza, 2006:221)

gastado toda la plata que tenía los tres primeros días en whisky y en una prostituta polinesia (tenía pendiente acostarse con una asiática), pasa el tiempo tomando trenes porque tiene un *circolare,* un pasaje de segunda sin límites para ese mes. En este vagabundear se encuentra en la iglesia de un pueblito con una pareja de ancianos australianos que no saben italiano. El anciano le pregunta a Mario si sabe inglés y si puede traducir para ellos una lápida. Mario les comenta que la tumba pertenece a un obispo llamado Alessandro muerto en 1266 y como tiene ganas de hablar da una larga explicación sobre el estilo de las tumbas. Acá va un fragmento

> En el mil doscientos, tumbas usaban ser como segundas madres, lugares que envolvían el cuerpo, así que él pudiese renacer fresquito y sin pecados. Una perfecta simetría con el nacimiento. Sólo después, con la Contrarreforma, aparecieron las tumbas modelo «abismo», con muchas oscuras concavidades, esqueletos y calaveras. Pero, ¿usted sabe?, es curioso, el más tétricas trataban de parecer esas tumbas del seiscientos, el más trataban de asustar… el más lujosas las construían; más mármoles y ónix en exhibición, más tutti (Baron Biza, 2006, p. 177)

El texto está escrito en cocoliche, es un recurso muy utilizado por Baron Biza para marcar que los personajes están hablando en un idioma que no dominan. Los ancianos impresionados por los conocimientos de Mario lo invitan a recorrer con ellos y como son dueños de una funeraria les interesan especialmente las tumbas. En un momento el anciano le pregunta: "¿Cómo sabe usted tanto de tumbas? —Está en la familia. Mi padre construyó en su rancho una gigantesca, de doscientos pies de alto, y una catacumba de mármol negro debajo, para enterrar a su primera esposa, de sólo veintitrés años, con todas sus joyas. Él leía Poe". Los viejos no le creen, pero no sé enojan y le piden en reiteradas ocasiones que traduzca los lápidas: "Los impresiona mucho cuando simulo traducir latín, alentado por las raíces de las palabras, la brevedad de los epitafios, el sentido obvio de las lápidas, la imposibilidad de que los difuntos me corrijan, pero sobre todo por mi fantasía"

Este episodio de la novela ficccionaliza una propiedad de todo texto, incluso del texto autobiografico que es la importancia del lector. La autobiografía puede ser entendida como un epitafio pero también los epitafios van a ser leídos. Dirá Baron Biza en su ensayo sobre la autobiografía, del lector depende la verdadera inmortalidad del autobiógrafo (Baron Biza, 2010, p. 145)

> Entonces esa vida empobrecida por el error, por el desconcierto, por esas fuerzas oscuras que acechan al hombre, florece en centenares y miles de interpretaciones. Y así el autobiógrafo llega por medio de ese texto al lector, y a través de la multiplicidad llega a lo colectivo; y a través de lo colectivo, quizás llegue a esa gran concepción del ser humano que es Dios. Tal

> vez, el hermeneuta final del texto sea la suma de todos esos lectores, y el único que pueda hacer ese balance sea Dios. (Baron Biza, 2010, p. 145)

Me gustaría volver sobre la idea de que el verdadero biógrafo es el que escribe para salvarse de la muerte. La relación entre escritura y muerte es milenaria dice Foucault en ¿Qué es un autor? Las epopeyas griegas cuentan las hazañas del héroe que debe morir joven para vivir eternamente en el relato. *En las Mil y una noche* se narra toda la noche para mantener en raya a la muerte. Sin embargo, esa relación milenaria entre literatura y muerte ha cambiado para nosotros.

> Nuestra cultura ha metamorfoseado este tema de la narración o de la escritura hechas para conjurar la muerte; ahora la escritura está ligada al sacrificio, al sacrificio mismo de la vida; desaparición voluntaria que no tiene que ser representada en los libros, puesto que se cumple en la existencia misma del escritor. La obra que tenía el deber de traer la inmortalidad recibe ahora el derecho de matar, de ser asesina de su autor. Vean a Flaubert, a Proust, a Kafka. (Foucault, 1999, p. 333)

Foucault está pensando en Proust renunciando a su vida mundana encerrado en su cuarto de corcho escribiendo en *Busca del tiempo perdido*, usando su vida como un pretexto, una escusa para la obra, cómo cantera del que saldrá el material para la obra. Para Foucault esta nueva relación con la muerte deja marca en la propia escritura en la desaparición de la figura del autor, que se va desintegrando frente a nuestros ojos. Creo que Alan Pauls toma la idea de la obra como asesina del autor de una manera más literal cuando escribe

> Baron Biza no se mata por el peso de una genética suicida, ni por fidelidad a la tradición familiar, ni por las penurias económicas. Se mata porque su cuerpo no da más, y quizá, también, porque entiende hasta qué punto ese libro único que escribió y que lo hizo un escritor abolió en él la posibilidad de escribir cualquier otra cosa. Único, en ese sentido, no quiere decir sino letal. La novela lo funda como escritor al mismo tiempo que lo aniquila. Más que una operación de conjura, *El desierto y su semilla* es una condena. El maldito aquí no es Baron Biza sino su libro, que se cierra sobre su autor como una trampa. (Pauls, 2020)

Referencias bibliográficas

Bertucci, A y Ferrari, M. L. (2006). Los amores imposibles proustianos. La madre, la seducción. La recepción de José Bianco y Jorge Barón Biza. En *Actas de las VI Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos 2006*. Tomo I. Ediciones al Margen. ISBN 978-987-618-034-4

Baron Biza, J. (2006). *El desierto y su semilla*. Ediciones Simurg.

Baron Biza, J. (2010). *Por dentro todo está permitido*. Caja Negra.

Baron Biza, J. (2018). *Al rescate de lo bello*. Caballo negro editora.

De Man, P. (1984). Autobiography as De-facement. En P. De Man (aut.), *The Rhetoric of Romanticism*. Columbia University Press.

Ferrer, C. (2007). *Baron Biza. El inmoralista*. Sudamericana.

Foucault, M. (1999). ¿Qué es un autor?. En Foucault, M. (aut.) *Entre filosofía y literatura*. Paidos.

Link, D. (2020, 31 de Octubre). Un Edipo demasiado grande. *Página 12*. https://www.pagina12.com.ar/2001/suple/Libros/01-09/01-09-16/nota1.htm

Melamed, A. (2013) El imposible pasado. Sobre las escrituras de sí, el tiempo y el pasado En A. Melamed (Comp.), *Perspectivas sobre filosofía, arte y comunicación. Cuaderno de cátedra. Problemas filosóficos contemporáneos*, Ediciones de Periodismo y comunicación UNLP.

Pauls, A. (2020, 31 de Octuber). Jorge Baron Biza, el hombre del subsuelo. *Letras libres*. https://www.letraslibres.com/mexico-espana/jorge-baron-biza-el-hombre-del-subsuelo

Mesa temática

La alienación, el deseo y el proyecto originario en el San Genet de Jean-Paul Sartre

Coordinada por Juan Pablo Vazquez (UBA)

La condición de paria siempre atrajo el interés de Jean-Paul Sartre: desde la autobiografía de su infancia, Las palabras, pasando por los personajes de sus relatos de ficción y las personalidades que eligió para escribir sus biografías existenciales, la exclusión, la orfandad, la necesidad de diferenciarse del resto de la sociedad y el peso de la mirada en la construcción de la propia identidad siempre están presentes. Por otra parte, es sabido que para Sartre la relación con el otro es una relación de conflicto. La mirada del Otro aliena, pero a la vez necesitamos de esa objetivación para poder ser. Y si es cierto que estamos condenados a ser libres, incluso la libertad es paradójica: no hay libertad sin facticidad. El contexto, la sociedad, mi cuerpo, mi pasado, la mirada del Otro, si bien recortan mi libertad, son a la vez la condición de posibilidad para que ésta pueda darse.

En la presente mesa abordaremos algunas de estas cuestiones. En primer lugar, el concepto de alienación, básico y fundamental para comprender la vida y la identidad de Jean Genet, será analizado desde un recorrido histórico por algunas de las obras de Sartre, para centrar su exposición desde la paradigmática biografía existencial del ladrón-poeta Genet. El proceso de alienación está en completa relación con la mirada del Otro: esa mirada que nos hace objeto y que a la vez entra en conflicto con el Otro en nuestro intento de mirarlo a él, parte desde un cuerpo, una conciencia situada desde un lugar determinado. La caricia, el gesto, el deseo, intentos fallidos de tocar la conciencia del otro, sufren un proceso aún más difícil desde la situación del paria Genet, cuya conciencia se constituye primeramente como una alteridad respecto de sí misma. Por último, se relacionarán estas cuestiones en el marco de una práctica que Sartre dio en llamar psicoanálisis existencial, para intentar comprender las acciones y elecciones de Jean Genet y el modo en el cual forma su proyecto originario. Este proyecto explicaría la manera en la que todo para-sí intenta ser quién desea ser, actuando entre la contingencia dada de la facticidad y su libertad de elección entre sus posibles.

Consideramos que los temas tocados en esta mesa, si bien son propios de la filosofía sartriana en general y de la temática genetiana en particular, no pierden vigencia y son de suma importancia para abordar cuestiones actuales acerca de la marginalidad, la alienación social y la constitución de la identidad personal.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Alan Patricio Savignano (UBA-CONICET-ANCBA/CEF), Julieta Medrano (UBA) y Juan Pablo Vazquez (UBA).

Psicoanálisis existencial: la elección del proyecto originario de Jean Genet

Juan Pablo Vazquez (UBA)

Resumen: La última parte de *El ser y la nada* está dedicada a la exposición del psicoanálisis existencial, que es presentado por Sartre como un modo de descubrimiento del proyecto originario. Allí declara que "Este psicoanálisis aún no ha encontrado su Freud; cuanto mucho, puede encontrarse el presentimiento de él en ciertas biografías particularmente logradas" (Sartre, 1943, p. 701). En el mismo apartado presenta su concepción trina del deseo: existe el deseo generalizado de ser, que todo para-sí tiene: el deseo de ser su propio fundamento, de ser un en-sí-para-sí, en última instancia, el deseo de ser Dios. En segundo lugar, se encuentra el modo particular por el que cada para-sí irá manifestando este deseo: el proyecto originario. Por último, están los deseos particulares y empíricos que cada para-sí va teniendo a lo largo de su vida. Estos últimos serían solo manifestaciones de su proyecto originario. El psicoanálisis existencial consiste en un método comparativo de los deseos particulares empíricos, que permita develar cuál es el proyecto originario de un para-sí. Este proceso es fundamental y característico de todo ser humano, ya que el modo de ser del para-sí es ser proyecto.
Por otra parte, en *San Genet, comediante y mártir*, Sartre realiza una extensa biografía existencial de Jean Genet: una forma de llevar a cabo el psicoanálisis existencial, develando cuál es su proyecto originario. El niño Genet tiene todo para ser un paria: abandonado por su madre, en su hogar adoptivo es sorprendido abriendo un cajón de la cocina a la edad de diez años. La voz que lo acusa de ladrón marca el instante fatal: la primera conversión al mal que dará origen a su proyecto originario. ¿Cuánto hay de elección y cuánto de determinismo en esta metamorfosis? Por otra parte, si bien no todos tenemos el mismo carácter de paria, ¿no transitamos todos por un instante original? El objetivo del presente trabajo es analizar estas cuestiones. En síntesis: ¿Podría Genet (o cualquiera de nosotros) haber elegido otro proyecto originario? La tesis que quiero defender responde afirmativamente a esa pregunta: Genet, así como cualquier para-sí, podría haber elegido otra cosa. Pero el horizonte de posibilidades no es infinito: se ve limitado por la facticidad y la mirada del otro. El proyecto originario se confecciona mediante una mezcla de contingencia dada (facticidad) y libertad (elección dentro de lo posible).

1. El psicoanálisis existencial y las tríadas de *El ser y la nada*

Sartre presenta el psicoanálisis existencial como un método comparativo de las acciones particulares de un para-sí, que permitiría develar cuál es su proyecto originario. Este método se diferencia del método psicológico. Como afirma Sartre, no puede explicarse el proyecto originario en base a leyes abstractas y universales. Ese es el error del análisis psicológico: "Que "la necesidad de sentir en exceso" -esquema universal- sea engañada y canalizada convirtiéndose en necesidad de escribir, no es la *explicación* de la vocación de Flaubert: al contrario, es lo que sería menester explicar" (Sartre, 1943, pp 681-2). En su ambición explicativa, la psicología debe detenerse en datos últimos. Siguiendo con el ejemplo de Flaubert, el análisis psicológico se detiene en el hecho inexplicable de que Flaubert es ambicioso simplemente porque él "es así". Sin

embargo, aclara Sartre, si bien la ambición de Flaubert es un hecho, esa ambición "se hace", y sería posible captar algo más, una decisión radical que las trasciende. Esa unificación irreductible que se busca a través del análisis es la revelación de un proyecto original, que explique cada acción particular. En eso consiste "ser", para cualquier para-sí. De lo que se trata es:

> …de recobrar, bajo aspectos parciales e incompletos del sujeto, la verdadera concreción, que no puede ser sino la totalidad de su impulso hacia el ser, su relación original consigo, con el mundo y con el Otro, en la unidad de relaciones internas de un proyecto fundamental. Ese impulso no puede ser sino fundamental y único: lejos de alejarnos de la *persona* (…) descubriremos la persona en el proyecto inicial que la constituye. (Sartre, 1943, p. 687)

El psicoanálisis existencial es justamente el método que plantea Sartre para, a partir de la comparación de acciones concretas, develar el proyecto original que las une. Esto nos remite a tres tríadas que están relacionadas. La primera hace referencia a la estructura inmediata del para-sí: la constitución originaria del para-sí está atravesada por la falta. El para-sí, como surgimiento de la negación, se funda en cuanto que niega de sí el ser-en-sí. Esa falta o carencia supone una trinidad: el existente (lo falto de), lo faltante (aquello que le falta al existente), lo fallido (la totalidad). Ese fallido es el valor, el ideal de ser completo, la síntesis que el para-sí jamás llegará a lograr.

La tríada de la falta nos lleva a la del deseo: "En efecto, ¿cómo explicar el deseo si quiere verse en él un *estado* psíquico, es decir, un ser cuya naturaleza es ser lo que es? Un ser que es lo que es, en la medida en que se lo considera como siendo lo que es, no solicita nada para completarse" (Sartre, 1943, p. 139). El para-sí surge como nihilización del en-sí, y ésta se define como proyecto hacia el en-sí: la realidad humana es deseo de ser-en-sí. Y en esto consiste el primer nivel del deseo: "El ser que es objeto del deseo del para-sí es, pues, un en-sí que fuera su propio fundamento (…) es decir, el ideal de una conciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que de sí misma toma. A este ideal puede llamarse Dios" (Sartre, 1943, pp 690-1).

Ahora bien, si este es el deseo general de la humanidad, ¿qué lugar queda para la libertad? Sartre se cuestiona esta pregunta y la resuelve respondiendo que el deseo presenta al menos tres niveles:

> En el deseo empírico, puedo discernir una simbolización de un deseo fundamental y concreto que es la persona y que representa la manera en que ésta ha decidido que en su ser haya de ser cuestión de ser; y este deseo fundamental, a su vez, expresa, concretamente y en un mundo, en la situación singular que inviste a la persona, una estructura abstracta y significante que es

> el deseo de ser en general, y que debe considerarse como la realidad humana en la persona (…). (Sartre, 1943, p. 691)

Es decir que, el primer nivel del deseo es el deseo generalizado de ser, el deseo de ser su propio fundamento (ser Dios), que es común a toda la realidad humana. En segundo lugar, el proyecto originario, esto es, la manera particular en la que cada para-sí intenta llevar a cabo ese deseo general. Por último, el tercer nivel está compuesto por los deseos empíricos particulares de cada para-sí, en cada uno de los cuales se manifiesta el proyecto originario de cada ser humano.

Es en estos dos últimos niveles en los que se da la libertad humana:

> (…) si el sentido del deseo es, en última instancia, el proyecto de ser Dios, el deseo nunca es constituido por ese sentido, sino que, al contrario, representa siempre una inversión particular de sus fines. Estos fines, en efecto, se persiguen a partir de una situación empírica particular; y hasta es esta persecución misma lo que constituye en situación a los entornos. El deseo de ser se realiza siempre como deseo de manera de ser. Y ese deseo de manera de ser se expresa a su vez como el sentido de los miríadas de deseos concretos que constituyen la trama de nuestra vida consciente. (Sartre, 1943, p. 691).

Por lo tanto, la estructura abstracta de "deseo de ser", estructura fundamental de la realidad humana, no constituye una traba a su libertad, ya que cada para-sí la intentará llevar a cabo desde su proyecto originario, elegido libremente. Esto nos conduce a la tercera tríada, la de la libertad, compuesto por el móvil, el acto y el fin.

El móvil podría ser un estado de hecho que se me presenta como insoportable. El acto sería entonces el ejercicio de mi libertad que me lleva a abandonar o cambiar ese estado. Sin embargo, no es el móvil el que causa la acción, sino que es el fin: es el vislumbrar un estado mejor como posible el que hace concebir al estado actual como insoportable y genera la acción. El acto es el modo en que se manifiesta la libertad del para-sí. Como explica Sartre:

> Resulta aquí que es imposible, en efecto, encontrar un acto sin móvil, pero no por ello ha de inferirse que el móvil sea causa del acto: al contrario, es parte integrante de él. Pues, como el proyecto resuelto hacia un cambio no se distingue del acto, el móvil, el acto y el fin se constituyen en un solo surgimiento. (…) Pero la totalidad organizada de las tres no se explica ya por ninguna estructura singular, y su surgimiento como pura nihilización temporalizadora del en-sí se identifica con la libertad. (Sartre, 1943, p. 542)

Es fundamental hacer hincapié en la elección libre del proyecto: el valor de las cosas que me rodean, su función, mis ropas, mis libros, el mundo del que tengo conciencia es fruto de mi libre elección: "Así, tenemos plenamente conciencia de la elección que somos" (Sartre, 1943, p. 572). El

hecho de estar condenados a ser libres despierta en nosotros la angustia y a la vez nos hace plenamente responsables de lo que somos. Esto no solo hizo que elijamos libremente nuestro proyecto, sino que también nos da la posibilidad de cambiarlo:

> Así, estamos perpetuamente comprometidos en nuestra elección, y somos perpetuamente conscientes de que nosotros mismos podemos invertir bruscamente esa elección y virar en redondo, pues proyectamos el porvenir con nuestro propio ser, y lo roemos perpetuamente con nuestra libertad existencial, anunciándonos a nosotros mismos lo que somos (…). Así estamos perpetuamente sometidos a la amenaza de la nihilización de nuestra elección actual, a la amenaza de elegirnos (…) otros que lo que somos. (Sartre, 1943, p. 573)

Ahora bien, no hay libertad sin facticidad. La libertad cobra sentido con la acción y ésta es realizada en un mundo. No obstante, las cosas del mundo se presentan como obstáculos o como ayudas dependiendo de nuestro proyecto, es decir, de nuestro fin. La noción de libertad sólo tiene sentido en tanto existe un mundo que se le resiste. La libertad es originariamente la relación con lo dado:

> Así comenzamos a entrever la paradoja de la libertad: no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad. (…) Lo que hemos llamado facticidad de la libertad es lo dado que ella tiene-de-ser y que es iluminado por su proyecto. Eso dado se manifiesta de diversas maneras, aunque en la unidad absoluta de una iluminación. Son mi sitio, mi cuerpo, mi pasado, mi posición, en tanto que determinada por las indicaciones de los Otros, y mi relación fundamental con el Prójimo. (Sartre, 1943, p. 602)

2. Libertad y facticidad en Jean Genet

Ahora bien, ¿cómo se da esta facticidad en el caso de Genet? Sabemos que fue hijo de una madre prostituta y un padre desconocido. Su madre lo dejó en un orfanato público a la edad de un año, de donde fue adoptado a los ocho por una familia de Morvan. Fue allí donde ocurrió el instante de metamorfosis: sorprendido robando, es llamado ladrón:

> *Sorprendido infraganti*: ha entrado alguien que le mira. Bajo esa mirada el niño vuelve en sí. Todavía no era nadie y de pronto se convierte en Jean Genet. (…) ¿Qué ha sucedido? Casi nada en resumidas cuentas: una acción emprendida sin reflexión, concebida y llevada en la intimidad secreta y silenciosa en que se refugia con frecuencia, acaba de hacerse objetiva. Genet se entera de lo que es objetivamente. Es ese paso el que va a decidir su vida entera. (Sartre, 1952, pp 48-49)

¿Podría Genet, en ese mismo contexto, haber elegido otra cosa? ¿O estaba determinado a elegir el Mal? Pero, antes que nada, ¿en qué consiste el mal de Genet? Es básicamente el haberse elegido Otro: el Bien, dice Sartre, es lo fácil, cumplir con el deber asignado dentro de la sociedad de los justos. El Bien es adoctrinamiento y repetición. El Mal, por el contrario, es libertad. Ahora bien, el malvado existe porque el hombre de Bien lo ha inventado:

> Para el tiempo de paz la sociedad, prudentemente, ha creado (…) malvados profesionales. Estos "hombres de mal" son tan necesarios para los hombres de bien como las prostitutas para las mujeres honradas (…). Por eso su reclutamiento es muy vigilado. Es necesario, en efecto, que sean malvados de nacimiento y sin esperanza de cambio. (Sartre, 1952, p. 63)

Ahora bien, ¿significa esto que Genet fue determinado por la sociedad a elegir el Mal? Por supuesto que no: la sociedad de hombres justos son parte del contexto, la facticidad sin la cual la libertad no puede darse. No obstante, Genet sigue siendo libre de elegir su proyecto: sumirse a esa sociedad burguesa, o elegirse lo contario a ella. ¿Su lugar de nacimiento, su familia, su condición de paria no lo condicionan? Sí lo hacen. Pero condicionar no es lo mismo que determinar: así como el mozo no juega a ser diplomático o marino, las opciones de Genet no son infinitas, pero dentro de todos los caminos posibles, sigue manteniendo la posibilidad de elegir cuál tomar. Si Genet decide cumplir con ese papel que la sociedad espera de él, y lo mismo vale para cualquiera de nosotros, es porque "…hemos dado la primacía al objeto que somos para los Otros sobre el sujeto que somos para nosotros mismos" (Sartre, 1952, p. 66).

Así, afirmar que Genet no tenía otra salida que ser quién fue sería un acto de mala fe. Ya que: "No somos terrones de arcilla y lo importante no es lo que hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros" (Sartre, 1952, p. 85). La sociedad, en todo caso, ha apurado al niño Genet a tomar una decisión. Pero la elección no deja de ser pura responsabilidad suya:

> Él ha elegido vivir, ha dicho contra todos: seré el Ladrón (…). Era una coacción y la convierte en su misión. Veía en ella el hecho bruto de una herencia viciosa y se convierte en un valor, en un imperativo. Yo era ladrón, seré el Ladrón; es mi profesión de fe y será mi martirio. (Sartre, 1952, pp 85-86)

No es causal que Sartre use la palabra valor: hace referencia al fallido, al completo ser en-sí-para-sí, nuestro proyecto original por el cual intentamos lograr el deseo generalizado de ser.

Sartre dice de Genet: "He decido ser lo que el delito ha hecho de mí" (Sartre, 1952, p. 96). ¿Cómo debe entenderse esta situación paradójica? Es necesario retomar la distinción entre ser-

en-sí y ser-para-sí: las cosas son, sin más. Los seres humanos debemos elegir nuestro ser, que se encuentra siempre en tela de juicio:

> En consecuencia, esta expresión paradójica "Querer ser lo que se es" puede tener un sentido: se relaciona con los esfuerzos que hacemos para coincidir con nuestro ser. Y en el caso de Genet dará a entender que se entrega con todo su peso y todas sus fuerzas a esa maldad que los otros le reprochan. Y, sin duda alguna, hay eso en su decisión. Sólo que no deja de ser cierto que toda decisión emana de una libertad pura y no calificada que tiende a darse un ser, sin que por lo demás lo consiga nunca enteramente. (Sartre, 1952, p. 97)

Resumiendo, la paradoja se resuelve teniendo en cuenta dos cuestiones diferentes: por un lado está la facticidad, lo que Genet (ni ningún ser humano) pudo elegir: las circunstancias de su nacimiento, adopción, la sociedad de los justos, etc. Por el otro, se encuentra su libertad: si bien el momento del robo inicial y su consecuente acusación puede ser considerado como el móvil, hemos visto que no es el móvil el que causa la acción, sino el fin: el proyecto originario libremente elegido. Ese instante de revelación funciona como bisagra entre lo dado y lo elegido, generando la transformación del niño Genet que es en el hombre Genet que quiere ser. Y esa transformación, fruto de la libre elección, es algo por lo que todo para-sí pasa en algún momento de su vida.

Por otra parte, como hemos visto también, esa transformación nunca es definitiva, sino que siempre existe la libertad de cambiarla por un nuevo proyecto, que, por lo demás, también se encontrará condenado al fracaso.

Conclusión

En el presente trabajo he analizado la noción de proyecto originario y su descubrimiento mediante el psicoanálisis existencial, relacionando las tres tríadas (deseo, falta y libertad) tal como figura en *El ser y la nada*. Bajo la luz de dicho análisis, he reflexionado sobre la situación particular de Genet y su elección original dentro de su contexto. Defendiendo siempre la noción de libertad, con los argumentos dados más arriba, puedo concluir que no hay libertad sin facticidad, pero que la facticidad (condición necesaria para la libertad), condiciona pero no determina la elección: si bien las posibilidades son finitas, la elección sigue siendo libre dentro de las mismas. Por otra parte, esta no es una situación particular de Genet, sino que es algo propio de la constitución de todo para-sí. En conclusión: no es condición suficiente ser un paria para terminar siendo Genet: hay un factor de libertad en su elección. Pero tampoco es condición necesaria ser un paria para configurar el proyecto original condicionado por la facticidad y la

mirada del otro: el instante de elección dentro del contexto de posibilidades es una transformación que transitamos todos.

Referencias bibliográficas

Sartre, J. P. (1943). *El ser y la nada*. Losada.
Sartre, J. P. (1952). *San Genet: comediante y mártir*. Losada.

Mesa temática

La creatividad en C. S. Peirce: de la lógica a la cosmología

Coordinada por Catalina Hynes (UNT-SLP)

Esta mesa tiene por objetivo examinar lo que podríamos denominar "la razón creativa" de Charles Sanders Peirce (1839-1914). El pensamiento de Peirce, filósofo y científico, abarca una gran cantidad de temas y disciplinas. Si bien conocido inicialmente por ser el fundador de la semiótica contemporánea, luego fue apreciándose su lógica, su filosofía del conocimiento e incluso su metafísica innovadora. A pesar de su vastedad, sus aportes guardan estrecha interconexión, dado que puso gran empeño en reflexionar de un modo sistemático. Cualquiera que se introduzca a su estudio puede comprobar cómo una noción depende de crucialmente de otra y remite a la totalidad de su obra. En esta mesa vamos a explorar su filosofía del conocimiento, su lógica icónica y su concepción evolutiva del cosmos desde el punto de vista de la creatividad. Como es bien sabido, Peirce tiene una concepción amplia de la lógica que la hace co-extensiva con la semiótica. Una rama de la reflexión sobre los signos es la que se ocupa de su verdad y falsedad, otra, del crecimiento de los signos, los métodos del razonar y también los métodos para hacer avanzar el conocimiento. En este proceso de semiosis juegan un rol decisivo los íconos, esto es, signos en los que predomina una relación de semejanza entre el representamen y su objeto y permiten un tipo de pensamiento sintético en el que pueden contemplarse/conocerse realidades en toda su oposición contradictoria. En su época de madurez, Peirce acuñó una lógica diagramática, los "gráficos existenciales", que llevan a cabo notoriamente aquella conexión entre pensamiento y acción que formaba parte del programa inicial del pragmatismo.

No solo es creativa su filosofía sino que también reflexiona sobre aquello que hace creativo al ser humano. Desde sus ideas, pueden entenderse esos productos de la creatividad humana que aparentemente se contraponen —desde las matemáticas hasta el arte— como productos del trabajo continuo (y creativo, valga la redundancia) de la razonabilidad humana. De este modo llega también a plantearse las condiciones de posibilidad de la creatividad: cómo tiene que ser el universo para que en él aparezca una auténtica novedad, no solo en el plano de la creación humana propiamente dicha? Sus reflexiones lógicas y semióticas lo condujeron así hacia una cosmología evolucionista alejada del mecanicismo todavía dominante en la física de su tiempo.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Iván Vladimir Gavriloff (UNT), Evelyn Vargas (UNLP), Alessandro Ballabio (UNIPE) y Catalina Hynes (UNT-SLP).

Acerca de la iconicidad de la lógica en C. S. Peirce

Ivan Vladimir Gavriloff (UNT)

Resumen: En el presente trabajo se tratará de mostrar cómo y cuáles son algunas de las características del ícono peirceano y su relación con la lógica. Para ello primero se realizará una breve caracterización acerca de las consideraciones sobre el signo dadas por la semiótica de Peirce. Luego, me detendré en la cuestión la esencialidad de lo icónico, es decir, qué es lo que hace que un ícono sea eso y no otra dimensión del signo. Por último, procederé a analizar el carácter icónico que tiene la lógica según Peirce de una manera general, y particularizar en el sistema de gráficos existenciales. Esto permitirá concluir en el carácter profundamente icónico de la lógica.

1. Distinción breve de los signos: icono, índice, símbolo

Para poder hablar de lo que es un ícono dentro de la semiótica de Peirce es preciso primero dar su definición acerca de lo que es un signo: "Un signo o representamen es un primero que está en tal relación triádica con un segundo, llamado objeto, como capaz de determinar a un tercero, llamado interpretante, a asumir la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto." (CP 2.274 c. 1902). El signo involucra tres aspectos, el signo o representamen, el objeto por el signo hace de reemplazo del objeto mismo y el interpretante que es el alguien que percibe el signo de ese objeto. Al ser una relación triádica con la mera falta o ausencia de uno de estos tres elementos no puede haber un signo.

A su vez, Peirce realizó otra distinción triádica respecto de cómo un signo puede ser asociado con respecto a su objeto. Esa triada es la siguiente: ícono, índice y símbolo. Cabe destacar que un signo no solo tiene que ser un ícono, un índice o un símbolo sino que estos aspectos coexisten en un mismo signo, aunque puede que uno de ellos prevalezca por sobre los otros. En este trabajo nos centraremos en el primero: el ícono. Los íconos son signos que "asemejan aquello que significan" (CP 2.304). Un ejemplo de ícono puede ser una pintura, un retrato de alguien o de un paisaje, también puede serlo una fotografía.

Los otros aspectos del signo a saber: el índice y el símbolo, no tienen una relación de semejanza con el objeto como la del ícono. El índice tiene "la fuerza para llevar la atención de quien escucha a alguna cualidad común de la experiencia del hablante y de quien escucha." (CP 3.460) El índice tiene la fuerza de llamar la atención por algo común, un ejemplo típico puede ser

una huella de oso en el barro, ese es un índice de que un oso ha caminó por allí. Por otro lado, el símbolo tiene una naturaleza convencional que no tienen las otras dos. Por ejemplo el símbolo del número pi (π) no tiene nada que ver con el número en sí mismo y sus infinitos decimales, no hay nada de la "naturaleza" del número en ningún momento, nada que se encuentre o se puede extraer de esa letra del alfabeto griego. El símbolo significa propiedades generales ya que las convenciones son "reglas generales" (CP 3.360) que podemos aplicar a múltiples situaciones cuando sea apropiado (Legg 2013, p. 9).

Lo interesante y peculiar del ícono es, siguiendo a Shin (2002, 25), que algunos aspectos del ícono presentan hechos, se asemejan a los hechos representados. Esta semejanza tiene algún sentido cuando no hay confusión entre los hechos que representan por el ícono y los hechos representados del objeto. Cabe entonces la pregunta: ¿cómo es posible que un diagrama sea un ícono de todo un razonamiento deductivo válido? A simple vista no está claro cuáles son los hechos representados (el razonamiento) y el de los hechos que representan (el diagrama), pero en otros casos es más palpable, por ejemplo en una fotografía o en retrato pintando. Shin nos dice que en la representación icónica, la relación entre los hechos que representan y los hechos representados se basan en la semejanza que se pueden observar entre ellos en un nivel intuitivo (Shin 2002, 30). Esta característica de lo icónico, es de suma importancia a la hora de realizar un análisis acerca de los sistemas lógicos, puesto que, Peirce consideraba que la lógica debía ser lo más icónicamente posible. Es por ello que en un momento maduro de su pensamiento se focaliza en la creación de sistemas gráficos para la lógica: los gráficos existenciales.

2. La esencialidad del ícono

El ícono tiene como modo de significación la semejanza, la cualidad misma por lo que los íconos no designan hechos generales ni existencias particulares. Hay una dificultad en poder disociarlos en alguna forma pura, es por ello que Peirce algunas veces los describe como un "sueño puro". (Legg 2008, p. 209) El que no se pueda aislar a un ícono completamente puede dar lugar al argumento presentando por Schultz (2013) en que muestras científicas pueden ser tomadas como íconos, ya que, en vez de examinar todos los objetos de un determinado tipo, se analiza sólo una muestra para luego sacar conclusiones acerca de los objetos. El problema de tomar a las muestras como íconos es que su semejanza no determina de alguna manera que se pueda sacar conclusiones necesarias y válidas respecto del objeto como si fuese en una deducción. El trabajo con muestras implica inducción en donde el lugar del ícono no es primordial, como ya voy a mostrar más adelante, lo icónico se encuentra relacionado con la

deducción. Realizo esta pequeña observación debido a que las consideraciones realizadas por Peirce acerca de lo icónico pueden generar ciertas confusiones debido a la amplitud conceptual de algunos de sus términos, como es en este caso.

Ahora bien, para poder hablar de la "esencia" del ícono me remito a Legg (2008). La autora realiza cuatro enunciados para poder indagar si es posible hablar de un"ícono esencial", aun cuando el propio Peirce muestra lo difícil que es aislarlo. Estas son:

> EssIc1: Ciertos signos son "esencialmente icónicos" ya que sólo cumple con la función de significación icónica (no hay una función ni simbólica ni indexal)
>
> EssIc2: Algunos términos específicos tienen una dimensión icónica irreductible en su significación.
>
> EssIc3: Algunas proposiciones tienen una dimensión icónica irreductible en su significación.
>
> EssIc4: Algunos argumentos tienen una dimensión icónica irreductible en su significación.[1] (Legg 2008, p. 212)

La primera como ya he advertido con las propias consideraciones de Peirce no hay posibilidad de que un signo sea puramente icónico, siempre va estar co-presente el carácter indexical o el simbólico en juego en un signo. De este modo, no hay lugar para la primera definición de un ícono esencial.

Para poder analizar las otras definiciones de lo que puede ser un ícono esencial es necesario realizar algunas consideraciones acerca de la deducción en Peirce y del lugar que le da este autor a la lógica.

Sigo aquí a Legris (2013) quien comenta que para Peirce la deducción consiste en la construcción de un ícono o diagrama[2], cuyas relaciones son análogas a las existentes en el "objeto de razonamiento". Peirce describe este proceso como una construcción dentro de nuestra imaginación a la manera de un esbozo, donde se hacen modificaciones requeridas por el "estado de cosas hipotético" y se observa si el resultado concuerda con lo que se quiere deducir. Así se obtienen conclusiones que son "verdaderas de los signos en todos los casos." (CP 2.227) El concepto de deducción en Peirce es diferente al concepto que se tiene tradicionalmente de ella. Aquí hay una puesta activa de la imaginación, cuando tradicionalmente se considera que para la deducción no hay lugar para esta capacidad. A su vez, la deducción trabaja sobre un ícono por lo

[1] EssIc es la abreviatura para *Essential Icon* en inglés. Mantengo la abreviatura en inglés por cuestiones de convención.

[2] En la siguiente sección veremos el por qué un ícono es un diagrama.

cual "la función del ícono consiste, en este caso, en hacer visible (o visualizar) la estructura del razonamiento." (Legris 2013, p. 53) Cuando se trabaja en un proceso deductivo se está realizando una actividad con íconos, en un modo, y también se trabaja con argumentos, en otro modo. Por lo tanto, si realizar deducciones implica trabajar con íconos y los argumentos al ser signos estos tienen una dimensión icónica, entonces la definición de EssIc4 es correcta. Todos los argumentos tienen una dimensión icónica en su significación. Cabe aclarar que la visualización que se produce en el ícono no es completamente estática, sino "el diagrama-ícono construido con una intención." (Peirce, NEM IV 316), posee un carácter de construcción, lo que implica un cierto dinamismo.

En lo que respecta a la EssIc3 hay que realizar la distinción entre los predicados de esas proposiciones y los términos singulares (como ser los nombres propios o descripciones). La referencia de los predicados no es hacia un estado de cosas, sino que, en su carácter de íconos abren a una multiplicidad de estado de cosas. (Legg 2008, p. 224-225) Con los términos singulares las descripciones tienen un fuerte componente icónico debido a que se basan en predicados para definir aquello de lo que refieren. EssIc3 también es correcta según estas consideraciones y si tomamos el caso de las descripciones como parte de EssIc2 también esta es correcta. De este modo he extraído en donde se encuentra la "esencialidad" del ícono, él ciertos términos singulares como las descripciones, en los predicados y en los argumentos. Todos estos elementos son trabajados por la lógica. Por lo que queda indagar acerca del carácter icónico de la misma.

3. Lo icónico de la lógica: los gráficos existenciales

Ya he mostrado las particularidades del ícono, ahora solo queda ver cómo se observa esto en el ámbito de la lógica. A lo largo del pensamiento de C. S. Peirce la noción de lógica toma distancia de lo que actualmente se habla de lógica. Para él, la lógica se encontraba enmarcada dentro de su semiótica, es decir que la lógica formaba parte dentro de toda una teoría del signo y no era una disciplina completamente autónoma como se la considera hoy en día. Siguiendo a Legris (2016) el marco general para la lógica de Peirce se encuentra en el estudio de los procesos semióticos, de allí que tengamos que trabajar con íconos en una deducción. Peirce no usa los términos de cálculo o acerca de proposiciones para referirse al trabajo deductivo, sino al

pensamiento diagramático.[3] "Para Peirce los métodos diagramáticos apuntaban a exhibir la auténtica naturaleza de la lógica." (Legris 2016, p. 61)

En CP 2.599 define las formas de la lógica como "representaciones diagramáticas de la relación intelectual entre los hechos a partir de los cuales [se] razona y el hecho que [se] infiere. Este diagrama necesariamente emplea un sistema particular de símbolos — una clase perfectamente regular y muy limitada de lenguaje." Ese sistema de símbolos es el de los gráficos existenciales. Peirce realiza este sistema de gráficos existenciales para la lógica clásica (el sistema Alpha), la lógica de primer orden (el sistema Beta) y para la lógica modal (el sistema Gamma). Como el nombre del sistema mismo lo dice, es una presentación gráfica de la lógica, a diferencia de los sistemas de álgebra de Boole o las presentaciones que hacen Russell y Whitehead en el *Principia Mathematica* (PM).

El propósito de este sistema es "proveer un método (1) lo más simple posible (es decir, con un número lo más pequeño posible de convenciones arbitrarias), para representar proposiciones (2) lo más icónicamente o diagramaticamente y (3) lo más analíticamente posible." (Prolegomena to an Apology for Pragmaticism, 1906, NEM IV) El sistema de Peirce es consecuente con sus propias definiciones acerca del ícono y de la deducción. Un sistema de cálculo como el de Boole o el sistema PM no son simples en el sentido de que hay muchas convenciones arbitrarias, el carácter icónico de los signos no es lo que más prevalece, al contrario, es lo simbólico aquello que más énfasis tiene y, para el tercer punto dado por Peirce, sería entrar en una discusión comparativa que no es tema de este trabajo. Como bien dice Oostra (2003, p. 15) el sistema permite efectuar el método asignado para la deducción: las premisas deben ser colocadas en un diagrama gracias a convenciones simples, realizar operaciones sobre ese diagrama para hacer transformaciones permitidas y que el diagrama transformado se lea la solución, siguiendo las convenciones establecidas por el mismo sistema.

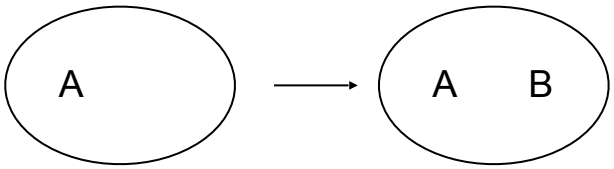
Para mostrar un ejemplo, el cual será dado por cuestiones de simplicidad en el sistema Alpha, primero voy a dar cuenta de las reglas de formación y de ahí a pasar a mostrar cómo se realiza la demostración de la siguiente proposición: $(p \vee \neg p)$.[4] Las reglas y el ejemplo son tomados de Legg (2013):

---

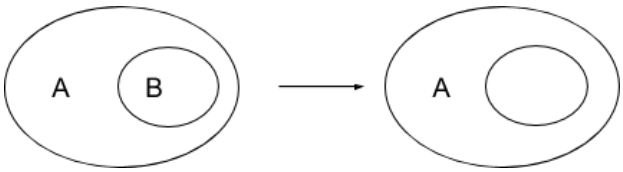
[3] Peirce mismo también realizó grandes aportes a la lógica antes de realizar e indagar las observaciones acerca del carácter icónico de la misma. Sus primeros aportes en la lógica, son dentro de la corriente iniciada por Boole, conocida como álgebra. A la evolución de su pensamiento filosófico fue acompañado por una evolución acerca de sus reflexiones en lógica también.

[4] Una aclaración: el sistema de gráficos existenciales trabaja sobre una hoja de aseveración, en donde todo aquello que sea plasmado en ella se considera aseverado, es decir verdadero.

1- Inserción en impar: En un área impar cerrada puede escribirse cualquier fórmula



2- Borradura en par: En un área par cerrada, cualquier fórmula puede borrarse.

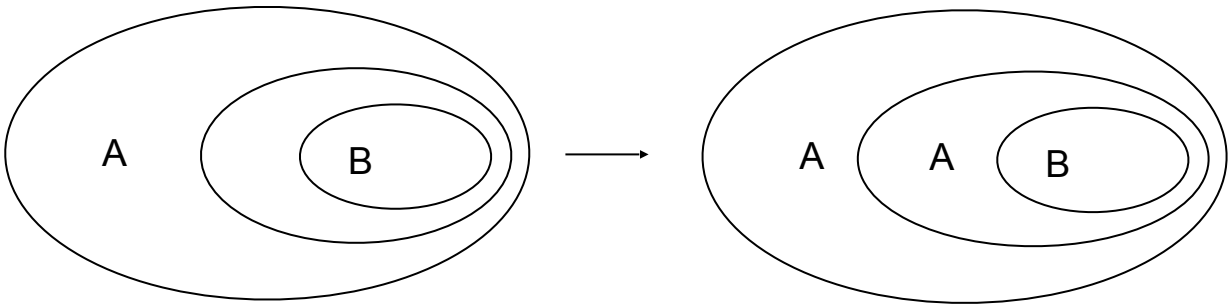


3- Iteración: Cualquier fórmula puede ser escrita de nuevo

a. En una misma área:

A ⟶ AA

b. Al "cruzar los cortes" hacia adentro:

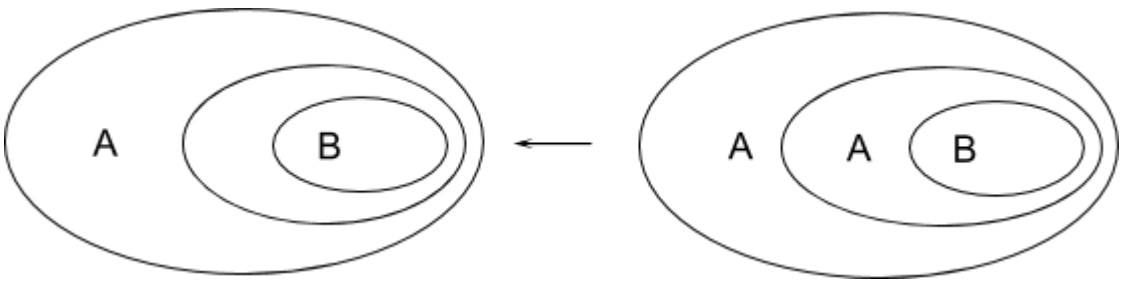


4- Desiteración: Cualquier fórmula derivable a través de iteración puede ser removida

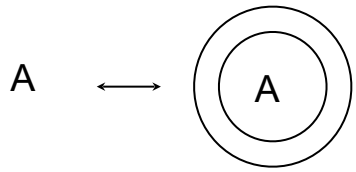
a. En una misma área:

A ⟵ AA

b. En "cruce de cortes":

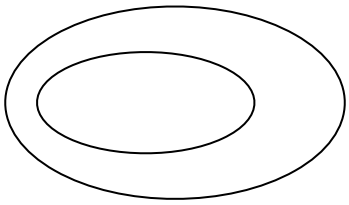


5- Doble cierre: Una doble negación pueden ser siempre añadidos o removidos

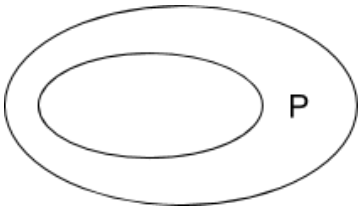


Con estas reglas procedo a la demostración de $\vdash (p \vee \neg p)$:

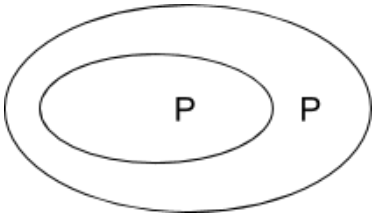
Por *regla 5* puedo añadir una doble negación



Por *regla 1* puedo añadir cualquier fórmula, en este caso p, en un área impar:



Por *regla 3b* me permite escribir reescribir en un espacio par cerrado:



Y de este modo queda demostrado.

En las demostraciones he realizado lo dicho anteriormente por Oostra. A partir de convenciones establecidas, en este caso las reglas, realizamos un diagrama usándolas y luego se puede visualizar el resultado de ello. Luego de hecho el diagrama podemos "ver" (en un sentido poderosamente metafórico) o mejor dicho percibir estructuralmente lo que el diagrama muestra, su necesidad lógica, las conexiones lógicas a las que quisimos llegar. Ahora bien, en el diagrama que he realizado se puede objetar que no es completamente icónico debido a que hay una proposición (P) que no es un ícono sino más bien un símbolo. Como ya he dicho antes, no hay algo así como un "ícono puro", ya Peirce mismo dijo que esto resultaba difícil de obtener. En los

diagramas hay elementos que no son íconos, sin embargo, se intenta que sean el menor número de elementos posibles.

Un aspecto interesante acerca de los diagramas ideados por Peirce es que en ellos pueden verse dos nociones de iconicidad. Tomo a Stjernfelt (2006) para aclarar estas dos nociones: la primera noción estaría referida al criterio operacional del ícono y la segunda al óptimo tipo de iconicidad. Para la primera noción este autor hace referencia a unas palabras escritas por Peirce sobre el ícono como aquel signo que "se puede derivar información." ("Syllabus", ca. 1902, CP 2.309) En este sentido, el ícono permite presentar alguna cualidad de su objeto, por su relación de semejanza, en el caso de los diagramas y la lógica, es la estructura lógica. También es el signo que a partir de su contemplación se puede aprender más de lo que se encuentra a partir de las reglas para su construcción. (Stjernfelt 2006, 71) De allí que el sistema de gráficos existenciales tenga sus reglas para la construcción de diagramas, pero los diagramas muestran mayor información de la que sólo se encuentra en las reglas. Como bien decía Peirce, se puede *derivar* de los íconos mayor información a partir de su manipulación y transformación.

La segunda noción de iconicidad como óptima hace referencia a que siempre se tiene que elegir aquel signo que sea, en grado, lo mayor icónico posible. Como he venido trabajando y mostrando, esta noción se encuentra implícita en la elección de Peirce de un sistema gráfico como sus gráficos existenciales por sobre un sistema de cálculo de Boole o el sistema PM. El ícono es el mejor signo para presentar razonamientos deductivos, por ello los sistemas deductivos tiene que ser lo más icónicos posibles. Otra postura que abona a la iconicidad óptima tiene que con la introducción de las posibilidades reales en el pensamiento de Peirce como modo central de la terceridad y en el posicionamiento más realista en su búsqueda de implicaciones más fuertes que las implicaciones materiales después de los 1900 (Stjernfelt 2006, p. 83), aunque aquí no indagaremos esos aspectos. (Stjernfelt 2006, p. 83)

Otro modo de ver cómo aportan conocimiento los diagramas es a través del conocimiento simbólico.[5] Los diagramas dan conocimiento en una función subrogatoria. Estos expresan la forma del objeto del pensamiento perceptible de manera visual. Es parecido a lo que ya hemos dicho, el conocimiento de las propiedades de una estructura se obtiene analizando el sistema de signos (en el caso de la lógica, los diagramas) que lo representa. (Legris 2016, p 68)

[5] Para entender toda la magnitud del concepto véase Esquisabel 2012.

Conclusiones

He partido de la definición de signo de Peirce y de la triada de la relación entre signo y objeto en icono, índice y símbolo, deteniéndome particularmente en el icono. Luego de haber mostrado las características principales de este, pase a indagar si es que hay y cuál es la esencialidad del mismo, para por último indagar en las relaciones entre el icono y el sistema lógico desarrollado por Peirce: los gráficos existenciales. Se pudo dar cuenta del carácter icónico de la lógica en el sentido de que esta permite mostrar la semejanza estructural que tiene con sus objetos, los razonamientos, y además que el trabajo deductivo, según Peirce, es completamente icónico gracias a la creación de los diagramas que permiten extraer información que deseamos de las premisas de un razonamiento particular. Esto se puede hacer gracias a la construcción, basadas en reglas (las cuales también hemos enunciado para uno de los sistemas, el Alpha), de diagramas los cuales cumplen con la función subrogatoria del conocimiento simbólico, o en otras palabras, en su noción operativa, permitiendo derivar información del mismo mientras que los gráficos existenciales como sistema de presentación gráfica de la lógica cumplen con la noción óptima del icono en el sentido de que es el sistema donde se puede visualizar el icono en su mejor expresión posible.

Aún quedan muchas cuestiones para indagar, como ser la iconicidad de los otros sistemas de gráficos existenciales, como los diagramas se introducen dentro de la caracterización más profunda, realizada por Peirce mismo, de los signos que sobrepasa a la triada ícono, índice y símbolo. Tomándome el atrevimiento, este pequeño trabajo es solo un burdo diagrama acerca de las posibles investigaciones sobre el icono en Peirce, desde un punto de vista general y de los gráficos existenciales en particular. Peirce mismo sentenció magnánimamente a su sistema diciendo: "el sistema de gráficos existenciales es un diagrama burdo y generalizado de la mente, y da una idea mejor de lo que la mente es, desde el punto de vista de la lógica, que lo que pudiera expresarse mediante cualquier versión abstracta." (CP 4.582)

Referencias bibliográficas

Esquisabel, O. M. (2012). Representing and abstracting. An Analysis of Leibniz's Concept of Symbolic Knowledge'. En A. Lassalle Casanave (Comp.), *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* (págs. 1-49). College Publications.

Legg, C. (2008). The problem of the essential icon. *American Philosophical Quarterly*, 45(3), 207-232.

Legg, C. (2013). What is a Logical Diagram?. En A. Moktefi, & S.-J. Shin, *Visual Reasoning with Diagrams* (págs. 1-18). Springer.

Legris, J. (2013). Conocimiento gráfico y diagramas desde la perspectiva de C. S. Peirce. En O. M. Esquisabel yF. T. Sautter (Eds.), *Conocimiento Simbólico Y Conocimiento Gráfico. Historia Y Teoría* (págs. 51-60). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Legris, J. (2016). Los gráficos existenciales en la historia de la lógica simbólica. En C. Hynes, & J. Nubiola, *Charles S. Peirce. Ciencia, Filosofía y Verdad* (págs. 59-68). La Monteagudo.

Peirce, C.S. (1998). *Collected Papers Vol. 8*. Thoemmes Press.

Peirce, C.S. (1976). *The New Elements of Mathematics Vol. 4*. Mouton.

Shin, S. J. (2002). *The iconic logic of Peirce's graphs.* MIT Press.

Schultz, S. (2013). Diagramas, iconicidad y conocimiento simbólico. En O. M. Esquisabel y F. T. Sautter (Eds.) *Conocimiento Simbólico Y Conocimiento Gráfico. Historia Y Teoría* (págs. 121-130). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Stjernfelt, F. (2006). Two Iconicity Notions in Peirce's Diagrammatology. *Conceptual Structures: Inspiration and Application. ICCS 2006. Lecture Notes in Computer Science, vol 4068* (págs. 70-86). Springer.

La creatividad desde el punto de vista de la lógica semiótica de Charles Sanders Peirce

Evelyn Vargas (IdHICS-UNLP-CONICET)

Resumen: Es habitual abordar el problema de la creatividad desde el punto de vista del individuo creativo, y no pocas veces se lo ha asociado a un insight más allá del cual no es posible remontarse. La perspectiva semiótica que introduce el pragmatista americano, en cambio, sitúa la cuestión en la producción de signos. Ya en su juventud el pragmatista había sostenido que somos incapaces de pensar sin signos, rechazando así la idea moderna según la cual tenemos cogniciones intuitivas o introspectivas. Pero si los seres humanos carecemos de estas capacidades cognitivas, toda cognición es, en definitiva, un proceso de inferencia. Dicho de otro modo, el paso de un pensamiento a otro, es decir, de un signo a otro, es una inferencia; por tanto, la lógica debe ser entendida como semiótica. Por una parte, el proceso mental que lleva de un pensamiento-signo a otro es denominado semiosis, y consta de tres referencias, puesto que, para que un signo represente a su objeto, es necesaria la mediación del interpretante. El interpretante se crea en el intérprete del signo y es entonces su efecto creado, que es a menudo, pero no siempre, otro signo. La semiosis es por tanto un proceso que introduce novedad, mediante nuevas formas de interpretar signos. Pero si semiosis e inferencia son como dos caras de la misma moneda, la inferencia considerada como razonamiento debe mostrar los rasgos propios del proceso semiótico, tanto como aquellos que la lógica, entendida como ciencia normativa, encuentra en ella en tanto conducta auto-controlada. Si, por una parte, el razonar se caracteriza desde el punto de vista normativo por tres aspectos que Peirce denomina a los primeros observación y coligación, y van acompañados de la evaluación de la inferencia, la deducción parecería estar limitada por esta última característica, ya que consiste en el reconocimiento de que la inferencia sigue una regla. Pero el elemento de observación puede apreciarse con mayor claridad en el razonamiento diagramático, y en particular, en el razonamiento teoremático. Ahora bien, el diagrama es un signo icónico. Así, aunque el icono no afirma nada, la observación de éste permite descubrir propiedades nuevas. Esta cualidad heurística del ícono se asocia a su carácter conjetural, y por ello, a la abducción. Mi propósito en esta comunicación es desarrollar este aspecto para dar cuenta de la creatividad en el razonamiento.

Es por cierto un lugar común decir que la investigación científica es un proceso creativo. Sin embargo, la naturaleza de dicho proceso es una cuestión controvertida. Al abordar el problema de la creatividad desde el punto de vista del conocimiento, es decir, en términos de la relación entre lo desconocido y lo identificado o familiar, se han opuesto dos perspectivas. Por una parte, unos sostienen que la introducción de novedad es el resultado de la espontaneidad de la imaginación sola, puesto que la razón actúa según reglas fijas y solo hace familiar lo desconocido como caso de una regla ya conocida de antemano. Pero, por contraposición, si la imaginación es origen de las nuevas ideas, también es el ámbito de lo arbitrario e irracional.

En la historia del pensamiento las perspectivas empiristas y racionalistas se han opuesto al adjudicar el rol que corresponde al entendimiento y la imaginación en la producción de conocimiento, esquematizadas en el *nihil est in intellectu* de la tradición medieval luego

"enmendada" por Leibniz.[1] Así propone pensar el avance del conocimiento como el horizonte de la doctrina humana, apartándose de la agenda empirista de investigar el alcance y límites del entendimiento humano. Y si para el empirista todo razonamiento no consiste más que en reglas de asociación de la imaginación, desde el punto de vista del racionalismo moderno la imaginación es la realidad una fuente de la limitación del pensamiento. La invención (entendida como *ars inveniendi*) pertenece al dominio del entendimiento; no sólo podemos imaginar lo imposible y contradictorio (el movimiento más veloz, la cantidad infinitesimal, etc.) sino que también es la fuente de muchos prejuicios pues resultan de la asociación habitual enraizada en la memoria.[2] Más aún, aquellas representaciones mediante imágenes se distinguen del concepto correspondiente, de modo que esas representaciones útiles que atribuimos a la imaginación no son más que ideas del entendimiento que tienen relación con algo exterior, es decir, con lo que pueden captar los sentidos.[3] Así es como en las matemáticas mixtas se representaba la trayectoria de la luz mediante una línea recta. Y si bien Leibniz sostuvo explícitamente que no podemos pensar sin signos,[4] también dejó en claro que al axioma escolástico se debe añadir el *nisi ipse intellectus*; de lo contrario no seríamos capaces de ir más allá de las meras asociaciones habituales, y consecuentemente, estaríamos limitados a conformarnos con una mera sombra del razonamiento.[5] Sin él careceríamos de control deliberado y crítico sobre nuestras creencias.

Por su parte, Peirce creía poder afirmar el axioma tradicional,[6] y, a la vez, negar la doctrina de la mente como *tabula rasa*. Mi propósito en esta ocasión es mostrar de qué manera el pragmatista americano reconfigura la relación entre la imaginación y la razón; su perspectiva semiótica, sostendré, da cuenta del entender creativamente pues permite explicar de qué manera se combinan la dimensión inferencial y las representaciones de la imaginación. Como es bien sabido, Peirce cree que es en la práctica matemática donde esta concepción se corporiza con claridad.[7]

---

[1] Leibniz, 1990, p. 88

[2] Leibniz, 1990, p. 210

[3] Leibniz, 1990, p. 108; 100

[4] Leibniz, 1990, p. 94

[5] Leibniz, 1990, p. 39

[6] Peirce, 2012b, p. 293

[7] Ahora bien, el razonamiento matemático es díagramático. Esto es cierto tanto del álgebra como de la geometría. (…) el razonamiento no se ocupa del diagrama mismo en su individualidad. (…) En todo caso, ya sea en el diagrama nuevo o, más habitualmente, al pasar de un diagrama a otro, se supone que el intérprete de la argumentación *verá* algo que presentará esta pequeña dificultad para la teoría de la visión, que es de una *naturaleza general*. (Peirce, 2012b, pp. 272-3)

1. Semiosis cognición e inferencia

Pero antes de ocuparnos de esta concepción en particular, es necesario introducir algunas generalidades respecto de relación entre cognición, semiósis e inferencia. Desde el punto de vista semiótico la creatividad se sitúa en la producción de signos. Ya en sus escritos tempranos el pragmatista había sostenido que somos incapaces de pensar sin signos.[8] Rechaza de este modo la idea moderna según la cual tenemos cogniciones intuitivas.[9] Pero si los seres humanos carecemos de estas capacidades cognitivas, toda cognición es en definitiva un proceso de inferencia.[10] El paso de un pensamiento a otro es una inferencia, y es también el paso de un signo a otro. Este proceso es denominado semiósis. Este proceso mental que lleva de un pensamiento-signo a otro consta de tres referencias, puesto que para que un signo represente a su objeto es necesaria la mediación del interpretante.[11] El interpretante se crea en el intérprete del signo y es entonces su efecto creado, que es a menudo, pero no siempre, otro signo.[12] La semiósis es por tanto un proceso que introduce nuevas formas de interpretar signos. Ahora bien, si toda inferencia o cognición es un proceso semiótico, ésta ha de mostrar las características del proceso semiótico, es decir, ha de producir un interpretante.

Desde el punto de vista del análisis de la inferencia., toda inferencia consta de tres aspectos; denomina a los primeros observación y coligación, y van acompañados de la evaluación de la inferencia. Esta última consiste en el reconocimiento de que la inferencia sigue una regla.[13] El

---

[8] Escribe en 1868: siempre que pensamos tenemos presente ante la conciencia alguna sensación, imagen, concepción u otra representación que sirve como signo. (Peirce, 2012, p. 82)

[9] No tenemos ningún poder de intuición, sino que toda cognición esta lógicamente determinada por cogniciones previas. (Peirce, 2012, p. 74)

[10] Aquí podemos admitir hipotéticamente la segunda proposición del artículo anterior, según la cual no existe ninguna cognición absolutamente primera de ningún objeto, sino que la cognición surge mediante un proceso continuo. Tenemos que empezar, entonces, con un *proceso* de cognición, y con aquel proceso cuyas leyes sean las que mejor se entiendan y más cercanamente sigan a los hechos externos. Éste no es sino el proceso de inferencia válida (…) Ibid.

[11] Tal representación mediadora puede denominarse interpretante porque cumple la función de un intérprete, quien dice que un extranjero dice la misma cosa que el mismo dice. (…) el concepto de un tercero es el de un objeto que está relacionado con dos más, de tal modo que uno de estos tiene que estar relacionado con el otro de la misma manera en la que el tercero está relacionado con ese otro. Ahora bien, esto coincide con el concepto de interprétante. (Peirce, 2012b, pp. 47; 48)

[12] Esta concepción, que reconoce un interpretante final, corresponde a su semiótica madura. No nos es posible desarrollar aquí la evolución del concepto de interpretante.

[13] Efectivamente, el razonamiento es una especie de conducta controlada y como tal participa necesariamente de las características esenciales de la conducta controlada. Si atienden a los fenómenos del razonamiento, (…) no te darán sin dificultad qué una persona Que saca una conclusión racional no sólo piensa que es verdadera, sino que piensa que un razonamiento similar sería justo en todo caso análogo. Si no piensa eso, la indiferencia no debe llamarse razonamiento. (…) dado que no se ha sometido a ninguna comprobación o control, no es deliberadamente aprobada y no debe llamarse razonamiento. (Peirce, 2012b, p. 319)

elemento de observación puede apreciarse con mayor claridad en el razonamiento diagramático.[14] Ahora bien, el diagrama es un signo icónico.[15] Esta semejanza propia del diagrama tiene lugar cuando las relaciones entre las partes del diagrama también se encuentran entre las partes de la cosa representada[16] (por ello es tan icónica la representación en el plano de las líneas de subterráneos como el mapa de una ciudad).

Así, aunque el icono no afirma nada, mediante su observación podemos descubrir propiedades nuevas.[17] Esta cualidad heurística del ícono se asocia a su carácter conjetural, y por ello, a la abducción.[18] En lo que sigue me ocuparé de desarrollar este aspecto a propósito del razonamiento matemático.

2. Los diagramas como experiencias en la imaginación

El matemático produce razonamientos necesarios, y los razonamientos necesarios son diagramáticos. Como escribe el pragmatista americano, razonar mediante diagramas es llevar a cabo experimentos en la imaginación.

Ahora bien, en los diagramas se despliega una hipótesis en la forma de una observación. Es decir, se trata de un proceso que remite a la abducción.[19] En efecto, en un proceso abductivo podemos distinguir tres pasos. En primer lugar, tiene lugar un hecho sorprendente; la abducción propiamente dicha consiste en introducir una hipótesis explicativa H, es decir, si H fuera verdadera, entonces el hecho sorprendente sería usual.[20]

---

[14] Una deducción teoremática es la que, habiendo representado las condiciones de la conclusión en un diagrama, lleva a cabo un ingenioso experimento sobre el diagrama y, al observarlo así modificado, averigua la verdad de la conclusión. (Peirce, 2012b, p. 373)

[15] Un *diagrama* es un *ícono* o imagen esquemática que encarna el significado de un predicado general, y se supone que a partir de la observación de este *ícono* hemos de construir un nuevo predicado general. (Peirce, 2012b, p. 379)

[16] Aquellos [iconos] que representan las relaciones, principalmente diádicas, o consideradas así, de las partes de una cosa mediante relaciones análogas en sus propias partes, son *diagramas* (…) (Peirce, 2012b, p. 347)

[17] [la deducción] requiere invariablemente algo de la naturaleza de un diagrama, es decir, un icono, o signo que represente a su objeto al asemejarse a él. (Peirce, 2012b, p. 528)

[18] La operación entera del razonamiento comienza con la a tu opción, que se describirá continuación. Su vocación es una sorpresa. Es decir, alguna creencia, activa o pasiva, formulada o no formulada, acabo de desmoronarse. Puedes ser en la experiencia real O puedes ser igualmente en las matemáticas puras, que tienen sus maravillas, Como las tiene la naturaleza. La mente busca a ordenar los hechos, que han sido modificados por el nuevo descubrimiento; es decir, procura formar una concepción general que los abarque. (Peirce, 2012b, p. 361)

[19] La abducción busca una teoría; la inducción busca hechos. En la abducción la consideración de los hechos sugiere la hipótesis.(…) En la abducción, el modo por el que los hechos sugieren la hipótesis es la *semejanza:* la semejanza de los hechos con las consecuencias de la hipótesis. (Peirce, 2012b, p. 163)

[20] (Peirce, 2012b, p. 298-9)

En tanto sólo da sugerencias no necesita apelar a reglas explícitas.[21] Al mismo tiempo, el proceso parece estar fuera del control deliberado que supone apelar a la crítica lógica siguiendo reglas de corrección o incorrección. Las nuevas ideas o hipótesis se recomiendan a sí mismas. Esto introduce un ingrediente de compulsividad en la prueba matemática. En palabras de Peirce, la conclusión abductiva proviene de la parte incontrolada de la mente, no está sujeta a la aprobación o desaprobación lógica. Está compulsividad es común a la percepción, a los juicios perceptuales y al razonamiento matemático. De allí que Peirce llegue a afirmar que toda cognición comienza con la experiencia. Observar el diagrama es dejar que las cosas actúen sobre nosotros tal como ocurre en la percepción, es decir, el efecto de las cosas sobre nosotros es mayor que nuestro efecto sobre las cosas.[22]

Pero lo propio del razonar matemático mediante diagramas es que lo percibido es algo general. Las analogías o semejanzas son generales; la observación del diagrama es a la vez un hecho aquí ahora y representación general. El matemático descubre relaciones y objetos abstractos que existen independientemente; y cuya verdad nace de atender cuidadosamente a lo general. Por tanto, la creatividad es también descubrimiento pues surge de encontrar relaciones que estaban oscurecidas por nuestras expectativas habituales. Sin esta percepción, aunque falible, de lo general no podríamos conocer ninguna de las relaciones en el objeto matemático, y por esta razón, no es una intuición o conocimiento inmediato infalible. El razonamiento matemático nos permite entender entonces desde una perspectiva privilegiada su rechazo de la intuición y del nominalismo característicos del pensamiento moderno.

Si bien lo propio del elemento compulsivo es que su eficacia inmediata no consiste en la conformidad con una regla,[23] es necesario que lo observacional se complemente con la

---

[21] Hay que recordar que la a tu opción, aunque es muy poco estorbada por reglas lógicas, Es una inferencia lógica, Día y que aunque es cierto que afirma su conclusión sólo de manera problemática o conjetura, tiene una forma lógica perfectamente definida. (Peirce, 2012b, p. 298)

[22] La sensación de sobresalto es tanto un sentido de resistir como de padecer una acción. Lo mismo sucede cuando algo golpea a los sentidos. La excitación externa logra producir su efecto sobre ustedes, mientras que a su vez ustedes no producen ningún efecto discernibles sobre esa Ella; por tanto, los llaman el agente estás tan por alto su propia parte de la reacción. Por otro lado, si al leer una demostración geométrica ustedes trazan la figura en su imaginación Y no sobre un papel, es tan fácil añadir a su imagen cualquier línea subsidiaria que haga falta que les parece que han actuado sobre la imagen sin que la imagen haya ofrecido resistencia alguna. Sin embargo, es fácil mostrar que no es así, pues a-que esa imagen tuviese un cierto poder de persistir tal como es Y de resistir a la metamorfosis, Y si ustedes no percibieran la fuerza de su persistencia, Jamás podrían estar seguros de que esta construcción con la que están tratando en momento de la demostración es la misma que tenían ante su mente en un momento anterior. La principal distinción entre los mundos interno y externo es que los objetos internos toman enseguida cualquier modificación que deseemos, mientras que los objetos externos son hechos brutos que ningún hombre puede hacer que sean distintos. Sin embargo, por tremenda que sea esta distinción, sólo es, después de todo, relativa. Efectivamente, Los objetos internos ofrecen cierto grado de resistencia Y los objetos externos son susceptibles de ser modificados en alguna medida por un esfuerzo suficiente dirigido inteligentemente. (Peirce, 2012b, p. 212)

[23] Una regla de inferencia es considerada un hábito de asociación.

descripción y el análisis susceptible de control crítico y deliberado. La simbolización media entre la representación icónica, donde las variables en tanto índices representan algo externo objetivo, y la descripción. Al mismo tiempo, es preciso señalar que el matemático lleva a cabo su razonamiento mediante lo que Peirce denomina su lógica *utens,* que es anterior al desarrollo de una teoría lógica o lógica *docens*; así la práctica de razonar no supone la aplicación consciente de un conjunto finito de reglas lógicas, que se aprenden y se siguen estrictamente. En tal sentido, práctica del razonamiento necesario propio de la matemática no depende para su fundamentación de elaboración previa de una teoría lógica, tal como se desprende de su arquitectónica.

Conclusiones

En mi introducción había contrapuesto dos modos de abordar la relación entre entendimiento e imaginación que había atribuido al empirismo y racionalismo modernos. Sostuve también que el pragmatista americano había redefinido esta relación sin abandonar su empirismo pero sin renunciar al aspecto normativo que caracteriza toda inferencia. El abordaje semiótico de la inferencia introducir un modo de comprensión en donde lo actual de la representación de la imaginación no es una limitación, sino que produce nuevos interpretantes, efectos que se organizan en nuevas formas relacionales bajo una concepción general que se nos impone.

Referencias bibliográficas

Leibniz, G. W. (1990). *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. GF Flammarion.
Peirce, C.S. (2012). *Obra Filosófica Reunida. Tomo I (1867-1893)*. FCE.
Peirce, C.S. (2012b). *Obra Filosófica Reunida. Tomo II (1893-1913).* FCE.

Mesa temática

La norma de lo humano entre lo animal y lo artificial

Coordinada por Esteban Ierardo (UBA)

La esfera ontológica de lo humano no es transparente ni unívoca. Es lo no evidente que debe ser pensado en sus posibles significaciones. En la historia de la filosofía occidental la meditación socrática sobre el cuidado del alma y sus dimensiones morales funda el terreno de una reflexión filosófica antropológica. Así, el incipiente intelecto filosófico de los orígenes en la Grecia Antigua ya no se concentraba solo en el universo o cosmos (los presocráticos), sino en la preocupación por el hombre y su desarrollo como subjetividad ética. Ya en el entramado de la modernidad ilustrada, en el siglo XVIII, la consolidación de la diferenciación filosófica de lo humano de la animalidad, y de la racionalidad respecto al instinto natural se galvanizó en la contraposición enfática naturaleza y cultura. La cesura o escisión entre la espontaneidad de lo natural y lo artificial y técnico introducido por la inventiva humana. Por lo que, al interior de lo humano esa diferenciación entre la norma de lo animal natural y lo artificial adquirió una significación propia. En ese intersticio conceptual reposa la temática de esta mesa compuesta por los aportes de Yanina Lo Feudo, Eduardo Luis Bianchini, y Esteban Ierardo.

En la ponencia de Yanina Lo Feudo, la reflexión lacaniana sobre la determinación específica de lo humano corresponde a su pertenencia a un orden simbólico. La carencia de dicho orden deviene en subjetividad psicótica. Esa postulación de lo humano psicotizado en Lacan será sometido a crítica "a partir de una lectura agambeniana sobre la humanitas como la producción de una cesura entre humano y animal cuyos límites deben ser fijados cada vez." En la meditación lacanina la psicosis, como carencia significante, se emplaza entre lo humano y su orden simbólico y lo animal despojado de esa dimensión constituyente. Pero frente a esta concepción, y a través del ya referido Agamben y De Carolis, Lo Feudo "propondrá que la subjetividad propia de la psicosis se constituye como una forma posible de lo humano en lugar de su límite".

En la conferencia, por su parte, de Eduardo Luis Bianchini, lo lúdico actuará como categoría principal de distinción entre lo natural y lo humano. Para esto Bianchini trazará un camino de análisis cimentado en "Johan Huizinga Homo Ludens (1938), reseñando brevemente los aportes posteriores de Roger Callois (Los juegos y los hombres, 1958) y Hans Georg Gadamer (Verdad y Método, I, (1960), para luego concentrarnos en la confrontación entre Huizinga y sus críticos posteriores y la posición de Georges Bataille respecto de lo lúdico".

Y, en la exposición de Esteban Ierardo, se abordará primero una descripción de llamado posthumanismo contemporáneo, y sus diferenciaciones de otras formas de lo humano. Para, finalmente, introducir la temática de la conciencia como un posible "resto natural" que actúa como punto ciego o de duda de cara al presente y futuro de las postulaciones del posthumano.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Yanina Lo Feudo (UBA), Eduardo Luis Bianchini (UBA) y Esteban Ierardo (UBA).

Lo lúdico como entre-lugar entre naturaleza y cultura

Eduardo Luis Bianchini (UBA)

Resumen: Se tratará de la noción de lo lúdico partiendo de sus orígenes en el libro de Johan Huizinga, *Homo Ludens* y recorriendo luego brevemente los aportes posteriores que hicieron Roger Callois y Hans Georg Gadamer. Finalmente nos concentraremos en la confrontación entre Huizinga y Bataille respecto de lo lúdico. A través de esa confrontación intentaremos mostrar en Bataille a lo lúdico como un concepto límite entre el hombre y la naturaleza, que desplaza al hombre del centro en tanto demiurgo de las formas, para concebirlo como experiencia de lo informe, que arranca a los seres de su aislamiento cósmico y los pone en íntima comunicación. En esta comunicación lúdica el hombre alcanza también según Bataille una soberanía que le es hurtada dentro del orden sociotécnico en el que se instala.

Lo lúdico ha sido concebido desde el idealismo alemán hasta Nietzsche como un movimiento o un impulso gratuito dirigido hacia la creación de formas o figuras que no tienen un sentido utilitario. Se ha pensado que ese impulso parte de la propia vida y que tiene un cierto trayecto propio en la existencia humana. Este modo de pensar lo lúdico que arrastra incluso a pensadores tan alejados de todo humanismo antropocéntrico como puede serlo Nietzsche, implica el prejuicio de un dominio de la forma sobre la materia similar al supuesto por el conocimiento, la técnica o el trabajo, pero despreocupado de todo interés utilitario. Dentro de este modo de concebir el juego, lo apolíneo es quien predomina sobre lo dionisiaco y el hombre se coloca a sí mismo en el lugar de un demiurgo que modela el mundo. El juego entendido como producción gratuita de formas, sin embargo, le proporciona al demiurgo humano la suposición de que, en su reducción de la naturaleza a la forma, no hace sino prolongar un impulso que procede de la naturaleza misma. A diferencia de la técnica, que es pura imposición y dominio, el juego le proporciona al hombre —tal vez en el peor sentido androcéntrico de este término— la creencia de que la naturaleza, por su propio impulso, busca que su multiplicidad sea reducida a la forma. El entre-lugar entre naturaleza y cultura que se piensa desde esta concepción de lo lúdico, es un lugar, en el que el hombre encuentra un fundamento de sí y se asegura a sí mismo. En este trabajo, a través de un cierto recorrido en torno a la noción de lo lúdico, desembocaremos en una posición, como la de Bataille, que rechaza todo intento de entronizar la forma y su demiurgo humano. Lo lúdico en tanto entre-lugar entre el hombre y la naturaleza, no se situará ya en el dominio de las formas.

1. Lo lúdico en Huizinga

La noción de lo lúdico ha estado presente en el idealismo alemán desde Kant. Schiller en sus *Las cartas sobe la educación estética del hombre* ve en lo lúdico la plenitud humana: "… el hombre sólo juega cuando es hombre en la acepción cabal de la palabra, y *sólo cuando juega es plenamente hombre*" (Schiller, 2019, p. 110). Nietzsche en cambio ve lo lúdico como un elemento cósmico. El juego humano, el juego del niño y del artista, participan de ese juego cósmico del universo (Fink, 2000), que destruye y reconfigura azarosamente todos los seres que genera. En relación con estos dos insignes antecedentes Huizinga inscribe su concepción de lo lúdico como una propiedad de la naturaleza y por consiguiente pre-humana, pero que se despliega en todos los aspectos de la cultura humana y no sólo en el ámbito estético al que lo reducía Schiller. En su clásica obra *Homo Ludens*, Huizinga no se propone reemplazar la clásica definición del hombre como *homo Sapiens*, ni tampoco aquella de *homo faber*, que se le adjuntó luego para corregir la aparente estreches de la primera manera de designar a nuestra especie. *Homo ludens* no pretende ser tampoco una definición de la esencia del hombre, sino solamente una denominación que expresa una dimensión de lo humano, descuidada hasta ese momento, pero que merecía ocupar un lugar junto a la de *homo faber*. El juego, afirma Huizinga, es una función humana tan esencial como la de fabricar, pero no es una actividad específicamente humana, ni siquiera es un producto específico de la cultura, sino que se encuentra ya en el mundo animal. "Los animales —afirma Huizinga— no han esperado a que el hombre les enseñara a jugar" (Huizinga, 2005, p. 17). Esto puede constatarse fácilmente viendo a dos perritos jugar. Vemos en ellos ya todos los rasgos del juego. Mediante ciertas actitudes y gestos ceremoniosos parece invitarse mutuamente a jugar. Cumplen con la regla de que no hay que morder la oreja del compañero. Figuran estar terriblemente enfadados y parecen gozar mucho de todo ello. Es decir que desde el punto de vista de Huizinga el juego tiene un carácter natural, primitivo y no reductible a la cultura. Pero la cultura no es tampoco un producto que en determinado momento evolutivo se desprende del juego, sino que la cultura misma es juego. La cultura afirma Huizinga "no surge del juego —afirma Huizinga— como un fruto vivo se desprende del seno materno, sino que se desarrolla en el juego y como juego" (Huizinga, 2005, p. 203). El juego no es un simplemente un producto de la cultura, sino que, por el contrario, es la cultura la que se desarrolla como juego. No porque el juego se transmute en cultura, sino porque la cultura surge ella misma en forma de juego. Todas las formas culturales tienen un origen lúdico y se desarrollan en forma de juego y con el ánimo del juego. El juego no es sin embargo para Huizinga reductible a la biología o a la física, cualesquiera sean las ventajas que pueda tener el juego para el desarrollo biológico o psíquico del

animal. Según Huizinga ningún análisis biológico permite explicar la intensidad del juego. Estas explicaciones biológicas dejan de lado la "cualidad primaria" del juego que es el significado que este presenta para el ser que juega, más allá de las ventajas posteriores que puedan derivarse de él. El goce, la pasión y la intensidad que desata el juego en el jugador —hombre o animal—, no se pueden derivar de las consecuencias útiles posteriores que de él pueda obtener y es enteramente independiente de ellas.

El hecho de que la realidad del juego abarque tanto al mundo animal como humano, pone de manifiesto su carácter irracional, ya que si se fundase en la razón se limitaría sólo a los hombres. El juego es dice Huizinga es algo que rebasa el instinto de conservación, así como como las relaciones mecánicas entre elementos físicos. Es en este sentido, afirma algo *superabundans*, algo superfluo. Su principio activo parece situarse por debajo del espíritu, pero está por encima del instinto. Parece albergar un "sentido" que revela "la presencia de un elemento inmaterial" (Huizinga, 2005, p. 17). Sea cual sea el modo como interpretemos ese "sentido" no se trata de algo racional, lo cual revela no solamente que los animales no son meros mecanismos, sino que los seres humanos no somos enteramente "meros seres de razón" (Huizinga, 2005, p.20). Estas características del juego señalan que quien lo estudia no debe proceder con los métodos de las ciencias naturales. De hecho, según Huizinga, el concepto de juego deberá buscarse en el punto en el que acaban las explicaciones de la biología y la psicología. Lo que deberá reconstruirse es el juego en su significación primaria "tal como la siente el mismo jugador" (Huizinga, 2005, p. 20).

Huizinga opone en cierto modo el juego a lo serio, pero no porque no sea una cosa seria, ya que puede ser algo muy serio para el jugador. Lo serio en lo que puede desembocar el juego son las actividades que poseen un alto grado de organización técnica, de conocimientos científicos, de disciplina, de sistematización y donde pierde su aire espontáneo y despreocupado. Tal sería el caso de los deportes en las sociedades modernas donde las exigencias de obtener performances cada vez más altas, hacen que lo que era inicialmente un juego recaiga en una actividad seria. Esto no quiere decir que toda actividad no-seria sea un juego. Según Huizinga hay muchas otras categorías que se comprenden como no serias que no coinciden necesariamente con el juego, como la risa o lo cómico, ya que el juego puede no ser cómico y los jugadores pueden no estar inclinados a reír. Donde Huizinga sí parece encontrar un elemento que coincide con el juego es el dominio estético. Huizinga señala que en lo lúdico hay un "impulso a la creación", a la figuración de la realidad, a transmutarla en ciertas formas variables y al hacer "como si". Las propias palabras con las que designamos los elementos del juego corresponden al dominio estético: tensión, equilibrio, oscilación, contraste, variación, traba y liberación. Pero este acercamiento a lo estético y estas distinciones no son suficientes para definir *lo lúdico* en toda su generalidad. Huizinga

afirma que sólo es posible definir ciertas clases de juegos, pero que *lo lúdico* como tal ("el juego primitivo") es una "cualidad primaria "que se resiste a todo análisis" (Huizinga, 2005, p. 24). Abandonando entonces la pretensión de definir *lo lúdico* como tal se va a concentrar en los juegos sociales, ateniendo a su interés por mostrar el origen lúdico de todas las formas culturales. De acuerdo con este propósito Huizinga indica una serie de rasgos del juego, algunos de los cuales se aplican al juego en general y otros solamente a los juegos sociales, que suponen algún tipo de competencia reglamentada.

La primera característica que señala Huizinga es que el juego es una actividad libre, no coactiva. Una segunda característica del juego es que se diferencia de "la vida corriente" o "la vida propiamente dicha". Se trata de una actividad que se hace "como si" sabiéndose separada de la vida corriente, que es lo que corrientemente llamamos "la vida", es decir la vida seria. Junto a este apartamiento de la vida corriente Huizinga sitúa el carácter desinteresado del juego. La actividad lúdica es un fin en sí misma y se practica sólo por la satisfacción que produce esa misma práctica. El juego puede servir e incluso ser imprescindible para la cultura que lo practica, pero los fines a los que sirve son distintos que la satisfacción de las necesidades de la vida o de ganarse el sustento. Una tercera característica del juego es su estar encerrado en sí mismo. Esto significa que el juego presupone un ámbito que se aparta del orden de la vida corriente y de sus reglas. Una cuarta característica del juego es que crea orden y es orden. Una quinta característica ligada al orden y a la tensión es la de poseer reglas. Una sexta característica es que el juego tiende a generar uniones duraderas entre sus participantes. Una sétima característica del juego que señala Huizinga es el misterio, aunque luego parece dejar de lado esta característica como esencial. Hay finalmente una octava y última característica que Huizinga atribuye a los juegos sociales que es el disfraz.

Reuniendo todas estas características del juego Huizinga proporciona a modo de resumen la siguiente definición:

> Resumiendo, podemos decir, por lo tanto que el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada "como si" y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y de un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual. (Huizinga, 2005, p. 30)

2. Los aportes de Caillois y Gadamer a la noción de lo lúdico

En los años 50 Roger Caillois retomo está teoría del juego de Huizinga en *Los juegos y los hombres.* Aun rescatando el valor de la obra de Huizinga, Caillois emprende sin embrago un camino inverso. En vez de buscar el origen lúdico de la civilización, Caillois investiga los impulsos civilizatorios serios que van orientado el juego primitivo al que denomina *paideia* y lo dirigen hacia los fines de la cultura. A diferencia de Huizinga, Caillois intenta reconstruir un proceso evolutivo que partiendo de juego en su forma primitiva (*paideia*) se va diferenciando en distintas formas de *ludus* que lo orientan hacia los fines de la cultura humana. Es decir que mientras que para Huizinga es la cultura la que se despliega según la lógica del juego, para Caillois es el juego quien tomado progresivamente por la lógica propia de la civilización. La *paideia* es pura diversión, turbulencia, libre improvisación y despreocupada alegría. Constituye una manifestación espontánea del instinto de juego que se expresa como una agitación inmediata y desordenada que responde a la necesidad de movimiento y de ruido. El *ludus* por el contrario es un complemento y educación de la *paideia* que la disciplina y enriquece. Con el *ludu*s comienzan las convenciones que disciplinan ese impulso primitivo, plegándolo a convenciones arbitrarias. Estas reglas mediatizan su impulso el inmediato de la *paideia*, le plantean obstáculos, la contrarían mediante diversas tretas que le dificultan alcanzar el resultado deseado, desarrollando con ello la paciencia y el ingenio (Caillois, 1986). El *ludus* sin embargo no es para Caillois un mero aprendizaje para trabajo: Caillois (1986) afirma que: "El chico que juega al caballo o a la locomotora no se prepara en absoluto para ser jinete o mecánico" (p. 18), el juego en este sentido es en sí mismo una actividad que no se dirige a ninguna utilidad. No es, por consiguiente, según Caillois (1986) el juego mismo quien impulsa el desarrollo de la civilización sino las "disposiciones psicológicas que manifiesta y desarrolla" quienes "pueden en efecto constituir importantes factores de civilización" (p. 13). Estas disposiciones si bien parten de ciertos principios inherentes al juego mismo en su forma primitiva de *paideia* desembocan a través del *ludus* en las obras más elevadas de la civilización. Estos principios inherentes al juego los dividen en cuatro tipos: el *agon*, el *álea*, el *ilinx* y el *mimicry.* El *agon* es competencia que implica voluntad individual, el *álea* es azar, que implica ausencia de voluntad individual, entrega a la suerte, el *ilinx* es vértigo, que anula la conciencia de la realidad y finalmente el *mimicry* es mímesis que conforma el simulacro de otra realidad. Cada uno de ellos, partiendo de la primitiva turbulencia de la *paideia* desembocan en alguna forma de *ludus* que "refuerza y agudiza alguna capacidad física o intelectual" (Caillois, 1986, p. 17). Así por ejemplo los juegos de azar dan origen a ciertos desarrollos de las matemáticas, que van desde el cálculo de probabilidades hasta la topología

(Caillois, 1986) y otros tipos de *ludus,* como los juegos de competencia, son reconocidos por los psicólogos como un aporte importante en la formación del carácter del niño.

En el caso de Gadamer a diferencia de Caillois y con más agudeza que Huizinga, intenta comprender ontológicamente el fenómeno del juego en tanto juego primitivo, natural, que excede al hombre. Gadamer define al juego como un movimiento de vaivén que se repite constantemente y que no está sujeto a ninguna finalidad. Gadamer intenta apresar esta esencia del juego a través de ciertas expresiones en apariencia metafóricas pero que muestran con mayor claridad el ser del juego mismo. Así por "juego" en el sentido primitivo debe entenderse ciertos fenómenos que no se refieren a actividades humanas como el "juego de las olas", "el juego de los mosquitos", "el juego articulado de los miembros" "el juego de las fuerzas" e incluso los "juegos de palabras". "El movimiento que en estas expresiones recibe el nombre de juego no tiene objetivo en el que desemboque, sino que se renueva en constante repetición" (Gadamer, 2017, p. 146). No hay en realidad un sujeto que juega sino un algo que juega, o algo que está en juego. El jugador simplemente se entrega al juego, sin tenerlo como objeto o finalidad de su actividad, aunque sin embargo tácitamente "sabe" que juega. Hay para Gadamer un primado del juego frente a la conciencia del jugador. Este movimiento de vaivén del juego implica también que no exista nunca el juego en solitario. Tiene que haber siempre otro que juegue con el jugador y responda la iniciativa del jugador con sus propias contra iniciativas. Incluso el gato que juega con una pelota de lana, no juega solo, ya que a su vez la pelota también juega con él (Gadamer, 2017). Lo mismo ocurre con la pelota en los juegos de pelota. El atractivo de estos juegos deriva de la ilimitada y libre movilidad de la pelota que es capaz siempre de sorprender al jugador. Esto implica que el jugador no tiene nunca el pleno dominio del juego, lo que implica a su vez que el juego supone siempre algún riesgo para el jugador. La fascinación del juego deriva para Gadamer de ese riesgo que asume el jugador, el cual en tanto juega es también jugado, el juego se adueña de los jugadores, de modo que mantiene al jugador como hechizado frente a las diversas situaciones nunca enteramente previsibles que le plantea.

Pero Gadamer al igual que Caillois acaba finalmente por subordinar esta pura inmanencia e inmediatez del juego a una finalidad cultural específicamente humana. En el caso de Gadamer esta finalidad es el conocimiento en tanto revelación o mostración de una verdad. Ese juego se vuelve el gozo del conocimiento en el juego del arte, que transforma el juego primitivo en la representación de lo verdadero. La mera energía del juego se vuelva ahora un *ergon*, una obra que expresa una verdad y un sentido. En la realidad cerrada de la obra las múltiples orientaciones hacia el porvenir que hacen que la realidad quede siempre diferida, se cortan y la obra se vuelve

un espacio cerrado en el que podemos captar el sentido de conjunto de una realidad dejando de lado sus manifestaciones contingentes.

3. Lo lúdico como entre-lugar en Bataille

En 1953 Bataille escribe en la revista *Critique* dos artículos dedicados al análisis de *Homo Ludens* en los que desarrolla una concepción distinta del juego que se liga como veremos a lo que Bataille entiende por soberanía. Al igual que Gadamer Bataille se detiene en el fenómeno primitivo del juego como una realidad óntica que excede a la actividad humana. El juego es para Bataille el modo de ser propio de la naturaleza y de la vida en particular. Este juego de la vida es su "puesta en juego", el punto crítico en el cual un organismo ya no acumula energías que pueda emplear en su propia conservación, sino que dilapida sus energías, las gasta improductivamente. Este juego es el que ocurre naturalmente en los puntos críticos de la reproducción en el cual el organismo cuestiona sus propios límites y se funde parcialmente con otro. La propia vida en conjunto se lanza para Bataille hacia ese juego en tanto consume lujosa e inútilmente la energía que habría podido acumular (la muerte misma es para Bataille un gasto inútil que efectúa la vida). De este modo, tanto en el organismo individual como en el conjunto de la vida terrestre, el juego se desencadena en el punto crítico en el que los seres que crea se lanzan a ese consumo improductivo. Pero lo esencial del punto crítico o de la "puesta en juego" es lo Bataille llama la comunicación en cuanto punto en el que el ser separado, aislado dentro de sus límites, se liga indiscerniblemente, a un otro que experimenta también la pérdida de sus límites o su puesta en crisis Lo propio del juego no es por consiguiente para Bataille la configuración de nuevas formas, como lo piensa el idealismo alemán llegando incluso hasta Nietzsche, sino la salida de un ser fuera de sus límites, de su forma, hacia un punto informe, un flujo de ser, en el comunican entre sí todos los seres.

En este sentido podría decirse que en la naturaleza todo juega, pero al mismo tiempo nada lo hace. El juego sólo existe para un ser que pueda discernir el punto crítico de su puesta en juego, donde acontece esa crisis de su propia duración en el ser como organismo individual. Pero en la naturaleza todo juega, nada se separa enteramente del juego, ya que todo ser, incluyendo a los seres vivos, consumen sus energías más allá de su propia conservación. Por ello mismo, aun cuando un ser viviente puede en circunstancias excepcionales, como el momento de la reproducción, experimentar esa crisis de su existencia separada y aislada del resto del universo, no puede oponer esa experiencia a nada. Por lo cual no pudiendo distinguirla de otra cosa, no llega a adquirir verdadera conciencia de ella. Sólo el hombre, en tanto trabaja, puede oponer a ese

punto crítico de la puesta en juego la conciencia de una existencia que dura encadenada a sus proyectos.

Así, por una parte, toda la actividad del animal, con excepción del reposo, sería lo que humanamente llamaríamos un juego. Incluso cuando el animal caza efectivamente, en vez de librar un combate inofensivo, estaría también jugando, ya que el animal no trabaja: "La cacería que alimenta al animal no es menos un juego que el combate inofensivo donde las mandíbulas no se cierran" (Bataille, 2001, p. 206). Pero, por otra parte, para que pudiese aislar el juego dentro del conjunto de sus conductas debería poder distinguirlo de una actividad diferente. Pero dado que el animal no trabaja no cuenta con nada que le permita distinguir una determinada conducta suya como un juego, en oposición a una actividad seria. En consecuencia, el animal carece de un comportamiento que puede distinguir claramente como juego de otras conductas suyas.

Por lo tanto, para Bataille, a diferencia de Huizinga, si bien en la naturaleza todo juega, sólo el hombre hace la experiencia del juego y por consiguiente sólo el propiamente juega. Pero ese juego no consiste en dirigir ese movimiento lúdico de la naturaleza hacia una finalidad propiamente humana, ya sea ésta la civilización como pensaba Caillois o el conocimiento, como sostiene Gadamer. El juego humano es la exposición voluntaria que hace el hombre a ese juego de la vida que desborda sus propios límites. La expresión paradigmática del juego la encuentra por ello Bataille en el Don. En el Don las operaciones de intercambio de bienes, que en su producción habían dependido de una operación calculada, se vuelven un puro movimiento de juego. De este modo lo que se originó en una acción servil, subordinada a una finalidad distinta de sí misma, se transforma en una actividad que se consuma en sí misma, lo que la convierte en una actividad soberana, no servil, que pone en crisis su existencia duradera, abriéndola al juego y a la comunicación con otro. Bataille interpreta así el p*otlatch* —estudiado por Mauss— en el que intercambian dones como un juego en el que ambos jugadores se exponen ellos mismos y al mundo de las cosas a un punto de crisis de su duración. Como en el caso de los juegos de competencia a los que se refiere Huizinga, la meta de los jugadores sobrepasa aquí también cualquier finalidad utilitaria. Lo que buscan es exhibir una soberanía que sólo puede mostrarse "jugándose", es decir "prodigando sus fuerzas sin razón" (Bataille, 2001, p. 196). La única superioridad a la que aspira el jugador es la superioridad del que *da* "más de sus recursos por nada" (Bataille, 2001, p. 196) Por tal motivo todo juego expone al jugador a un riesgo, que en el caso más extremo implicaría su muerte. La conciencia de jugar es una por ello una conciencia trágica, ya que es al mismo tiempo la conciencia de desafiar la muerte.

Bataille compara por consiguiente al hombre soberano, es decir al hombre que juega, con el Amo hegeliano, en tanto como él se expone al riesgo de la muerte. Pero la soberanía que el

hombre alcanza por medio del juego no es ya la soberanía del Amo hegeliano que la reserva para sí, excluyendo de ella al Esclavo, sino una soberanía que se comunica, en tanto libera al otro por un instante de su servidumbre a la duración y le comunica la experiencia de ese exceso de ser, la falla en ser —en tanto ser que dura—, que es el libre consumo y la exuberancia de la vida.

En conclusión, podemos ver en Bataille una noción de lo lúdico que a la vez que es un principio del universo o del ser, no alcanza una realidad plena más que en la existencia humana. Pero no porque el hombre sea un ser que capaz de dar forma y configurar la materia informe del universo como pensaba Schiller, lo que está en parte presente en Gadamer, sino, justamente, por lo contrario. El hombre es el ser que juega porque en el juego es capaz de hacer la experiencia de una materia informe, que "pone en juego" toda forma, toda existencia separada y aislada del resto del universo. El hombre juega porque pueda hacer la experiencia de esa nada, de ese ser informe, que niega al ser que se aísla en su forma y en sus límites. Ese ser informe es tiempo, pero un tiempo que es puro devenir, sin medida, sin espera, sin finalidad y sin razón. Cada forma, cada ser separado que deviene no es sino la ocasión para que se manifieste en él lo informe que lo sobrepasa y lo arrastra al devenir y al azar[1]. El hombre es el entre-lugar en el cual confluyen el ser (la forma) y la nada (el puro devenir). Pero ese entre-lugar no es el lugar de una forma ideal que saturase de ser y de sentido el devenir, sino el lugar de un informe que lo corroe íntimamente y lo pone en juego. En tanto el hombre es el ser que moldea un mundo de cosas que duran y se concibe a sí mismo impropiamente como una cosa duradera semejante, es también el único ser que padece el golpe del devenir, que pone fin a esa duración en la que se aísla. Pero ese golpe del devenir abre en él la experiencia trágica de una existencia informe, imposible de contener en los límites de un ser separado, a través de la cual comunica íntimamente con los otros y con el mundo.

Referencias bibliográficas

Bataille, G. (2001). ¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?. En *La felicidad el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Adriana Hidalgo.

Caillois, R. (1986). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. Fondo de Cultura Económica.

Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial.

Gadamer, H.-G. (2017). *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme.

Huizinga, J. (2005). *Homo Ludens.* Fondo de Cultura Económica.

Schiller; F. (2019). *Cartas sobre la educación estética del hombre.* Ed. Universidad Nacional de Cuyo.

[1] Si nada sucediera, si ningún ser separado interrumpiera el flujo del devenir, no habría "juego" sino una continuidad monótona, que sería igual en última instancia siempre idéntica a sí misma.

Mesa temática

La presencia en disputa: temporalidades diferidas

Coordinada por Héctor Monteserin (UNCo)

La línea común de los trabajos reunidos en esta mesa apunta a cuestionar una forma de concepción del tiempo regida por el privilegio concedido al presente. La misma entiende el tiempo como un ordenamiento de instantes o puntos dentro de una sucesión, homogénea, continua, lineal, e irreversible. Tal concepción de la temporalidad constituye uno de los pilares de la metafísica de la presencia. Esta metafísica, subyacente a gran parte de la tradición filosófica occidental, postula la posibilidad de un acceso pleno al sentido del ser entendido como un ente presente, sean los referidos instantes, sea el logos, la ousía, el eidos o el cogito.

Los trabajos de esta mesa buscan evidenciar la necesidad de desacoplar el pretendido reaseguro de un acceso inmediato y pleno a un tiempo unitario y presente a través de una serie heterogénea de problemas filosóficos: la incompatibilidad de de las escalas temporales supuestas en el concepto de antropoceno; la temporalidad del testimonio en la historiografía reciente; el fonologocentrismo de la perspectiva de los actos de habla y los intentos de restauración de la transparencia de la significación de los hechos históricos.

Así, las problemáticas presentadas tienen como foco común, la problematización de una concepción del tiempo como "secuencia ininterrumpida de ahoras" y se inclinan a pensar el presente no ya como presencia unitaria, sino como presentificaciones múltiples, diferidas, desfasadas, dislocadas, cargadas de ausencia.

Discutimos el intento de D. Carr de restaurar el concepto de experiencia histórica en la medida que recupera dos elementos de la metafísica de la presencia: un sujeto universal que experimenta cierta significación transparente de sus objetos, aunque lo hace de manera paradójica, al costo de su deflación epistémica. Por su parte, la particularidad del testimonio consiste en que se produce en un presente diferido respecto de los sucesos que se evocan. Se pone en tensión la consideración del tiempo como irreversible en la que el pasado está ausente, en tanto irrumpe en el presente y vulnera el corte de la historiografía. Por otro lado, bajo la perspectiva de los actos de habla, el acto es realizado por la persona plenamente presente para sí y de la totalidad del acto de habla; al otro se le exige igual plenitud consciente. La conciencia y la intencionalidad, controlan toda la situación comunicativa del acto de habla: ideal fonologocéntrico. Finalmente, el debate sobre el antropoceno exige pensar una temporalidad que cuestiona el carácter lineal, sucesivo y homogéneo del tiempo anclado en la

presencia, pues bajo la consideración del hombre como agente geológico, la acción humana en el presente no es co-presente con los alcances de esta en una escala planetaria.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Esteban Vedia (UNCo), Gonzalo Urteneche (IPEHCS-CONICET), María Emilia Arabarco (UNCo) y Héctor Monteserin (UNCo).

Lenguaje y temporalidad: fonologocentrismo y metafísica de la presencia en la teoría de los actos de habla

Héctor E. Monteserin (UNCo)

Resumen: En el presente trabajo me propongo destacar ciertos presupuestos metafísicos no advertidos por el enfoque pragmático de los actos de habla (J. Austin y J. Searle), en torno a dos núcleos problemáticos: por un lado, la relación entre la escritura y la oralidad, por otro, el lugar de la consciencia intencional y la temporalidad en la comunicación lingüística. Para ello retomaré algunas líneas argumentativas desarrolladas por Jacques Derrida en su crítica al fonologocentrismo y la metafísica de la presencia propias de gran parte de la tradición lingüística y filosófica occidental.

Como es sabido, la propuesta filosófica de Derrida articula una crítica a los fundamentos del discurso filosófico o metafísica occidental en tanto fonologocéntrica y sujeta a una metafísica de la presencia. En términos generales, desde la perspectiva deconstructiva derrideana, por metafísica ha de entenderse un planteo filosófico que postula la existencia de verdades últimas no analizables, sean del orden ontológico, cognoscitivo, lingüístico, político, etc. De modo que las diferentes postulaciones de algún tipo de innatismo, son consideradas como una posición metafísica, diferentes formas de esencialismo, han de serlo, al igual que cualquier sistema que plantee la existencia de un fundamento, constituyente último, entidad o verdad primera, sea Dios, Logos, Idea, Razón, Consciencia, etc.

La crítica a la metafísica de la presencia, focalizada en la consciencia, permite abordar la racionalidad humana en su imbricación con el lenguaje hablado, como un resultado histórico, evolutivo y cultural de operaciones técnicas, no naturales ni innatas, que apelan a suplementos ni inocuos ni necesarios como es la fonación. Así, como se verá, el descentramiento de la técnica escritural de la fonación, habilita a la comprensión de manera transversal y no idealista de otras técnicas escriturales, actuales o por venir.

La pregunta que primeramente se puede suscitar respecto de la perspectiva aquí adoptada es, ¿Por qué en este marco tan amplio de crítica a la metafísica, volver específicamente sobre la teoría de los actos de habla?

Al respecto cabe hacer algunas breves referencias sobre el valor y los límites de esta perspectiva lingüística en un marco de búsqueda de solicitación metafísica, que explican porque volver sobre ella.

La perspectiva de los actos de habla elaborada por Austin en los años 50 y luego retomada por su discípulo Searle, fue sin dudas un punto de inflexión en el modo en que se reflexionaba sobre el lenguaje en la tradición filosófica occidental.

Esta mirada proporciona una matriz de análisis para entender el modo en que hacemos uso del lenguaje, permitiendo nombrar y poner de manifiesto las múltiples acciones que realizamos en y por medio del mismo.

Ya sobre el comienzo de sus célebres conferencias, *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin (1962) señala un punto decisivo sobre el avance que constituye esta teoría, en tanto permite desarticular un inveterado prejuicio filosófico, a saber, la creencia de que la única modalidad de uso significativo del lenguaje —y que por lo tanto solo ésta es digna de análisis— es el la descriptiva o constatativa sobre un estado de cosas.

Contrariamente al prejuicio constatativista, la perspectiva de los actos de habla emprende en torno a la noción de performatividad, un análisis de usos del lenguaje, es decir actos de habla propiamente dichos en los cuales no se realizan constataciones, sino otras acciones lingüísticas: promesas, juramentos, declaraciones, amenazas, exhortaciones, etc.

Por otra parte, hay que señalar, lo que significó el aporte de la pragmática en la década del 60 para la puesta en crisis del modelo estándar de análisis derivado del paradigma generativo-transformacional, el cual ponía un excesivo énfasis en los elementos sintáctico morfológicos, y necesitaba apelar a un intuicionismo innato, para explicar la génesis y el funcionamiento de la lengua.

Esta muy breve referencia al surgimiento de la pragmática de los actos de habla, es para destacar los elementos que interesan en el marco de una crítica de la metafísica de la presencia. Por un lado, su corrimiento frente a un excesivo idealismo e intuicionismo de la lingüística generativa, por otro, su abordaje a la comprensión del lenguaje desde el habla, entendiéndolo como una práctica reglada, que expuesta en su uso se va constituyendo. Finalmente, la puesta del acento en el sujeto que usa el lenguaje, realizando actos que provocan efectos y finalmente la importancia del contexto, marco referencial o protocolo en el que se realizan los actos.

Si entendemos por pensamiento metafísico, aquel pensamiento filosófico heredado que postula entidades últimas fundamentales no analizables, se entiende el valor de la pragmática de los actos de habla concerniente a una crítica del mismo, en tanto no presupone un sujeto con

capacidades innatas de lenguaje, ni presupone la constitución de la lengua como entidad ya fijada, y finalmente instala la problemática de una comunicación situada en contextos institucionalizados que trascienden el orden estrictamente lingüístico y que sin embargo se articulan con el mismo. La teoría de los actos de habla abrió una matriz de análisis que agudiza la dimensión materialista de la comunicación, no limitándose meramente al orden y relaciones simbólicas. Con materialista se hace referencia de manera general, a la importancia, concedida a las relaciones, y funciones de los soportes físicos o no eidéticos en la comunicación. Por ejemplo, en una ceremonia de casamiento, las funciones del lugar, los objetos, los roles de las personas intervinientes, etc.

Sin embargo, como anticipábamos más arriba volveremos sobre tres puntos que la hacen deudora de una metafísica de la presencia: el problema del sujeto y su consciencia intencional, el problema de la postulación de un contexto determinable, y la asunción inadvertida de la preeminencia del habla frente a la escritura.

No voy a reponer aquí la teoría de los actos de habla ni distinguir entre la posición de Austin, Searle, sus principales representantes. El nivel de crítica que propongo, entiendo, no requiere hacerlo. Importa avanzar una crítica a ciertos presupuestos metafísicos fundamentales comunes a la obra de Austin y Searle y gran parte de la tradición filosófica occidental, en tanto a partir de ella se habilita una necesaria reflexión acerca de la comunicación, el lenguaje, la escritura, la oralidad y la subjetividad.

Sobre el comienzo de su obra *Actos de Habla*, Searle (1994) describe una situación comunicativa paradigmática:

> Al hablar intento comunicar ciertas cosas a mi oyente, haciéndole que reconozca mi intensión de comunicar precisamente esas cosas. Logro el efecto pretendido en el oyente haciéndole que reconozca mi intención de lograr ese efecto, y tan pronto como el oyente reconoce qué es lo que intento lograr, se logra, en general, el efecto que se pretendía. El oyente comprende lo que estoy diciendo tan pronto como reconoce que mi intención, al emitir lo que emito, es una intención de decir esa cosa. (p.52)

El acto de habla ideal se realiza en persona, la persona presente plenamente para sí, consciente de sí, y de la totalidad del acto de habla, así también presente ante el otro, también plenamente presente consciente de sí y de la intensión de quien promete. La consciencia y la intencionalidad controlan toda la situación comunicativa del acto de habla.

Inmediatez de la presencia consciente ante sí, e inmediatez de la consciencia presente del otro que entiende la intención y comparte así el sentido, el *Logos* de lo dicho: ideal fonologocéntrico.

¿Qué es el fonologocentrismo? Es el pensamiento metafísico que privilegia la fonación como significante, soporte puro y transmisor del sentido pleno sin resto de las representaciones o ideas propias del alma, del logos. El fonologocentrismo es la postulación o asunción de un vínculo esencial y originario entre la fonación y el logos.

Tal como lo desarrolla Derrida (2003) en su *Gramatología*, este privilegio concedido a la fonación responde a un momento en la evolución del anthropos anclado en el sistema del oírse-hablar. La sustancia fónica se ofrece como significante interno, no exterior, no mundano y de ahí no empírico no contingente, indisociable al ámbito de la idealidad, la universalidad y la trascendentalidad.

Ya en Aristóteles podemos encontrar explicitada *in nuce* la metafísica de la presencia subyacente a la comunicación lingüística. En el comienzo *De la Interpretación* señala, "los sonidos emitidos por la voz (*ta en te phone*), son los símbolos de los estados del alma (*pathemata tes psiques*), y las palabras escritas, los símbolos de las palabras emitidas por la voz" (Aristóteles, 1, 16a 3)

La voz tiene una relación de proximidad esencial con el alma, la voz es "productora del primer significante", significante privilegiado de los estados del alma. Así como el alma refleja las cosas por semejanza natural, la voz simboliza, los estados del alma. El lenguaje hablado es la traducción primera, de las imágenes de las cosas en el alma.

Proximidad absoluta de la voz y el ser, la voz dice el ser, la voz expresa el sentido de lo que es, la voz significa plenamente el ser. El alma presente a sí misma a través de la voz que nombra el ser es el cuadro que articula la metafísica de la presencia.

El idealismo metafísico fonologocéntrico, opera con la ilusoria asunción de que el significante de origen fónico es prescindible, de que solo es un medio, una herramienta, una instancia casi evitable para transmitir un significado ya existente en la interioridad del alma o razón. El significante es inocuo, transparente, de plena transitividad para el significado a transmitir. El privilegio del significante de origen fónico está dado por la capacidad de su borramiento. Al presentar el significado, pareciera desaparecer. La plena disponibilidad interna de la voz facilita su borramiento. El sujeto no necesita más que de un elemento de su interioridad del cual dispone, al cual controla, y por el cual accede a la vez que comunica en un plano de idealidad y universalidad.

La vida anímica significando a través del habla, se escucha hablar, y se comprende en la idealidad que trae a la co-presencia con la significación. Hablando se tiene a sí misma por presente, presentificando la idealidad de los significados. Por eso, en *La voz y el fenómeno*, Derrida (1995) señala, "La idealidad es la salvación o el dominio de la presencia en la representación" (p.46). La idealización permite traer a la presencia (ideal, eidética), y la voz tiene una particular capacidad para viabilizar la idealización. La operación del «oírse-hablar» es una autoafección muy singular que tiene lugar en el ámbito de la universalidad de los significados presentados. El objeto ideal es el objeto por excelencia sin modificaciones, el cual puede ser evocado indefinida y repetidamente.

Mediante la voz, en el oírse hablar, el sujeto accede a la idealidad significada tanto como así mismo accediendo a la idealidad. Se encuentra a sí mismo presente, presentándose a sí objetos ideales.

Derrida propone una suerte de genealogía de la consciencia en el escucharse-hablar. La consciencia no es otra cosa que esa voz "internalizada". El sujeto tiene consciencia gracias al suplemento técnico fonético internalizado. Pero esa voz no es expresión de los estados del alma, como quería Aristóteles, o en su versión intencional Searle, sino que contrariamente, el alma es expresión o resultado de esa articulación de la voz. No es la consciencia o el alma la que permite pensar, hablar y referirse a las cosas, sino que es la técnica escritural del habla la que permite tener consciencia o alma. El empleo repetido de marcas referenciales instituidas, o símbolos, está en la génesis de la consciencia de sí.

De esto se concluye que la consciencia es un resultado, es una huella de huellas. Y que el elemento de la interioridad consciente no es puro, sino que supone como su condición de posibilidad un suplemento técnico escritural. La pureza del ámbito de la idealidad queda así anclado a un sistema técnico de materialidades significantes olvidadas de sí. La presencia así del sujeto consigo mismo, el encuentro consigo mismo se asienta en el reencuentro de marcas significantes ajenas, exteriores, artificiales, no universales, ni necesarias. A una continuidad plena del habla gobernada por una intencionalidad consciente, se opone una archiescritura como sistema de huellas, marcas o improntas que constituyen al sujeto a la vez que lo dislocan.

Derrida en *La Differance* destaca:

> El sujeto no se hace «hablante» más que comerciando con el sistema de las diferencias lingüísticas; o incluso el sujeto no se hace significante (en general, por el habla u otro signo) más que inscribiéndose en el sistema de las diferencias. Ciertamente, el sujeto hablante o significante no estaría presente para sí en tanto que hablante o significante sin el juego de la diferencia lingüística o semiológica. (Derrida, 1998, p.17)

El autor argelino a partir de una relectura de la fenomenología de Husserl, actualiza una crítica a la metafísica de la consciencia, que vale para los actos de habla. Allí muestra como la consciencia intencional, está constitutivamente diferida, sin acceso a un presente puro, sino más bien a una dinámica de protenciones y retenciones. El presente esta diferido, la presencia consigo misma de la consciencia está diferida. Del mismo modo, el acto de habla está diferido. Reenvía a otros actos pasados y futuros para constituirse como tal (qué sentido tendría un casamiento que no retuviera casamientos pasados o no protencionará a que se sigan realizando así; lo veremos más adelante).

Se advierte que la situación comunicativa paradigmática de los actos de habla, más arriba referida, cuyo esquema comunicativo, controlado por el elemento de la conciencia y la intencionalidad, reproduce el momento clásico del fonologocentrismo y de la metafísica de la presencia. La consciencia es la voz que se oye a sí misma, autoafección sonora que termina por disolver el significante en el elemento de la idealidad, que no toma del mundo o de la exterioridad ningún elemento extraño a su propia espontaneidad. Es la experiencia propia de la producción espontánea del significado, del querer decir.

En su obra centralizada en la cuestión de la Intencionalidad, Searle aclara:

> Una tercera conexión entre los estados intencionales y los actos de habla es que en la realización de cada acto ilocucionario con un contenido proposicional expresamos un cierto estado intencional con ese contenido proposicional, y ese estado intencional es la condición de sinceridad de ese tipo de acto de habla. Así, por ejemplo, si yo hago el enunciado de que p, expreso una creencia de que p. Si prometo hacer A, expreso la intención de hacer A. Si te doy una orden de hacer A, expreso el anhelo o deseo de que hagas A. Si me disculpo por hacer algo, expreso pesar por hacer tal cosa. Si te felicito por algo, expreso alegría o satisfacción sobre ese algo. Todas estas conexiones entre los actos ilocucionarios y las condiciones de sinceridad intencional expresadas de los actos de habla son internas; esto es, el estado intencional expresado no es sólo un acompañamiento de la realización del acto de habla. La realización del acto de habla es necesariamente una expresión del correspondiente estado intencional. (Searle, 1992, p.24)

No es lugar para emprender aquí una crítica a la teoría de la intencionalidad searleana, sin embargo, señalemos algunos puntos en relación a la línea de crítica hasta aquí desarrollada. Searle da por sentado que posemos estados intencionales, dicho en términos más generales, representaciones que hacen referencia a algo, como podría ser un deseo de comer helado, pero también una representación, por ejemplo, de un árbol, que refiere al objeto. Sin embargo, en la formulación de su teoría, no hay un análisis crítico o genealógico sobre cómo es que tenemos

representaciones con direccionalidad. Preguntas como ¿Por qué puedo llamar estado a cierta continuidad anímica? ¿Cómo se gesta y mantiene esa continuidad anímica que vivo como presente a mi espíritu? ¿La continuidad presente a sí es tal, o es un efecto de actividades borradas? ¿Cuál es la génesis de la direccionalidad o intencionalidad?

Por otra parte, focalizando en la relación entre estados intencionales y actos de habla, notamos como, la verdad del acto, o más bien su fortuna, estará dada por la transparencia en la expresión de las intenciones a través del acto de habla, la fuerza ilocucionaria dependerá de las intenciones conscientes. Este esquema de transparencia e inocuidad entre estados conscientes y expresiones lingüísticas, resulta al menos simplista y poco crítico con las entidades últimas que postula y da por presentes y existentes.

La crítica a la metafísica de la conciencia absolutamente presente más arriba esbozada, mostraba como la consciencia y con mayor razón los "estados intencionales" son resultados, efectos, productos, cuya génesis y articulación es necesario analizar.

La crítica deconstructiva de los actos de habla, en términos generales objeta el proyecto de definir cognoscitivamente lo que es la consciencia, la intencionalidad o un acto de habla en virtud de aquellas dimensiones que se aparecen y que son "presentes" despreciando aquellas que, aunque ocultas, ausentes, pasadas y futuras también le pertenecen. Esta observación nos conduce al siguiente punto que pone en crisis la centralidad de la intencionalidad consciente en la comunicación.

1. Ausencia e iterabilidad

En uno de los textos claves del debate con la pragmática de los actos de habla Derrida señala:

> Para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito, de lo que parece haber firmado, ya esté ausente provisionalmente ya esté muerto, o en general no haya sostenido con su intención o atención absolutamente actual y presente, con la plenitud de su querer-decir, aquello que parece haberse escrito «en su nombre». (Derrida, 1971, p.8)

El principal referente de la deconstrucción llega a calificar la ausencia del destinatario o del emisor como absoluta. Esto es debido a que para que la escritura funcione como máquina autónoma productora de sentido necesita despegarse de su eventual instanciador, reproductor o

emisor. Sino suponemos esta distancia absoluta, si la escritura necesitara de un preciso emisor empírico, no sería escritura, es decir un sistema de marcas instituidas con significado.

Derrida no niega, para el fenómeno de la comunicación en general, que tenga lugar la intencionalidad, sin embargo, le quita su centralidad:

> Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado «codificado» o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como «cita»?(…) En tal tipología, la categoría de intención no desaparecerá; tendrá su lugar, pero desde ese lugar ya no podrá ser capaz de gobernar la entera escena y sistema de la enunciación (…) dada esta estructura de iteración, la intención que anima la iteración no estará nunca presente totalmente a sí misma y a su contenido. (Derrida, 1971, p.18)

La soberanía subjetiva, cede lugar a instancias sociales y pragmáticas instituidas que impiden tomarlo como centro o inicio absoluta de la comunicación. El sujeto queda expuesto, posicionado fuera de sí, como un agente poroso al medio cultural y social y a la herencia lingüística. La realización de un "acto de Habla" pareciera moverse en algún lugar entre la ejecución de un programa y la libertad absoluta de un soberano comunicativo.

Judith Butler dirá al respecto, que si un performativo resulta provisionalmente afortunado (otro gran tema, el de la provisionalidad) no es porque una intención del sujeto gobierna todo el acto de habla, sino porque esa acción hace eco de otros actos de habla previos que le permiten acumular "la fuerza de la autoridad a través de la repetición o la cita. (Butler, 1996, p. 206)

Los actos de habla son acciones ritualizadas que solo pueden funcionar gracias a convenciones establecidas, son citas, por eso señala Butler (1996) que "En este sentido, ningún término o enunciado puede funcionar performativamente sin la acumulada y disimulada historicidad de la fuerza" (p. 206). Existe un respaldo convencional, una historia sedimentada de prácticas y reglas, que permite que una expresión pueda funcionar performativamente. La fuerza de la convención tiene una historia de prácticas o de actos que le anteceden.

La consciencia intencional se mueve en medio de marcas instituidas que la anteceden, dirigen y limitan, tanto como la producen. La estructura iterativa de los actos de habla como de toda escritura en general empuja al descentramiento de la consciencia intencional como autoridad de última instancia.

2. El Problema de la escritura y la oralidad

Austin entiende el habla al modo saussureano, como la apropiación de la lengua por parte de un usuario de la misma. Pero, además, está pensando en el uso oral de la misma. No considera como un foco de análisis la cuestión de la escritura y su relación o diferencia con la oralidad. Todo ocurre como si asumiera la concepción tradicional, por la cual la escritura es un medio técnico de traducción de la oralidad. Pero esto ni siquiera es explicitado.

En la octava conferencia de *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin (1962) sustituye su primera división entre enunciados realizativos y constatativos, por una tripartita más compleja, la cual distingue entre actos locucionarios, actos ilocucionarios y actos perlocucionarios. Allí, a su vez, dentro de los actos locucionarios — los cuales refieren al uso significativo del lenguaje comprendiendo su código— distingue los actos fonéticos, fáticos y réticos. Es decir que para Austin lo relevante en el uso del lenguaje además del elemento fático que refiere a un uso con conocimientos del léxico y la gramática, al rético que remite al uso significativo y referencial, es el acto fonético, esto es la profusión de ciertos ruidos articulados que serán portadores de significado. No hay referencia alguna a la grafía, no es objeto de análisis o categorización.

En el caso de Searle, por ejemplo, esta limitación es explícita. Entiende que la escritura solo traduce la oralidad. "Los actos de habla se realizan característicamente al emitir sonidos o al hacer trazos" (Searle, 1994, p. 51).

Los análisis austinianos y searlianos de los actos de habla analizan el uso oral de la lengua. La realidad es que analizan textos escritos, pero que a su entender traducen de manera inocua y no problemática el momento idealmente oral de la profusión de los mismos.

La ausencia de una reflexión crítica sobre las diferencias y relaciones entre la oralidad y la escritura por parte de la perspectiva de los actos de habla, habilitará una herencia fonologocentrista y su persistente subordinación de la escritura al habla, rebajamiento de la escritura como suplemento mediador. La escritura queda en esta tradición, relegada a una técnica exterior e instrumental, traductora de un habla plena y plenamente presente en sus significaciones.

La incomprensión y subordinación de la escritura frente al habla ¿Qué consecuencias tiene para el análisis de los actos de habla escritos?

Todos los reaseguros presentados aquí en torno a la lectura o reconocimiento de intenciones, en discursos escritos se vuelven inestables. El querer decir y el querer hacer no tienen a disposición la presencia compartida para hacerse entender.

Los actos de habla escritos, *a priori* quedan como derivados de un acto presente en vivo inalcanzable, actos parasitarios transportadores de un sentido pasado de un evento original. Un acto de habla escrito será un relevo, una copia, un signo de un signo (*zeichen der zeichen* decía Hegel respecto de la escritura fonética) de lo que sucede en vivo oralmente, en la presencia del uno ante el otro y viceversa.

Las categorías de acto locucionario, ilocucionario y perlocucionario chirrían, ya no encajan tan bien si las aplicamos sin más, a un acto de habla escrito. ¿Dónde y cuándo se produce la corriente comunicativa que permite distinguir claramente las instancias de un acto ilocucionario y otro perlocucionario? Los momentos del esquema comunicativo quedan diferidos, postergados, congelados, hasta el momento de su decodificación, la cual nunca será co-presente al momento de habla, y por lo tanto anuncia ya estructuralmente su carácter contaminado, vulnerable al asedio. Con la escritura de por medio, las consciencias comunicantes actuantes quedan diferidas, separadas, asediadas. La escritura como suplemento técnico para la permanencia de lo dicho, patentizará la fragilidad de los reaseguros de la oralidad y la consciencia intencional contextuada.

3. ¿Qué es la archiescritura?

Derrida denominó de esta manera a la escritura entendida como inscripción e institución durable de un signo. Tomada en este sentido cubre la totalidad de los signos lingüísticos y amplía su campo. Pero si nos situamos en el campo lingüístico, en este podemos considerar los significantes instituidos de tipo gráfico, en el sentido derivado y limitado de la palabra, en relación a otros significantes instituidos (por lo tanto, también escritos o archi-escritos), pero del orden fónico. La archiescritura concerniría tanto al habla como a la escritura gráfica. No habría un habla plena y luego una escritura derivada, como suplemento técnico. Tanto el habla como la escritura gráfica son técnicas escriturales.

La deconstrucción de la escritura y el habla muestra cómo el suplemento técnico (la escritura) está ya en el corazón de la posibilidad del lenguaje. Deconstruye por lo tanto la oposición entre la exterioridad "accidental" del suplemento técnico y la escritura lingüística como innata, necesaria o destinal con respecto a la racionalidad humana.

Conclusiones programáticas

Comencemos por recordar el alcance del proyecto gramatológico derrideano:

> la destrucción de una ontología que en su desarrollo más profundo determinó el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad plena del habla. Volver enigmático lo que cree entenderse bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia (lo próximo, lo propio y el pre de la presencia) tal sería entonces la intensión última del presente ensayo. (Derrida, 2003, p. 91)

Explicitar los condicionantes estructurales de los actos de habla, evidenciar la fragilidad del pretendido control dominante de la intencionalidad o de la presencia simultánea para una "adecuada comunicación", anticipar las aporías, clausuras, frustraciones de un esquema ideal que se ve a cada paso transgredido asediado contaminado por sus usos. Conocer todo el mapa, permite calibrar los elementos estabilizadores y desestabilizadores en juego en cada acto. Se trata de entender, comprender, no tanto de exigir, se trata de lo que *es*, más de lo que *debe ser*.

Poe su parte, la explicitación epocal del predominio de la técnica del escucharse hablar y sus derivas metafísicas, permite abrir el análisis hacia modalidades advinientes de comunicación con técnicas escriturales lingüísticas, no lingüísticas o combinadas.

La crítica al fonologocentrismo pretende poner en crisis la primacía de la escritura fonética evidenciando su circunstancialidad o tecnicidad, como cualquier otra modalidad de técnica escritural, o archiescritural en términos de Derrida.

Por otra parte, en un análisis circunscripto al fenómeno de la consciencia, la pretendida presencia así de la misma, es un resultado o efecto del sistema del "oírse hablar". La unidad y fluidez o continuidad de la consciencia no es un *factum* unitario dado, un dato último no analizable. No existe una presencia consigo misma de la consciencia en la pureza de un ahora, sino más bien protenciones y retenciones de marcas que Derrrida llama huellas. Lo que hay es la *differance*. La presencia de la consciencia consigo misma es una hipóstasis idealista que borra la actividad de temporalización de las marcas significantes. A este respecto, la pregunta es ¿Cómo afecta la discontinuidad, heterogeneidad y no pureza de la consciencia consigo misma para la comunicación en el acto de habla?

Por lo pronto, asumir que la consciencia intencional no es la instancia del comienzo no mediado de la comunicación, sino más bien resultado de inscripciones técnicas suplementarias. En tanto sistema de marcas instituidas, trascienden la instancia del sujeto, del receptor y del contexto, remitiendo a un pasado y a un futuro de los actos de habla, que desarman aquella

instancia ideal de consciencias plenamente presentes consigo mismas, controlando la significación de un acto de habla de un presente vivido.

Finalmente, respecto de la perspectiva de la pragmática de los actos de habla, cabe señalar el modo en que ésta entiende la lengua hablada como un sistema de reglas de uso. Con su pretensión de sistematización y explicitación de las reglas adecuadas, lo que está en juego es una reglamentación del uso del lenguaje, una tipificación asegurada de uso y contextos legítimos e ilegítimos, en los que se establece si tiene lugar la verdad pragmática o no tiene lugar. Su sistematización puede ser más o menos feliz, en esquematizaciones de contextos y usos más o menos ideales. No interesa hacer una crítica de ello. Interesa explicitar qué está en juego: la legitimación de un canon de actos de habla. Explicitación de las reglas adecuadas del uso del lenguaje. Esto implica asumir que hay usos no adecuados. No es en vano recordar, en relación a este punto, que la teoría de los actos de habla resulta como prolongación de investigaciones de filosofía moral y de derecho por parte de Austin.

Los actos de habla implican usos del lenguaje en relación a instituciones y contextos buscando provocar ciertos efectos. Tipificarlos, implica tipificar todas estas instancias. La pregunta que los actos de habla quieren responder es ¿Cómo determinan las reglas de comunicación los comportamientos intersubjetivos y sociales? Esto puede ser muy útil y éticamente promocionable, pero también puede ser cohercitivo y avasallante. En todo caso, la tipificación de actos de habla no parece deseable que se realice desde el escritorio de un profesor, sino como resultado de luchas y negociaciones sociales culturales. No es casual que la pragmática haya derivado a partir de la escuela de Frankfurt en una pragmática socio-política como es la de Apel y Habermas. Lo que está en juego en la pragmática es la pregunta sobre si el animal no fijado del que habla Nietzsche; podría fijarse. La deconstrucción, lo que muestra es que la pretensión de reaseguro de origen, uso y efectos no es tal, sino que está abierta. Derrida dirá que esa especie de posición de guardián de la apertura o la diferencia es en nombre de la justicia entendida como la posibilidad de lo otro.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. *De la interpretación*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición electrónica de www.philosophia.cl/

Austin J., (1962). *How to do things with words*. Oxford Clarendon Press.

Butler, J., (1996). Burning Acts: Injurious Speech. *The University of Chicago Law School Roundtable*, 3: (1), p 206. http://chicagounbound.uchicago.edu/roundtable/vol3/iss1/9

Derrida, J., (1995). *La voz y el fenómeno.* Pre-textos.

Derrida, J., (1998). *La Differance*, en Márgenes de la filosofía, Cátedra.

Derrida, J., (1971). *Firma, Acontecimiento, Contexto*. Comunicación en el Congreso Internacional de Sociedades de Filosofía de lengua francesa en Montreal. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponible en www.philosophia.cl /

Derrida, J., (2003). *De la Gramatología*. Siglo XXI.

Searle, J., (1992). *Intencionalidad*. Tecnos.

Searle, J., (1994). Actos de Habla. Planeta De Agostini.

Mesa temática

Lecturas y resonancias contemporáneas de la filosofía política clásica: Aristóteles y la política

Coordinada por Milena Zanelli (UBA)

En la presente mesa nos proponemos releer algunas de las tesis filosófico-políticas claves de la obra aristotélica en conversación con perspectivas filosófico-políticas contemporáneas. La Política nos interpela en nuestra contemporaneidad por sus discusiones acerca de las cuestiones fundantes de la politicidad, de las formas de organización de las comunidades políticas y de las instituciones que éstas fundamentan. Si bien en muchos aspectos las concepciones aristotélicas de polis, politeia, ciudadanía, justicia, libertad, igualdad, pueden resultar anacrónicas, creemos que leerlas a la luz de nuestros días infunde a nuestro análisis matices y perspectivas novedosas. Asimismo, nos proponemos realizar una lectura crítica del análisis de la obra aristotélica de filósofos y filósofas como Arendt, Rancière, Foucault y Winters.

El objetivo general de la mesa es ensayar concepciones de lo político y de la política que den cuenta de sus supuestos y efectos. En particular, reflexionaremos sobre el carácter autónomo de lo político en tanto forma peculiar de formulación de discurso, de generación de planes de acción y de organización. Por otra parte, discutiremos ciertos marcos de pensamiento clásicos y actuales con los cuales polemiza la formulación aristotélica de la política para reconocer lo que se afirma, lo que se niega y lo que se escapa en la teoría política del filósofo ateniense. Asimismo, analizaremos ciertas concepciones actuales de libertad e igualdad y las contrastaremos con las nociones aristotélicas que las han inspirado. Por último, polemizaremos alrededor del conflicto entre democracia y oligarquía confrontando marcos de pensamiento actuales con la propuesta aristotélica.

Creemos que la diversidad de estrategias presentadas para abordar el problema político enriquece nuestra propuesta y permite un diálogo interdisciplinario. Estás diferencias responden a los trayectos de los y las integrantes de las mesas, versados en las áreas del derecho, la administración, la comunicación social, y la filosofía. Todos y todas coincidimos el presente año en la Maestría de Filosofía Política de la UBA y escribimos nuestros trabajos en el marco del Seminario de Filosofía Política Clásica. Por lo tanto, nuestras ponencias son el resultado de la discusión y el intercambio compartido durante este año de estudio y producción académica.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Milena Zanelli (UBA), Susana Valussi (UBA), Esteban Gutiérrez (UBA) y Rafael Bustamante (UBA).

¿Podemos vivir la libertad aristotélica en el siglo XX? Nociones de libertad en Aristóteles[1]

Susana Valussi (UBA)

Resumen: Las nociones de libertad en Aristóteles son aún potentes por su contenido y su forma. Aquí intentamos traerlas al presente con el fin de que desafíen nuestras concepciones de politicidad con el objeto de hacer nuestra sociedad más libre. Proponemos una lectura de la virtud moral aristotélica que informe también la acción política como proyecto democratizador de nuestras sociedades. Entendemos que la concepción de humanidad se juega en esos límites y por eso la pregunta aparece pertinente. Además, observamos que la democratización de nuestra sociedad y de nuestros modos de vida es la forma de combatir los regímenes despóticos o tiránicos que nos acechan.

La libertad es una noción omnipresente en nuestro sistema político. Comúnmente estimamos que las sociedades contemporáneas son las que mayor libertad permiten a sus miembros. Asociamos la libertad a las diferentes clases de libertades de las que gozamos: de expresión, de tránsito, de asociación, de trabajo, entre otras. Pero, ¿podemos afirmar que la forma y el contenido del ejercicio de nuestra libertad se corresponde con la noción que tenían de ella los clásicos? Pero, un paso atrás, ¿por qué es importante hacernos esa pregunta?

El presente trabajo indaga sobre las concepciones de libertad en Aristóteles con el interés puesto en la vida política contemporánea. Nos preguntamos respecto de la libertad en tanto elemento fundante de la acción política. Desde la mirada aristotélica, el mundo griego nos presenta una forma peculiar de habitar la comunidad que nos inspira a analizar críticamente nuestras formas de vivir en sociedad.

En la doctrina aristotélica el fin del hombre es la consecución de la felicidad y el escenario propicio al efecto es la *polis.* Ésta se presenta como el espacio orientado a lograr lo conveniente y lo sublime en la experiencia humana. Ella demanda de los individuos el cultivo de las virtudes del entendimiento, y posibilita la acción política. Esta acción está libre de los constreñimientos de la necesidad, por ello puede alcanzar un nivel de perfección y sabiduría inusitados en otro ámbito. Entendemos este tipo de acción como la acción política.

[1] Trabajo elaborado en el seminario de Filosofía Política Clásica (2019) de la Maestría en Filosofía Política de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Así, la acción política persigue un fin en sí misma; no se orienta a la adquisición de una ventaja o beneficio inmediatos. Sabemos que, en términos aristotélicos, virtud y necesidad aparecen como mutuamente excluyentes: resulta imposible que la primera se siga de la segunda.

La acción política es, además, la expresión de la libertad humana. Quien actúa en la *polis* está realizando el fin humano mediante esa acción. Por otro lado, a través de la acción es como se entablan lazos comunitarios de amistad y de solidaridad. Los hombres se conocen a sí mismos, y pueden acercarse a la virtud cuando cultivan lazos de amistad con otros hombres.

En contraste, observamos que la actividad utilitaria carece de libertad en tanto está condicionada a la obtención de un fin distinto que la acción por la que se lleva a cabo. En consecuencia, nos preguntamos si el hombre que permanece en este ámbito no puede realizar su humanidad y queda reducido, al mundo del *oikos*, al del trabajo, o incluso al de la animalidad, en fin, al ámbito prepolítico de las necesidades materiales. Además, el hombre que renuncia a la acción política renuncia con ello a participar en la vida comunitaria en tanto hombre libre. Así, el hombre renuncia a su libertad. Tampoco puede, por ende, entablar lazos de amistad con otros hombres. Renuncia también a la comunidad.

En virtud de ello, proponemos que es urgente retomar las nociones de libertad humana aristotélica que propicien la acción incondicionada. Observamos que la renuncia del hombre a su libertad es problemática ya que convierte su existencia en mecanicidad manipulable. Encontramos en la acción política el antídoto contra regímenes despóticos o tiránicos. Proponemos que allí reside la importancia de preguntarnos por el contenido de nuestras libertades.

A continuación, haremos un breve recorrido por parte de la obra de Aristóteles para dilucidar las nociones de libertad que nos interesan. Nos centraremos en *Política*, *Ética a Nicómaco*, *Gran Moral* y *Moral a Eudemo*.[2]

A los fines metodológicos, destacamos que a lo largo del trabajo utilizamos el término "hombre" para referirnos a la humanidad. Asimismo, a los fines de este análisis, hacemos abstracción del hecho que la libertad era una condición de ciertos hombres ciudadanos en las *poleis* griegas.

[2] Se usarán las versiones de la editorial Espasa-Calpe para la Gran Moral y la Moral a Eudemo. Se aclara que las mismas serán referenciadas usando los números de páginas, puesto que éstas no contienen la referencia de parágrafos y líneas del original en griego.

1. La acción política como acción libre

En esta sección abordaremos los elementos necesarios para que exista la acción libre; asimismo, diferenciaremos este obrar libre de otros tipos de actividades. En segundo lugar, introduciremos a la amistad como forma de obrar libre e incondicionada, inspirada en el amor, o sea la virtud. Luego, estableceremos la relación entre la acción libre con la que llamamos acción política.

Observamos que la libertad es una noción que recorre la obra de Aristóteles de una forma un tanto elusiva, ya que no la define unívocamente (Flórez Restrepo). No obstante, podemos encontrar ciertos elementos que la constituyen. Sobre todo, en cuanto se refiere a la acción, la libertad parece ser un elemento constitutivo de ella. Entendemos que el obrar o el actuar aristotélico tiene tres elementos esenciales: la voluntariedad, la finalidad, y la incondicionalidad. Así, Aristóteles define al obrar virtuoso como aquel que es producto del entendimiento y de la voluntad de quien obra, y como aquel obrar que es fin en sí mismo y que no reconoce otra causa (Aristóteles, 1984, 1105a 33-38).

En cuanto al primero, la voluntad en Aristóteles tiene múltiples sentidos. Los actos voluntarios pueden proceden del apetito (Aristóteles, 1948, p. 145). Asimismo, el deseo puede ser la causa de actos voluntarios. Pero éste se contrapone a la coacción. En ese sentido, una voluntad coaccionada no es una voluntad libre, sino una que actúa por necesidad (Aristóteles, 1948, p. 145). Luego, la relación que se sigue es que el obrar libre es obrar queriéndolo (*ídem*). Otro tipo de actos voluntarios son aquellos en los que interviene la razón. Allí, quien obra lo hace a veces en contra de su propio deseo (Aristóteles, 1948, p. 146). También resultan voluntarios los actos que se hacen por impulso del corazón (*ídem*).

Por otro lado, la voluntariedad del acto se vincula con la intención, es decir el entendimiento y el conocimiento de la causa por la que se actúa (Aristóteles, 1948, p. 151). Este conocimiento es el que está dirigido a las personas, las cosas y los medios que se emplean para obrar.

Según el juicio de Aristóteles, lo que conforma con la voluntad es indistinguible de la libertad. Porque un acto voluntario es más libre que otro hecho por razón del deseo o del corazón (*ídem*). Por otro lado, hay un uso de la reflexión que involucra el acto libre, ya que la libertad no se sigue simplemente de actuar conforme al deseo o al corazón (Aristóteles, 1948, p. 147). Es más, el objeto de la voluntad es el fin que se desea con la acción. La voluntad y la reflexión se aplican a este fin (Aristóteles, 1948, p. 154).

Relativo a la finalidad, podemos decir, en primer lugar, que el fin es el principio y el origen de la acción (Aristóteles, 1948, p. 159). El fin es la causa por la que se obra; aquello hacia lo cual se dirigen la preferencia y la reflexión (*ídem*). También nos señala Aristóteles que el fin consiste en la voluntad que tiene en miras la finalidad de la acción que se emprende (Aristóteles, 1984, 1113b3). Encontramos aquí una relación con la intención. Aunque la intención no mira los fines sino los medios de la acción (Aristóteles, 1948, p. 153), Aristóteles encuentra que lo intencional resulta ser siempre voluntario (Aristóteles, 1948, p. 156). Sin embargo, la relación inversa no acontece necesariamente, es decir que un acto voluntario no necesariamente es intencional (*ídem*). Así, se observa la diferencia entre el fin y el medio de la acción y la preeminencia del primero sobre el segundo. El conocimiento de la causa fin de la acción es clave para distinguir si se está obrando voluntariamente o no.

Luego, Aristóteles dirá que la virtud es voluntaria, en tanto que es uno mismo la causa de sus propios hábitos (Aristóteles, 1984, 1114b26). Si bien Aristóteles afirma esto en ocasión de establecer su teoría de la responsabilidad, tomaremos este punto en la medida del interés del presente análisis, sin excedernos.

Por otro lado, al hablar del fin, Aristóteles se refiere al bien. Distingue a la idea de bien, la cual afirma ser inútil para la felicidad y para las acciones virtuosas por ser puramente lógica y vacía, por carecer de posibilidad de materialización (Aristóteles, 1948, p. 127-128). Añade luego que el bien común no es el bien en sí, sino que se vincula con el bien práctico. Aristóteles identifica este último como la causa final por la que se actúa (Aristóteles, 1948, p. 129). Este fin, que constituye la causa de la acción, es el bien supremo, es la causa de todos los bienes y es, por ello, anterior a todos (*ídem*).

Respecto de la incondicionalidad como requisito de la acción libre aristotélica, observamos, en primer lugar, que requiere ausencia de necesidad. Encontramos que la necesidad impone determinados condicionamientos al obrar humano, los cuales imprimen su cariz sobre quien obra. Por ello, Aristóteles define a la necesidad como un "principio exterior" que va contra la naturaleza de un cuerpo impulsando o deteniéndolo (Aristóteles, 1948, p. 149). Asimismo, la necesidad puede ser provocada por el peligro o la violencia (Aristóteles, 1948, p. 150). Entonces obrará condicionado por la necesidad quien actúe movido por una causa externa a su voluntad.

De lo descripto resulta que la necesidad es contraria a la libertad, ya que ésta última requiere ser ejercida en un ámbito libre de constreñimientos. Asimismo, la necesidad se opone a la voluntad, puesto que voluntario es lo que se hace sin estar precisado por una causa exterior (Aristóteles, 1948, p. 42).

Decimos que la necesidad aparece como contraria a la libertad en tanto las circunstancias que se tienen a la vista para la acción no dependen de quién actúa. Así, quien obra movido por una necesidad sólo puede escoger como fin de su acción aquel que se le presenta ante sí (Aristóteles, 1948, p. 150). De hecho, nos dice Aristóteles (1997) que

> los ciudadanos no deben llevar una forma de vida propia de obreros ni de comerciantes (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud); ni tampoco ser campesinos los que vayan a habitarla (pues se necesita tiempo libre para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas). (1328b102-105, 1329a1-2)

Observamos que este pasaje sustenta la afirmación que adelantamos respecto de la contradicción entre virtud y necesidad. El cultivo de la virtud es posible en el ámbito de acción libre y fuera de los límites impuestos por la necesidad. Así, sólo puede predicarse virtud respecto de actos libres. Asimismo, entendemos que las condiciones materiales no están ausentes de la consideración aristotélica. En ese sentido, destacamos que la mejor forma de vida tanto individual, cuanto comunitaria, es la que permite a cada hombre "una virtud dotada de recursos suficientes como para intervenir en las acciones virtuosas" (Aristóteles, 1997, 1324a1-3).

Por otro lado, Aristóteles entiende que de la fortuna no se sigue el bien o el mal, puesto que tiene de ella necesidad la vida humana (Aristóteles, 1997, 1100b9-10; 1323b35-36). En definitiva, la necesidad impide considerar libremente los elementos de la acción antes enunciados, es decir la voluntariedad, la incondicionalidad y la finalidad.

De la necesidad, entonces, no puede seguirse la felicidad (Aristóteles, 1997, VII, 13). Vimos que quienes trabajan en las artes o industrias no obran libremente en el sentido aristotélico, ya que practican su actividad atendiendo a necesidades absolutamente precisas que son las que resultan de sus oficios (Aristóteles, 1948, p. 120-121). En la producción de cosas hay siempre un resultado final que es distinto a la acción que lo produjo, mientras que las cosas puramente prácticas tienen por fin el hecho mismo de su producción (Aristóteles, 1948, p. 69). En este aspecto Aristóteles diferencia el arte de la prudencia, y estima que el primero involucra la producción de cosas, en tanto que la segunda tiene que ver con las cosas sobre las que simplemente se obra (*ídem*).

Aristóteles discurre acerca de lo que constituye la acción humana en vistas a dilucidar cómo alcanzan los hombres su fin último, es decir la felicidad. Para Aristóteles, la felicidad atañe directamente a la política como ciencia práctica (Suñol, 2013; Aristóteles, 1984, 1094a26-b10). Entonces, nos dirá que la felicidad es "un ejercicio del alma conforme a perfecta virtud" (Aristóteles, 1984, 1102a6-7), que es el "acto de una vida virtuosa" (Aristóteles, 1948, p. 132), que

es "una energía y uso perfecto de la virtud … en sentido absoluto" (Aristóteles, 1997, 1332a10-11).[3] La virtud aristotélica consiste en obrar observando la mejor disposición, facultad o poder de las cosas en las ocasiones en que hay que hacer uso de ellas (Aristóteles, 1948, p. 131). La virtud es una cualidad del alma. En la Gran Moral, Aristóteles nos dice que el alma es tripartita; se divide en nutritiva, concupiscible y racional[4]. La virtud es el ejercicio de ésta última parte del alma, que manda sobre el apetito y las pasiones. Es el instinto natural guiado por la razón hacia el bien (Aristóteles, 1948, p. 72).

Vimos cómo la felicidad aristotélica involucra el actuar virtuoso. Y esa acción es una que busca el fin en sí misma, o sea en ninguna otra cosa diferente a ella misma. Así, la acción se hace en relación a otras personas o a otras cosas. Respecto de las personas, Aristóteles nos demuestra que la amistad es la más sublime y virtuosa de las acciones porque nos permite alcanzar la virtud. La amistad posibilita, por un lado, conocernos a nosotros mismos a través de quien es objeto de nuestra amistad y, por el otro, nos brinda el terreno para la acción libre como la describimos en los párrafos antecedentes. La amistad viabiliza la oportunidad de cultivar el hábito de la virtud, a través de moldear las pasiones del alma, puesto que el conocimiento de sí mismo no se alcanza sino partiendo del otro, en tanto nadie puede verse a sí mismo.

Luego de lo expuesto, creemos que la acción política es equivalente a la acción libre en tanto se desarrolla en el ámbito de la *polis*, es decir en la esfera de vida de los hombres donde las necesidades de la producción o del trabajo no coartan las facultades de decisión y de reflexión de ellos. Si bien Aristóteles caracteriza a la política como *tecné*, también argumenta que los "verdaderos políticos" están versados en las virtudes del alma, y son virtuosos en tanto buscan realizar acciones bellas por sí mismas y no por codicia o ambición (Aristóteles, 1948, p. 123).[5] Así, a la acción política en tanto acción tendiente a la virtud, a entablar lazos de amistad y solidaridad entre los hombres, la entendemos como la acción libre. La *polis* nos parece el espacio propicio para llevar a cabo esa acción; el lugar donde la amistad entre los hombres puede existir sin que medien otros constreñimientos que sí están presentes en los ámbitos del trabajo o de la producción. Además, es en la *polis* donde los hombres alcanzan la felicidad y la vida virtuosa (Aristóteles, 1997, VII, 2). Entonces la acción política se nos aparece como la acción virtuosa.

---

[3] Se refiere al sentido absoluto en tanto se trata de la virtud humana, y no a la necesidad de las cosas relativas.

[4] En Política dirá que el alma está dividida en dos partes; "y de ellas una está dotada de razón intrínsecamente, pero la otra no lo está intrínsecamente, pero puede obedecer los dictámenes de la razón." (1333a20-23)

[5] Y dirá luego en *Política* que "Entonces el político habrá de legislar fijándose en todo, teniendo en cuenta las partes del alma y sus acciones, pero sobre todo fijándose en lo mejor y en los fines." (1333a44-47)

2. La amistad como cultivo de la humandiad

En esta sección analizaremos las nociones de amistad aristotélicas y dilucidaremos porqué son relevantes para la vida en la *polis*. Luego, encontraremos que la amistad permite a los hombres el acceso a la felicidad como "acto de una vida virtuosa". Finalmente, caracterizaremos la noción de humanidad que nos interesa proponer.

En términos generales, la "verdadera y perfecta amistad" para Aristóteles existe cuando hay reciprocidad de afectos y cuando el objeto de esa amistad es el amor, es decir el bien, la virtud (Aristóteles, 1948, p. 102). Aristóteles encuentra otras dos formas de amistad que descansan en lo que es agradable, la una, y en lo que es útil, la otra (*ídem*). Mientras que diferentes, estas clases de amistad no distan mucho entre sí. De hecho, las dos segundas quedan subsumidas en la primera (la amistad virtuosa), puesto que el bien es, a la vez, lo que se ama y lo que es agradable y útil; y en este sentido la amistad por amor o virtuosa es más perfecta que las otras dos (Aristóteles, 1948, p. 103). La amistad que se funda en lo útil es una amistad por interés; es una amistad que se entabla con vistas a satisfacer ciertas necesidades que un hombre tiene (*ídem*). Esta, además, se funda en la desemejanza, puesto que las partes tienen intereses en relación a sus carencias, a las desigualdades que buscan satisfacer mediante ese vínculo (Aristóteles, 1948, p. 105). En este tipo de amistad interviene el cálculo por la ganancia o ventaja a obtener. Eso la hace más volátil o permeable a las vicisitudes de vida de los hombres.

Observamos, por otro lado, que en la amistad virtuosa el amor juega un rol preponderante, puesto que su presencia determina la virtud del vínculo. Aquí nos interesa, ya que la acción de amar es una acción libre, como la definimos en la sección anterior: resulta de la elección libre que hace un hombre respecto de otro (Aristóteles, 1948, p. 189). Nos dirá luego Aristóteles que esta amistad virtuosa es la que proviene "de una elección recíproca de cosas absolutamente bellas y agradables, que se buscan únicamente porque son bellas y agradables en sí." (Aristóteles, 1948, p. 192) Así, la virtud reside en amar, y no en ser amado (Aristóteles, 1948, p. 106). Es ese el acto propio de la amistad (Aristóteles, 1948, p. 192). Quien ama a su amigo lo ama por quién es y no por otra causa (*ídem*). Quien ama en este sentido necesariamente obra (Aristóteles, 1948, p. 198).

Por otro lado, quien ama en la amistad virtuosa puede, gracias a esa acción, conocerse a sí mismo a través del amor que proyecta en su amigo. "Mi amigo es mi otro yo" (Aristóteles, 1948, p. 113). Así, la acción de amar aparece en el mismo plano que la de conocer (Aristóteles, 1948, p. 106). Dijimos antes que la acción libre se nutre del conocimiento de su causa eficiente y supone el conocimiento de su fin. Entendemos que así cobra potencia la amistad en tanto vínculo que propicia esta disposición de conocimiento y reflexión virtuosos.

Dicho esto, Aristóteles afirma que el objeto de la política es la amistad; a la política le interesa propiciar el afecto y la amistad entre los hombres miembros de una sociedad (Aristóteles, 1948, p. 183). Es en este respecto que él identifica la utilidad de la virtud en la política (*ídem*). Al caracterizar a la amistad como una "disposición moral" (*ídem*), la misma resulta de un hábito de los hombres que los predispone a amar virtuosamente a sus amigos. Vimos ya que tales hombres que aman hacen el bien. Además, los lazos que une la amistad virtuosa son fuertes y perduran en el tiempo (Aristóteles, 1948, p. 104). Parece lógico pensar que la *polis* que se componga de tales lazos se verá beneficiada por ellos también.

La amistad acerca a los hombres en sus semejanzas y los hace tolerantes de los defectos que ven en los otros. El vínculo amistoso propicia el cultivo y el hábito de la predisposición moral que acerca a los hombres a la virtud. Mientras que las amistades por la utilidad o el placer se basan en la desigualdad, la amistad virtuosa supone la igualdad de las partes. En tal sentido, parte de un reconocimiento mutuo entre los amigos que se profesan su amor entre sí.

Estimamos que la relevancia de la amistad en los textos aristotélicos reside en su potencial emancipador de las relaciones en la *polis*. Como analizamos antes, mediante la amistad más perfecta los hombres recorren el camino de la virtud y pueden alcanzar una vida plena, feliz. Esto es así puesto que los lazos que propicia la amistad aristotélica están basados en el amor mutuo (en el amor de sí y en el amor al otro); por ese motivo están dirigidos hacia la virtud. Es decir que los hombres no buscan en esa amistad la satisfacción de fin ulterior, sino que ven en ella un fin en sí misma. Así, se propician vínculos donde la acción libre sea el fin que persigue la voluntad.

Entonces, la humanidad que propone este tipo de relación parte del supuesto de igualdad entre los hombres. Sobre todo, parte del supuesto de considerar a los hombres como fines en sí mismos. Como dijimos antes, la necesidad impone a los hombres restricciones sobre su acción y mediatiza las relaciones, puesto que ellas se dan en virtud de la consecución de un fin ulterior diferente. Los hombres que actúan urgidos por la necesidad y que mantienen relaciones utilitarias permanecen en esa esfera de la necesidad y del cálculo.

Al contrario, entendemos, siguiendo a Suñol (2013), que el *bíos* aristotélico se define por

> su naturaleza intrínsecamente política (…) [que] pone de manifiesto que la vida más elegible necesariamente supone —a nivel comunitario— un dominio de carácter político, pues se ejerce entre hombres libres, que en su condición de ciudadanos conforman una comunidad de iguales *(koinonía politiké).* (p. 34-35)

Creemos que la acción política entendida en estos términos permite a los hombres involucrarse en las cuestiones que atañen a la vida en comunidad desde la igualdad.[6] Creemos que allí reside la virtud de estas relaciones.

3. La polis como espacio para la amistad

En esta sección destacaremos brevemente la diferencia propuesta por Aristóteles entre virtud del hombre y virtud del ciudadano y la refutaremos brevemente. Luego, propondremos a la amistad virtuosa como forma de acción política en la *polis*. En contraste, nos referiremos a los peligros que resultan de la renuncia a la politicidad. Finalmente, mencionaremos movimientos actuales que retoman algunas de las ideas de politicidad propuestas en el presente.

Lo dicho respecto del cultivo de la virtud moral y de las relaciones virtuosas entre los hombres no se aplica para las cuestiones que atañen a la ciudad en la doctrina aristotélica (Aristóteles, 1997, IV, 3). Sabemos que Aristóteles entiende que la virtud del hombre es diferente de la virtud del ciudadano (Aristóteles, 1997, 1276b34-50, 1277a1-4). Si bien esta distinción escapa a la consideración objeto del presente trabajo, creemos que tal distinción justifica la escisión entre la vida política y la vida comunitaria, y que determina el ulterior alejamiento de los hombres de las cuestiones políticas. Es precisamente esa escisión la que intentamos superar proponiendo a la amistad virtuosa como forma de acción política en la *polis*. En este sentido, nos interesa retomar la propuesta aristotélica de las virtudes morales para aplicarlas a las relaciones políticas de los hombres en tanto miembros integrantes de sus comunidades. Creemos que tal entendimiento acercaría a los hombres a la *polis* y a sus asuntos.[7]

Así, lo expuesto en las secciones precedentes nos conduce a pensar que la *polis* debe ser reivindicada como el espacio de la libertad humana para la consecución del fin del hombre, es decir la felicidad. En ese sentido, aparece como pertinente la noción aristotélica de la "ciudad [como] comunidad de seres semejantes, en orden a la mejor vida posible." (Aristóteles, 1997, 1328a45-46.) Asimismo, el cultivo de las virtudes en tanto fuera descripto en las secciones precedentes resulta relevante a esos fines. Además, Aristóteles nos recuerda que "el mismo fin tienen los hombres, tanto en comunidad como individualmente, y por fuerza el mismo objetivo

---

[6] Entendemos que los modos de vida de una ciudad deben ser decididos por sus miembros, en tanto "los diferentes pueblos, tratando de conseguirlo [la virtud y la felicidad] de forma distinta y por distintos medios, se hacen diferentes sus formas de vida y sus sistemas de gobierno." (Pol., 1328a51-52, 1328b1-2).

[7] Aristóteles mismo nos dirá que "las mismas cosas son las mejores, tanto privada como públicamente, y el legislador debe imbuirlas en el alma de los ciudadanos." (Aristóteles, 1997, 1333b40-42)

ha de tener el mejor hombre y el mejor sistema político…" (Aristóteles, 1997, 1334a10-13).[8] Estimamos así que la amistad virtuosa puede ser la forma de participación de los hombres en la *polis*, el modo de hacer propias las cuestiones comunitarias relativas a los modos de vida y de asociación. Observamos que los lazos de amistad propician la asociación entre los hombres de formas amorosas y no utilitarias. Adicionalmente, tales lazos brindan una unión potencialmente más estable y perdurable que los de la asociación utilitaria.

Entendemos que encontrar las formas virtuosas para que los hombres se involucren en la acción política es crucial para la democratización de nuestra sociedad. La pregunta por el contenido y la forma de la libertad en nuestra sociedad es relevante en vistas a ese fin. Asimismo, estimamos que la apatía que observamos en ciertos sectores sociales, por un lado, y la pauperización y consiguiente demonización de la acción política, por el otro, son efectos del alejamiento de los hombres de las cuestiones de la *polis*. Asociar la acción política con un conocimiento especializado asequible sólo para pocos surge como la contrapartida de este alejamiento de la *polis*.

Observamos que renunciar a la politicidad significa para el hombre renunciar al espacio donde puede actuar con libertad, con ejercicio de su voluntad y de su razón. Estimamos, siguiendo la doctrina aristotélica, que la humanidad del hombre surge de su capacidad de actuar virtuosamente movido por los fines de su razón y de su entendimiento.[9] Cuando el hombre actúa meramente por necesidad o por placer renuncia a su espacio de libertad y se esclaviza.[10] Nos inclinamos a entender que esa renuncia a ejercer la libertad relega al hombre a un estado de animalidad (Arendt, 1998), puesto que desarrolla su vida en los ámbitos de la necesidad y no puede, por ende, ejercer su libertad.

---

[8] En la misma línea establece que "el mismo tipo de vida tiene que ser el mejor para cada persona en particular y en general para las ciudades y los hombres, es evidente." (Aristóteles, 1997, 1325b39-41). Suñol señala que "hemos visto que —aunque diferencia sus ámbitos— ética y política conforman para el estagirita un único cuerpo de conocimiento." (p. 26)

[9] Entendemos que la *polis* es el lugar donde los hombres adquieren el hábito de la virtud. "[H]onrados y buenos se hacen los hombres gracias a tres factores. Esos tres factores son la naturaleza, hábitos y razón." (Aristóteles, 1997, 1332a48-50) "[Q]ueda por considerar si acaso tienen que ser educados antes con la razón o con los hábitos. Pues bien, estos factores deben guardar entre ellos la más perfecta armonía; pues puede ocurrir que la razón esté apartada del mejor objeto y que por los hábitos sea dirigida en igual sentido. … [L]a razón y la inteligencia son el fin de la naturaleza, de tal forma que en orden a ellas deben organizarse la generación y el cuidado de los hábitos." (Aristóteles, 1997, 1334b10-20)

[10] "El resultado es entonces una ciudad de esclavos y señores —pero no de hombres libres—, llenos de envida aquéllos y de desprecio éstos, lo cual es lo más distante de la amistad y la convivencia política; ya que la convivencia política requiere afecto, y ni siguiera el camino se quiere compartir con los enemigos." (Aristóteles, 1997, 1295b26-32). En contraste, dirá que "El valor de una ciudad, su justicia y su temple equivalen y son semejantes a las virtudes por cuya posesión se llama a los individuos valientes, justos, sabios y prudentes" (Aristóteles, 1997, 1323b44-47).

Por otro lado, observamos el peligro que encierra la falta de participación de los hombres en la *polis*. Cuando el hombre renuncia a obrar en la *polis* y a ser parte de las relaciones que en ella tienen lugar, las cuestiones atinentes a la vida comunitaria serán decididas por otros quienes detenten el poder. Si bien no tenemos en mente un modelo de democracia participativa, creemos que la democracia representativa se beneficia de la participación de los miembros de la comunidad a través de instituciones intermedias o de grupos de influencia. Entendemos que tales grupos tienen la potencia de propiciar el tipo de acción libre que describimos en el presente. Asimismo, otorgan un sustrato de contención frente a posibles formas antidemocráticas, despóticas o tiránicas de los gobernantes.[11] Recordamos que, para Aristóteles, la tiranía "es contraria a la voluntad de [los súbditos], ya que ninguna persona libre soporta voluntariamente ese tipo de gobierno." (Aristóteles, 1997, 1295a22-27)

Entendemos que la acción política propicia la discusión colectiva de las nociones de bien y de bien común al interior de una comunidad. Definir a la acción política, a la acción en la *polis*, como la realización de la humanidad tiene aquí ese sentido. Y en ese sentido, entendemos la afirmación aristotélica acerca de que "buena es una ciudad en cuanto que los ciudadanos que intervienen en su gobierno son buenos, y para nosotros todos los ciudadanos intervienen en el gobierno." (Aristóteles, 1997, 1332a37-42) Interpretamos que intervenir en el gobierno de una ciudad se refiere a la posibilidad de debatir y discurrir sobre los modos de vida en ella en espacios comunitarios, aunque ello no signifique injerir directamente en las decisiones de gobierno.

Consideramos que la amistad virtuosa puede propiciar vínculos virtuosos de politicidad entre los hombres de una comunidad. Como la definimos en las secciones precedentes, la amistad virtuosa tiene la potencialidad de acercar a los hombres mediante lazos de amor. Ella es capaz de unir a los hombres en relaciones virtuosas que tengan un fin en sí mismas, es decir que se entablen para procurarse contención y afecto.

En la actualidad, observamos que los movimientos feministas proponen relaciones similares a la amistad virtuosa aristotélica, basadas en la solidaridad, el afecto y el respeto mutuo. La politicidad construida mediante tales elementos es potencialmente liberadora de los hombres en tanto busca la realización de su humanidad como la definimos en las secciones precedentes. Ello así porque los vínculos se construyen desde la igualdad de los miembros de una comunidad

[11] Suñol observa que "La hipótesis de la existencia de una única ciudad feliz, organizada conforme a sí misma y no con vistas a la guerra, ya que carece de enemigos (*Pol.* 1324a1-5) es la contrapartida del ideal tiránico y tiene como propósito justificar el carácter instrumental de la guerra (*Pol.* 1324a5-7)." (p. 31-32). Sobre todo, nos interesa lo que señala luego: "su importancia [, de la crítica respecto del dominio despótico,] reside en que pone de manifiesto que *la elección individual de vida está estrechamente ligada a la forma comunitaria de dominación.*" (p. 32, resaltado original).

y en vistas a posibilitar su felicidad dentro de la misma. Entonces las acciones tienen un fin virtuoso y no uno utilitario.

Conclusión

Reflexionar acerca de la libertad en Aristóteles significa advertir los límites de la libertad en nuestros tiempos. Haciendo abstracción de las restricciones propias de su contexto histórico, creemos que las ciudades de los antiguos ofrecen elementos democratizantes para analizar en el marco de nuestras sociedades contemporáneas. Vivir la libertad aristotélica en nuestra época nos invita a repensar y redefinir nuestras comunidades y nuestras formas relacionales. Encontrar formas de politicidad que propicien las relaciones de amistad virtuosa entre los miembros de una comunidad puede contribuir a reivindicar la politicidad en nuestras vidas y a servirnos de ella para trazar sociedades más libres e igualitarias.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1997). *Política*. Altaya.

Aristóteles (1984). *Ética a Nicómaco*. Volumen I y II. Orbis.

Aristóteles (1948). *La Gran Moral y Moral a Eudemo*. Espasa-Calpe.

Arendt, H. (1998). *The human condition*. The University of Chicago.

Flórez Restrepo, J. A. (2007). Los conceptos de libertad en Aristóteles. *Escritos*, 15 (35), 429-445. https://www.academia.edu/33412374/Los_Conceptos_de_Libertad_en_Arist%C3%B3teles

Morales, F. (2003). Libertad y deliberación en Aristóteles. *Ideas y Valores*, 121, 81-93. https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/14517/15349

Suñol, V. (2013). La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en Ética a Nicómaco X 7-8 y el *bíos praktikós* en Política VII. *Tópicos*, 45, 9-47. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11126/pr.11126.pdf

Libertad o litigio: una discusión sobre el carácter autónomo de la política

Milena Zanelli (UBA)

Resumen: El tema que se aborda en esta monografía es el análisis del concepto de la política. Específicamente interesa la problematización del concepto en el siglo XX durante la crisis de los paradigas fundacionales modernos y la recuperación de ciertas ideas del pensamiento antiguo aristotélico. En este momento el concepto de la política deviene insuficiente y comienza la diferenciación entre la política y lo político. Frente a esta distinción es posible identificar dos grandes posicionamientos en la filosofía política: el de los/las arendtianos/as y los/las schmittianos/as. La primera escuela de pensamiento privilegia el momento asociativo de la política. En cambio, los y las schmittianos/as enfatizan el momento disociativo, comprendiendo a lo político como conflicto y antagonismo. Ambas escuelas coinciden en pensar el status autónomo de lo político (o un concepto puro de la política en el caso de Arendt), diferenciándola de la economía y del ordenamiento institucional.

El marco teórico que se utilizará para indagar en la problemática de lo político en el siglo XX es la lectura de dos textos considerados fundamentales: La condición humana (1958) de Hannah Arendt y El desacuerdo (1999) de Jacques Rancière. Ambos serán abordados como exponentes de las anteriores escuelas de pensamiento mencionadas. La problemática a investigarse es la concepción de la política desarrollada en sus obras a partir de las lecturas que ambos realizan de la Política de Aristóteles. De modo más específico, interesa pensar cómo son utilizados los conceptos de libertad y litigio en sus respectivas teorías políticas ¿Por qué si coinciden dentro del paradigma posfundacional y si utilizan la misma fuente para pensar el fenómeno político llegan, no obstante, a posiciones tan disímiles?

La hipótesis que se intentará sostener consiste en que ambos enfatizan distintos aspectos de la teoría aristotélica y dejan ver la ambigüedad propia de la política. Creo que esta ambigüedad dificulta la distinción entre la política y lo político defendida por los anteriores filósofos.

El objetivo principal es analizar la concepción de la política y lo político defendida por Arendt y Rancière rastreando la influencia aristotélica. Los objetivos secundarios son examinar los límites de ambas concepciones. Se tendrá en cuenta tanto las críticas de Rancière a Arendt, como la vigencia del pensamiento arendtiano en la teoría política contemporánea. Luego, se intentará reflexionar sobre el carácter aporético del acontecimiento político, el cual no se deja reducir a alguno de las partes del binomio asociación y disociación.

El tema que se aborda en esta ponencia es el análisis del concepto de la política. Nos enfocaremos en la irrupción del concepto en el siglo XX, durante la crisis de los paradigmas fundacionales totalizantes. Oliver Marchart explica que las figuras metafísicas de fundación, totalidad, universalidad y esencia son sometidas a una constante interrogación por parte de una constelación de autores/as posheideggerianos/as (2007: 2). El concepto de la política deviene insuficiente y comienza la diferenciación entre la política y lo político. Para Marchart esta diferenciación permite distinguir dos grandes posicionamientos: el de los/las arendtianos/as y los/las schmittianos/as (2007: 38). La primera escuela de pensamiento privilegia el momento asociativo de la política. Según esta teoría, la política es el espacio de la acción y deliberación pública. En cambio, los y las schmittianos/as enfatizan el momento disociativo, comprendiendo a

la política como conflicto y antagonismo. Ambas escuelas coinciden entonces, en pensar el status autónomo de la política, diferenciándola de la economía y del ordenamiento institucional.

La hipótesis que se intentará sostener consiste es que ambas escuelas al enfatizar elementos distintos de la teoría aristotélica dejan ver la ambigüedad propia de la política. El objetivo principal es analizar la concepción de la política defendida por Arendt y Rancière rastreando la influencia aristotélica. Los objetivos secundarios son examinar los límites, supuestos y efectos de ambas concepciones.

1. *Praxis* y *logos*

Hannah Arendt fue discípula de Heidegger en 1924 en la Universidad de Marburgo. Con la llegada del nazismo al poder la autora emigra a Francia y más tarde a Estados Unidos. En 1958 publica *La condición humana*, libro reconocido como su principal obra y una de las interpretaciones canónicas de la filosofía política contemporánea.

Arendt no distingue explícitamente entre lo político y la política, no obstante, es posible interpretar en esta dirección su esfuerzo por buscar un concepto puro de la política (*einen reinen Begriff des Politischen*).[1] La política debe ser separada de la esfera privada, esfera correspondiente al ámbito de la familia. Esta distinción tajante la autora la encuentra presente en la Antigüedad y, específicamente, en la *polis* griega.

Con el fin de desarrollar esta distinción retoma la lectura de Aristóteles, y se focaliza en el capítulo 1 y 2 del Libro I de la *Política* para pensar su propia filosofía. El estagarita en dichos capítulos afirma que el *oikos* es el ámbito de las necesidades cotidianas. La casa no solo está formada por una construcción material, sino también por las personas que la habitan y las herramientas necesarias para la subsistencia. Se constituye fundamentalmente a partir de dos tipos de uniones: la de la mujer y el hombre con fines reproductivos; y la del amo y el esclavo con la finalidad de la conservación. Así, la familia es una sociedad natural ligada a las necesidades de la mera vida (*zên*). En cambio, la *polis* es una sociedad conformada en vistas a la vida buena (eû zên). Su finalidad es alcanzar la plenitud de la vida, es decir, la felicidad. La *polis* es perfecta porque es autosuficiente, por lo tanto, representa el fin y la máxima realización del hombre. En la comunidad política, lejos de vivir compelido por la necesidad, el hombre encuentra el mayor bien. En palabras de Aristóteles:

[1] Letter of March 4, 1951, Briefwechsel, n° 109: 203.

> Es claro por qué el ser humano es un animal político más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Porque la naturaleza no hace nada en vano, como decimos, y entre los animales sólo el ser humano cuenta con la palabra. La voz, por cierto, [1253a 10] es signo de dolor y placer, por lo cual también cuentan con ella los otros animales –en efecto, su naturaleza llega hasta poseer la percepción de dolor y de placer y la posibilidad de significarse unos a otros estas percepciones–, pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, y de este modo también lo justo y lo injusto. Pues [1253a 15] a diferencia de los otros animales, es propio de los seres humanos tener la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, entre otras, y la comunidad en tales asuntos constituye la casa y la ciudad-Estado. (Aristóteles, 2015, p. 67)

Arendt a partir de la lectura de este párrafo sostiene que la *polis* refiere a un tipo de convivencia donde la acción y el discurso configuran las actividades propiamente políticas. En la forma de vida política se desarrollan las facultades superiores, constituyendo un segundo orden de existencia totalmente diferenciado del orden pre-político de la vida privada. El *bios politikos* es el único modo de vida libre porque se independiza de las actividades ligadas a los procesos biológicos y de subsistencia, denominadas por la filósofa como "labor", propia de los esclavos, y "trabajo", propia de los artesanos y mercaderes. La "acción" es en cambio una forma de vida autónoma, relacionada con el comenzar o el nacimiento de algo nuevo.

La capacidad de actuar es la condición de la vida política. De este modo, al igual que Heidegger, la filósofa toma el concepto de *praxis* aristotélico como central para pensar su propuesta. Aristóteles en el capítulo final de la *Ética Nicomáquea*[2], luego de argumentar sobre la superioridad de la vida contemplativa, postula la necesidad de pensar una transición desde la ética a la política. No basta conocer la virtud para practicarla, es necesario hábitos y una buena educación. Por lo tanto, es el legislador quien, a partir de leyes y castigos, logra hacer virtuosos a los hombres de la *polis*. Sólo en el estudio de los asuntos públicos es posible comprender cómo los ciudadanos llegan a la práctica de la virtud.

Arendt también estable una relación necesaria entre *areté* y vida pública al señalar que la excelencia se alcanza en aquella esfera que requiere necesariamente de la presencia de otros. Así, la autora relaciona la *praxis* con la condición humana de la "pluralidad". No obstante, a diferencia de la esfera privada donde casualmente se requiere la presencia de otros, que pueden o no ser iguales, esta pluralidad necesaria está constituida por pares. La *praxis* posibilita a ciertos hombres vivir como seres distintos y únicos entre iguales (*homoioi).* La igualdad es comprendida como la situación donde nadie gobierna ni es gobernado.

[2] Libro X cap 9 1179ª 35 8.

La igualdad no es indiferenciación porque cada individuo, a la vez que desea compartir la carga de la administración de la política, intenta destacarse como el mejor. La esfera pública "(…) estaba calada de un espíritu agonal, donde cada individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás (…)" (Arendt, 2005, p. 52). El mundo común es por definición la condición de reunión de todos, donde ser vistos y ser oídos por otros genera una diversidad de perspectivas sobre el mismo objeto.

La pluralidad es entonces condición de la acción y también del discurso. La acción requiere de la palabra, entendida no como medio de comunicación, sino como revelación de la identidad del agente. Los hombres revelan su "única y personal identidad" a través del discurso (Arendt, 2005, p. 203). En las demás realizaciones humanas (labor y trabajo) el discurso solo tiene una función utilitaria, pudiendo ser reemplazado por sonidos o el mero silencio. Así, para efectuar las asociaciones basadas en la condición de necesidad basta, al igual que en el caso de los animales, la comunicación del placer y el dolor. En Grecia los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou* no porque no tuviesen palabra, sino porque no participaban de la esfera política donde el discurso era la principal preocupación. El discurso sobre lo justo y lo injusto compete únicamente a aquellos que, liberados del proceso biológico vital, pueden ocuparse de los asuntos de la *polis*.

Toda forma de organización política supone un mundo común donde los hombres se reúnen para discurrir sobre el mismo objeto, pero distinguiéndose cada uno en sus posiciones. Por lo tanto, la política es la esfera propiamente humana, condición de la igualdad y la pluralidad. La agrupación de los hombres posibilita la existencia de una relación objetiva entre ellos y la revelación de una identidad propia.

Arendt sostiene que si los hombres fueran reproducciones de un mismo modelo y sus vidas fueran totalmente predecibles la *praxis* y el *logos* no tendría ninguna razón de ser. El cuerpo y la voz no revelan un "quién" ni posibilitan un nuevo comienzo. De este modo, el hombre privado, que no es visto ni oído por los demás, "es como si no existiera" (2005, p. 67). La futilidad de la vida individual se halla en que no tiene significado ni importancia para los otros hombres, de ahí su carácter privativo y solitario. No obstante, si bien los griegos desdeñaban las ocupaciones relacionadas al trabajo y la labor, necesitaban asegurarse riqueza privada para poder llevar a cabo una vida política. La propiedad es condición política para habitar el mundo humano. Esto explica, según la autora, la estrecha relación entre la esfera privada y pública en la Antigüedad.

En el Mundo Moderno la distinción entre ambas esferas se diluye a causa del avance del ámbito doméstico y las ciencias económicas. Cuando la esfera privada adquiere interés colectivo la nueva clase laboral queda confinada al ámbito de la necesidad. Este proceso, que conlleva la acumulación de riqueza y el auge de una economía capitalista, es posible gracias a la alienación

del mundo. La clase laboral es enajenada de su lugar en el mundo y expuesta a las exigencias de la vida biológica.

Al igual que Heidegger, la filósofa analiza la alienación del mundo en relación con el subjetivismo propio de la filosofía moderna. Con Descartes la filosofía comienza a reducir todas las experiencias de mundo al ámbito del "yo". Todo el conocimiento de la naturaleza puede ser analizado utilizando modelos matemáticos presentes en la mente humana. La *reductio scientiae ad mathematicam* nos capacita para estudiar la naturaleza desde un punto de vista universal, superando el testimonio falaz de los sentidos.

El sacrificio del mundo y la mundaneidad del hombre continua con el auge de la sociedad, que conquistó la esfera pública y reemplazó a la familia como sujeto de la vida. La sociedad se caracteriza por el conformismo porque la acción y el discurso son sustituidos por conductas uniformes. No obstante, el esquema familiar es absorbido en los grupos sociales, por lo tanto, no conlleva a una situación de igualdad entre los hombres. Arendt advierte que el "gobierno de nadie" o del interés común en la burocracia, última forma del desarrollo de la sociedad, puede incluso adquirir versiones tiránicas (2005, p. 51).

Finalmente, asistimos al reemplazo de la sociedad por la humanidad y del territorio nacional por la Tierra. La reducción de las distancias gracias al a ciencia y la tecnología produjo que los fenómenos de crecimiento y depresión económicos alcanzaran magnitudes globales. La maximización de las riquezas en este estadio conlleva al eclipse total del mundo común. Si antes el hombre tenía un dominio de la naturaleza producto de la comprensión de leyes terrestres; ahora posee un dominio absoluto gracias al alcance de un punto de vista cósmico. Al situarse en un punto de referencia exterior a la Tierra se hace posible su destrucción total.

La pérdida del mundo común implica que los hombres ya no se reúnen en su pluralidad para ser vistos y oídos por sus pares. La imposición de una política inauténtica priva a los hombres la igualdad y libertad que solo es posible cuando existe un espacio de deliberación pública. Esta perdida explica la decadencia de las democracias del siglo XX.

2. La cuenta errónea de las partes

La segunda gran escuela de pensamiento postfundacionalista es la schmittiana. Schmitt, al igual que Arendt, critica la neutralización de lo político por lo social. Diversos filósofos y filósofas retoman en la segunda mitad del siglo XX esta consideración para explicar la división al interior del concepto de política. Ente los y las cuales es posible nombrar a Balibar, Mouffe, Nancy,

Badiou y Rancière. En todos los casos se propone una oposición entre un orden ontológico positivo y una brecha de imposibilidad que impide un cierre final de este orden.

Rancière escribió *El desacuerdo* en 1996. Ante el avance del neoliberalismo el filósofo realiza una crítica a la democracia consensual o posdemocracia como desaparición de la política.

Rancière aborda la diferencia política como la distinción entre "le politique" y "la pólice". La policía es el conjunto de procedimientos a través de los que se organizan los poderes, se establece el consentimiento y se atribuyen lugares y roles dentro de la sociedad. En cambio, la política es una actividad que rompe con el orden de vigilancia establecido, instituyendo otra división de lo sensible. La política demuestra que no hay fundamento último sobre el que descansa una comunidad. Toda configuración sensible es contingente y, por lo tanto, puede ser transformada.

El filósofo parte para desarrollar su concepción de la política de los autores clásicos. En la Antigüedad encuentra una comprensión de la política referida al ordenamiento de las partes de la comunidad y no a la relación de los individuos entre sí y de los individuos con la comunidad. Pero, antes de explicar la relación de las partes de la comunidad, Rancière comienza por analizar la definición aristotélica del hombre como animal político. Utiliza la misma cita que Arendt, del capítulo 1 del libro I de la *Política*, para señalar que el *logos* da cuenta de la condición política del hombre, a diferencia de los animales que solo poseen voz. No obstante, en contraste con la filósofa alemana, critica esta distinción. Se detiene en la frase aristotélica "(…) la palabra está presente para manifestar lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto" de la cita y problematiza la relación de consecuencia entre útil y justo, y la relación del mismo tipo entre nocivo e injusto.

En primer lugar, señala que para que la consecuencia sea viable debe existir una oposición entre los miembros de ambos pares (útil y nocivo y justo e injusto). Si bien es cierto que justo e injusto son contrarios en el pensamiento griego; en cambio, las nociones "nocivo" (*blaberon*) y "útil" (*sympheron*) no lo son. Mientras que *blaberon* designa generalmente al daño que un sujeto infringe sobre otro; *sympheron* refiere a una ventaja individual, y no a una utilidad recibida por parte de otro.

La utilidad de un sujeto no se traduce en la desventaja de otro. La relación entre lo útil y lo justo se comprende entonces, como la buena distribución de las partes, donde no hay distorsión alguna. Esta relación se corresponde con el proyecto de Platón de una *polis* configurada a partir del orden del *kosmos*. Según Rancière, este tipo de ordenamiento es problemático porque permite explicar el intercambio de mercancías o de servicios, donde puede existir un equilibrio entre ganancias y pérdidas, pero no explica el nacimiento de la comunidad política.

Por el contrario, el concepto de *blaberon* señala la distorsión constitutiva de la política. No puede haber una armonización de las partes de la comunidad que conduzca al bien común. Esto solo sería posible si los títulos de comunidad, las *axiai*, se combinaran de modo tal que exista una igualdad entre lo múltiple y el todo. Sin embargo, la combinación de los títulos da cuenta de un cómputo erróneo.

Rancière recuerda que Aristóteles reconoce tres *axiai*: "la riqueza de los pocos (los *oligoi*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad que pertenece al pueblo (*demos*)" (Rancière, 1996: 19). El aporte que cada parte realiza a la comunidad otorga derecho a participar del régimen político. En los distintos regímenes cambia la consideración sobre quién es ciudadano, es decir, sobre quiénes realizan un aporte al bien común y pueden participar en los cargos públicos. En las formas de gobierno correctas el mando supremo puede residir en uno, en pocos o en la mayoría y en todos los casos se gobierna para el interés común. El filósofo argelino señala que es sencillo comprender el aporte de la riqueza, que funda el sistema oligárquico; y el aporte de la virtud (a pesar de ser una categoría más difícil de determinar objetivamente), que establece el sistema aristocrático. Pero surgen grandes dificultades cuando se analiza el aporte del *demos.*

En el capítulo 11 del libro III Aristóteles analiza el gobierno por parte de la mayoría. Comienza afirmando que es preferible el gobierno de la multitud antes que el de unos pocos virtuosos porque la suma de las cualidades de todos supera las de esos pocos buenos. Si bien reconoce que algunas multitudes no se diferencian de las bestias no es menos cierto que muchas otras sí lo hacen. Finalmente, para respaldar su argumentación agrega una analogía entre la multitud y los alimentos:

> En efecto, al estar reunidos, todos tienen una percepción adecuada, y al mezclarse con los [1281b 35] mejores resultan útiles para las ciudades-Estado (del mismo modo que el alimento no puro mezclado con el puro hacen más provechoso al conjunto que una pequeña cantidad de alimento puro), aunque cada uno, tomado separadamente, es imperfecto para juzgar (Aristóteles, 2015: 158).

La mezcla de alimentos puros y no puros devendría en la armonía de las partes. No obstante, Rancière afirma que esto es problemático porque la libertad, que aportarían los alimentos no puros, carentes de virtud, no una propiedad determinable. En esto se diferencia también de la riqueza, cuyo aporte puede ser calculado bajo el parámetro de la igualdad mercantil. La libertad refiere a la pura facticidad de haber nacido en una *polis* y participar en los asuntos públicos, por lo que puede incluir a los artesanos dedicados a las tareas de reproducción de la mera vida. Por otra parte, la libertad del pueblo es compartida con aquellos que también

tienen virtud y riquezas. El aporte del pueblo en realidad es común a todas las partes. La democracia resulta entonces escandalosa porque refiere una parte cuyo aporte no tiene unidad de medida y que no realiza ninguna contribución propia: se trata de la parte de los que no tienen parte.

El filósofo argelino sostiene que el aporte del *demos* consiste en la manifestación de *blaberon* y *adikon*, que desestabiliza la relación de consecuencia entre *sympheron* y *dike*. Así, la libertad da cuenta del litigio fundamental que divide toda comunidad política. Siempre hay una cuenta errónea producto de la inconmensurabilidad en el orden de distribución de las partes de la comunidad. El pueblo se identifica con el todo "en nombre del daño que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen 'parte en nada'" (Rancière, 1996: 22). El daño consiste en la exclusión en el reparto, en ser contados como parte dentro de los títulos que conforman la comunidad, pero no como verdadera parte dentro del cuerpo social. La política no se define por la oposición entre partes, sino que pone en juego el principio de contabilidad como tal. La "pretensión exorbitante" del pueblo rompe la armonía de una *polis* configurada según el orden del *kosmos*. Al no existir *arkhé* que ordene la comunidad, el litigio no puede ser neutralizado y las relaciones de dominación son desnaturalizadas.

La irrupción de la política atraviesa la policía haciendo visible el principio de igualdad de cualquiera con cualquiera. Quienes obedecen son iguales a quienes mandan porque comprenden las ordenes que se les imponen y comprenden que deben obedecerlas. La desigualdad supone la igualdad y, en consecuencia, la posibilidad de que el orden establecido sea devuelto a su contingencia fundante o a su ausencia de fundamento.

Luego de este extenso comentario y problematización del libro III de la *Política*, Rancière vuelve sobre la definición del hombre como *zoon politikon* para pensarla en relación con el régimen democrático. La distinción taxativa entre el hombre dotado de *logos* y el animal que posee *phoné* y solo puede expresar el dolor y agrado es revisada. El filósofo afirma que esta distinción, lejos de establecer la diferenciación entre la vida política y pre-política, es la base del litigio. Hay política porque aquellos que son considerados animales rompen la distribución del orden dado, configurando un nuevo escenario común conflictivo. Así, quienes no eran contados como seres parlantes se hacen contar, dándose visibilidad y lenguaje. En otras palabras, quienes solo tiene *phoné*, y están condenados a la mera vida reproductiva, usurpan los privilegios de quienes tienen *logos* actualizando la igualdad última sobre la que se basa toda vida comunitaria.

Cuando el orden de dominación imperante persiste no es posible el intercambio lingüístico con aquellos cuyas palabras son reconocidas como mero ruido. Este es el caso de los esclavos de

los escitas, a quienes sus amos cegaban porque solo podían realizar tareas manuales asignadas. De este modo, la asignación de la condición animal a cierto grupo sirve para naturalizar la división de lo sensible constituida, es decir, la ley de la policía.

Rancière señala que, si bien existen distintos tipos de policías, y los ordenamientos sensibles contemporáneos son preferibles a aquellos existentes en los tiempos de los escitas, su naturaleza es siempre la misma. La policía puede incluso procurara bienes a la comunidad, pero su función última consiste en definir las partas y la ausencia de partes. En este sentido, aquello que generalmente se comprende como política, responde en realidad a la policía. La política irrumpe cuando el proceso policial se encuentra con la lógica de la igualdad, por lo tanto, es rara y casi excepcional.

3. Críticas a la neutralización del conflicto

La confusión entre la política y la policía es uno de los modos de despolitizar el campo político. Ranciére en el texto "¿Quién es el Sujeto de los Derechos del Hombre?" (2004) critica a Arendt porque considera que su posición tiene gran actualidad y contribuye a esta despolitización. La consecuencia de la rígida distinción que realiza la filósofa entre sociedad civil y sociedad política es la postulación de los derechos de los ciudadanos como los únicos verdaderos. En contrate, los Derechos Humanos son aporéticos porque refieren a sujetos que no tienen derechos, a la condición de mera humanidad relacionada al estado de excepción. Son sujetos que carecen de una comunidad nacional y, por lo tanto, de personalidad jurídica. La filósofa alemana afirma que se encuentran tan empobrecidos que nadie busca oprimirlos, son "seres humanos en general" sin comunidad y sin derecho a tener derechos (Arendt, 1968, p. 302). Esta es la situación de los desplazados, migrantes ilegales y refugiados.

Arendt sostiene que es necesario realizar una crítica a la abstracción propia de los Derechos Humanos porque son incapaces de revertir la situación de los más vulnerables. Estos derechos solo sirven si pueden ser contextualizados, cuando revelan una interdependencia entre ley y política en el marco de espacios públicos libres. Considerar a los hombres reales es el inicio para poder pensar en el derecho a tener derechos. Así, a partir de esta configuración se vislumbra a los sujetos dentro de una comunidad jurídico-civil donde son juzgados por sus acciones y opiniones.

Rancière considera erróneo relacionar la condición de seres humanos en general, que no profesan ciudadanía ni discurso, con la dimensión pre-política. La consecuencia de esta relación es persistir en la exclusión de aquellos que no son dignos de hacer política. Se expulsa hacia el lado de la animalidad a quienes no tienen un mundo común, es decir, quienes no son sujetos

políticos. Así, lejos de velar por la transformación de la situación de los grupos más vulnerables, se los condena a cierta "sacralidad antropológica". La heterogeneidad radical de quienes no tienen derecho a tener derechos convierte su realidad en una suerte de destino ontológico, imposibilitando todo intento de emancipación. Por otra parte, al intentar reemplazar a la parte de los que no tienen parte por interlocutores reales, sujetos con una identidad definida, se neutraliza el conflicto político. Los derechos de los ciudadanos que defiende Arendt se relacionan entonces con la negociación para llegar al consenso, entendido como búsqueda de armonización de los intereses. Para el filósofo argelino el consenso implica obturar el desacuerdo al identificar la ley y el hecho.

En contraposición, el autor de *El desacuerdo* sostiene que los Derechos del Hombre no son abstracciones vacías, sino que son un proceso de subjetivación política. Los derechos son el ámbito de politización en el que aquellos negados de la vida política se asumen a la vez como parte y como el todo de la comunidad. La conjunción de dos mundos en uno visibiliza el disenso, la distorsión que se encuentra más allá de la aritmética de los intercambios. La política se relaciona entonces con la conformación de escenarios paradójicos. Su racionalidad consiste en un tercer camino, distinto a la racionalidad del diálogo y a la irracionalidad de lo radicalmente diferente.

Conclusión

A lo largo de este trabajo se desarrollaron las posiciones políticas de Arendt y Ranciére. Creo que el filósofo argelino acierta al señalar las dificultades de pensar las categorías de *bios* y *zoe* como dos clases de vida ontológicas distintas. El propio concepto de *zoon politikon* parece negar la trascendencia de la vida política sobre la vida biológica. Heidegger dio cuenta varios años antes que Rancière de esta imposibilidad cuando en su análisis del concepto sostuvo que la esencia del hombre descansa sobre la dimensión de la *animalitas* (2000, p. 27). El discurso y la capacidad de distinguir entre lo justo y lo injusto no excluye la vida biológica. La politización de la *zoe*, inherente de la condición humana, consiste en un proceso de subjetivización que pone de manifiesto relaciones de dominación y exclusión. No existe disposiciones pre-definidas que vuelvan a los individuos adecuados para el ejercicio político. Por lo tanto, la ciudadanía y los derechos no pertenecen a sujetos definidos, sino que son predicados en constante disputa y redefinición. Rancière parece entonces presentar argumentos más sólidos cuando enfatiza el carácter contingente del fundamento político.

Por otra parte, al desplazar el análisis aristotélico hacia el libro III de la *Política* logra articular la perspectiva antropológica con la conceptualización sobre las partes de la *polis* y los distintos regímenes políticos. El problema sobre quién es ciudadano depende de las formas de la ciudad- Estado y, por lo tanto, no puede naturalizarse la exclusión en el *logos* de un grupo indefinido de seres parlantes. En consecuencia, las críticas a la ontologización de "los seres humanos en general", advirtiendo sobre su condena al terreno pre-político, es pertinente para pensar la posibilidad de agencia de los seres más excluidos. De lo contrario, los individuos apátridas quedan relegados de la arena política. Por su parte, Rancière brinda herramientas para teorizar sobre la potencialidad emancipatoria de los Derechos Humanos o de quienes "no tienen los derechos que tienen" o "tienen los derechos que no tienen".

No obstante, creo que la propuesta arendtiana tiene potencialidades. En primer lugar, creo que su defensa de la esfera pública es relevante para pensar las sociedades actuales, donde es fácil constatar el avance de la vida individual, privativa y solitaria. La hegemonía de las relaciones basadas en la economía vuelve también significativo volver sobre el texto de Aristóteles y su distinción entre las sociedades conformadas para la mera conservación y las conformadas en vistas a la vida buena. En las sociedades modernas, donde el fin de las comunidades políticas parece ser la paz o el vivir en común, la diferencia señalada por el estagarita resulta sumamente interpelante.

Por otra parte, creo que la teoría de Arendt es efectiva para pensar la política a nivel estado-nación. La interdependencia entre ley y política defendida por la filósofa da cuenta de la necesidad de la ley para estabilizar valores comunes propios de la política y de la necesidad de la política para generar las normas compartidas impuestas por la ley. La noción de esfera pública posibilita bridar un marco institucional a la política. La valorización de este marco resulta indispensable en sociedades contemporáneas donde ciertas transformaciones políticas llevadas a cabo desde el Estado no pueden ser leídas como simples adecuaciones al orden establecido. En este sentido la política autentica dejaría de ser excepcional.

Si bien Arendt es pesimista respecto a la posibilidad de conformar esferas públicas en el siglo XX creo que tomando algunas de sus hipótesis y rechazando otras es posible visibilizar la ampliación de esos espacios en la actualidad. Una posibilidad es incorporar las críticas de Rancière, que conducen a la reconciliación entre la necesidad y la libertad, a la recuperación de Arendt de la acción humana cuando tiene lugar junto a otros. Pensar en una política de la aparición de los cuerpos para la conformación de un mundo común puede ser una propuesta atractiva que logre sortear alguno de los problemas de ambas teorías.

En conclusión, creo que ambas escuelas de la diferencia política tienen potencialidades y limitaciones. Quizás, la apuesta más prudente sea pensar la relación productiva entre el momento antagónico y el momento asociativo de la teoría política. Esto supondría dejar de comprender lo político y la política como dimensiones excluyentes y apostar hacia una teorización de la mutua contaminación entre ambos. Por lo tanto, implicaría recuperar la dimensión aporética de la propuesta aristotélica, según la cual la política no es desarrollada a partir de principios elementales, sino que se encuentra constitutivamente relacionada a dificultades irresolubles.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt.

Arendt, H. (2005). *La Condición Humana*. Paidós.

Aristóteles (2015). *Política*. Prometeo.

Heidegger, M. (2000) *Carta sobre el humanismo*. Alianza.

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe de la situación hermenéutica.* Trotta.

Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh University Press.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.

Rancière, J. (2004). ¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?. *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3), Duke University Press.

Mesa temática

Lecturas y resonancias contemporáneas de la filosofía política clásica: Platón y *República*

Coordinada por Aldana Zuccala (UBA)

En la siguiente mesa nos proponemos releer algunas de las tesis filosófico-políticas claves de República en conversación con perspectivas filosófico-políticas contemporáneas. Creemos que el diálogo platónico es una fuente inagotable para la reflexión filosófica y que es fecundo leerlo para analizar los acontecimientos políticos actuales.

Volver la atención hacia República es remontarse a la génesis de planteos filosóficos sobre la política, la justicia, la educación, la filosofía, y los posibles vínculos entre estas esferas. Nos proponemos volver sobre estos planteos haciendo hincapié en aquello que aún tiene para decirnos Platón en cuanto a: las relaciones entre la justicia y la mentira, la "justicia" como lo que conviene a los más poderosos, el rol de la educación emocional, la importancia de lo afectivo en la formación ciudadana, y el lugar de las mujeres en la política. Los abordaremos a partir del análisis de las siguientes conceptualizaciones fundamentales para la creación de la polis ideal: "la noble mentira", las relaciones entre la justicia y el poder, el eros en la educación de los guardianes, y la descripción de las mujeres como"perras guardianas".

Las ponencias que integran esta mesa indagarán sobre estos conceptos y problemas que aparecen en el texto, en primer lugar, para comprender su función específica en la argumentación platónica y el sentido político que emerge de ellos, pero también, en un segundo lugar, para evaluar la pertinencia de su actualización y si las cuestiones que inquietaban a Platón en el siglo IV a.c. nos pueden ayudar a interrogarnos sobre los fundamentos políticos que subyacen y sostienen el equilibrio de la sociedad o que son cuestionados por los movimientos de la misma. En cualquiera de estos casos creemos que es posible y productivo en tanto maestrandos en Filosofía Política releer a Platón e intentar escuchar las resonancias de su filosofía en la actualidad.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Francisco Javier Ucín (UNLP-UBA), Diego Ariel Janin (UBA), Nicolas De Bary (USAL-UBA) y Aldana Zuccala (UNLP-UBA).

Los usos de la mentira y su relación con la verdad y la justicia en *República* de Platón

Diego Ariel Janin (UBA)

Resumen: El siguiente trabajo pretende abordar los usos de la mentira y su relación con la verdad y la justicia en el diálogo *República* de Platón. Este vínculo es central en el texto en tanto, por un lado se exige a los gobernantes de la *pólis* justa ideada por Sócrates "amar la verdad" y "odiar la mentira", y por otro lado, al mismo tiempo, se permite a los mismos, de manera exclusiva, hacer uso de la mentira definida como "noble" o como "remedio".
¿Cuál sería la manera más adecuada de leer el argumento socrático y qué función cumplen en el mismo las nociones de *verdad* y *mentira* en relación a la *pólis* justa? Mi hipótesis es que lo podemos hacer al menos de dos formas distintas: por un lado, a través de una lectura que otorga una preeminencia a lo verdadero sobre lo justo, haciendo foco en el rey filósofo como quien alcanza la verdad y es capaz de persuadir a los demás sobre cómo deben actuar apelando a la mentira sólo como un elemento auxiliar cuando el poder persuasivo de la la verdad no alcance; y por otro lado, a través de una lectura crítica que ve en la argumentación una preeminencia de los justo sobre lo verdadero, poniendo énfasis en la estructura política del diálogo y especialmente en el lugar que la mentira ocupa en el mismo tanto en la educación de los "guardianes" como en el ejercicio de gobierno de los mismos. Se intentará demostrar en base al texto y su interpretación que la mentira en el diálogo platónico es algo más que un mero elemento auxiliar de carácter persuasivo y que su tratamiento en el texto nos puede revelar una relación no tan transparente o lineal entre verdad y justicia.
En esta presentación analizaremos especialmente esta problemática en los primeros tres libros de *República*. La relación entre verdad, justicia y mentira atraviesa todo el diálogo. La misma aparece ya en el libro I cuando Sócrates dice: "justicia no es decir la verdad". Luego, en el libro II se distinguen las distintas formas de la mentira y se justifica el uso de los discursos falsos en la educación de los guardianes. Intentaré sostener mi hipótesis a partir de la explicitación de estos elementos y del contraste entre la "innoble mentira" que relata Hesíodo sobre el nacimiento de Cronos y la "noble mentira" cuyo relato hace nacer a los ciudadanos de la tierra en el libro III.

Sus diálogos no son más que ligeras insinuaciones,
de tal modo que dicen algo sólo a quien de ellos recibe
y deja obrar en sí más que lo literal

Gadamer, *Platón y los poetas*

1. Planteo del problema

La filosofía de Platón es muchas veces dejada de lado y es menospreciado el aporte que pueden hacer sus textos todavía hoy para pensar la política. Esto se debe en gran parte a una lectura "idealizante" en la cual se interpretan los conceptos platónicos de Bien, Belleza, Verdad y Justicia como parte de una cosmología eidética armónica y ordenada pero que es inaplicable a la realidad. De este modo, el pensamiento político de Platón vendría a resultar algo anecdótico a estudiar como una parte de la historia de la filosofía. Se lo ve no sólo como un planteo utópico sino también como perjudicial en sus propuestas: totalitario, conservador y antidemocrático. Muchas de estas impresiones pueden estar muy bien justificadas, pero nosotros nos proponemos

intentar no juzgarlo desde nuestra propia moral política, formada en un tiempo y un mundo tan diferente al suyo, pero sí intentar comprender las preguntas que abren sus indagaciones y los problemas que deja planteados en el pensamiento de lo político como tal y en su relación con lo filosófico. Aunque va mucho más allá de este trabajo el preguntarse por la vigencia general del pensamiento político de Platón, sí creemos necesario dar cuenta especialmente de la relación problemática entre Verdad, Mentira[1] y Justicia con el fin de no caer en lecturas simplistas como la mencionada.

En *República* leemos a Sócrates argumentar sobre una mentira bella, una mentira útil, una mentira "verdadera", una mentira noble. Y cuando la califica de estas maneras debemos entender que la cree más bella, más útil, más verdadera y más noble que la misma verdad. Si la verdad pudiera superarla en todos estos aspectos esa mentira no tendría razón de ser. Sócrates necesita demostrar que al menos en determinadas ocasiones la mentira obtiene una valoración más positiva que la verdad, que es una mentira justa. Veremos que el argumento socrático pretende desanudar las nociones de justicia y verdad y darle un importante lugar a la mentira en su construcción política teórica. En definitiva, lo que creemos que es provechoso volver a leer hoy es el planteo del problema, el proceder mayéutico del diálogo socrático, las preguntas que nos hace y su invitación a pensar más que considerarlo como un cuerpo de doctrina cerrada y definitiva. Intentaremos dilucidar qué nos quiere decir Platón con este problema en el contexto amplio de la pregunta por la justicia planteada en *República*.

Ahora bien, el problema se torna más complejo ya que, en el diálogo, el "amor por la verdad" es uno de los requisitos principales que Sócrates les va a pedir a los encargados de gobernar la ciudad. Y junto a él también lo es el "odio a la mentira" pero, al mismo tiempo, estos guardianes destacados serán los únicos que tendrán la posibilidad y el derecho de mentir, de decir cierto tipo de mentiras en cierto tipo de circunstancias. Y sobre esto nos preguntaremos si puede reducirse a una utilización pragmática de la mentira en situaciones coyunturales debidamente justificadas o, como veremos, si ésta opera de una manera fundamental para la existencia de la *pólis* y la formación de quienes están llamados a gobernarla. A continuación, se expondrán lo que creemos que son distintas maneras posibles de explicar esta relación entre verdad, mentira y justicia, en qué hiótesis de lectura se basan y cuál creemos más adecuada para interpretar la filosofía política platónica. Aunque a través de estas categorías se puedan leer los diez libros de

[1] Utilizamos preferentemente la traducción del término *pseûdos* como "mentira" de modo convencional únicamente. No queremos con esto decir que esta "mentira" deba ser siempre deliberada ni con conocimiento de la verdad correlativa que se desea distorsionar. Creemos que tanto "mentira" como "falsedad" o "ficción" se oponen de distintas maneras a "verdad". A los fines de este trabajo leemos el término griego en su amplitud de sentido que abarca todas estas posibles traducciones aun corriendo el riesgo de la ambigüedad en determinados contextos. Para ver un excelente trabajo sobre la desambiguación de este término cf. Delgado, C. (2015).

República e incluso otros diálogos platónicos la presente exposición se limitará a los primeros tres libros del diálogo donde aparecen los argumentos principales que abren esta problemática.

2. Dos hipótesis de lectura

Proponemos que esta relación entre verdad, mentira y justicia puede leerse de dos maneras distintas basándonos en el texto de *República*. En primer lugar, podemos pensarla a partir de una preeminencia de lo verdadero sobre lo justo. ¿Qué significa esto? Que la tensión entre los tres conceptos se resuelve poniendo la verdad, el momento ontológico y gnoseológico -ya que es conocimiento de las Ideas-, por encima de la justicia, el momento político. Esto implicaría que la posesión de la verdad para el gobernante lo convertiría en un privilegiado tanto para impartir justicia como para fundar la *pólis* justa. Cobra un especial sentido en esta interpretación la figura del rey filósofo como aquel que por conocer la verdad es quien puede hacer posible una ciudad justa.

¿Qué lugar debería tener la mentira en esta lectura? En principio, el de algo a evitar, ya que si la verdad genera justicia, si la justicia se deduce de lo que es verdadero, lo natural sería que la mentira genere injusticia. Sería la confianza plena en el poder de la conciencia ilustrada que sólo se degrada a sí misma frente a los que, poseedores de habilidades cognitivas inferiores (por ej. niños), no pueden comprenderla. ¿Y en algún caso sería justificable su uso? Sí, en caso de que el poder persuasivo de la verdad no alcance. Allí podríamos utilizar la mentira para los fines nobles y verdaderos que la verdad quiere, pero no puede producir. Ésta es una de las lecturas posibles en torno a lo que está pensando Platón en su introducción de la mentira en *República*: la mentira retórica, "en palabras", persuasiva, la que como auxiliar de la verdad puede competir con los poetas y los sofistas, ambos rivales de la filosofía en la educación de la *élite* gobernante.

La mentira así entendida como complemento persuasivo de la verdad es una mentira que no cuestiona el lugar de lo verdadero como cúspide de una jerarquía ontológica desde la cual se forma todo lo real, incluyendo al orden político. La verdad, en su necesidad de devenir política, de mostrar su fuerza persuasiva, necesariamente se degrada. Una verdad que en su forma pura es el Bien en sí sólo es accesible a los filósofos que la alcanzan en una vida plenamente contemplativa. Pero en la actividad política del filósofo, necesaria para la realización de una ciudad justa, esa verdad ideal deviene mentira, falsedad, mito. Pero un mito que conserva su genealogía relativa a la verdad lleva su marca de nacimiento en la forma de la nobleza. Una nobleza que remite a lo verdadero pero a lo cual también le suma la fuerza de la política y la persuasión. No deja de ser copia pero es una buena copia, una copia fiel. El filósofo ama la verdad

porque es su forma de conocer lo real, lo verdadero, lo absoluto, lo en sí y será justamente ese conocimiento, esa cualidad la que le dará la potestad de mentir, la cual poseerá de forma exclusiva.[2]

En segundo lugar, la relación entre justicia y verdad puede pensarse a partir de una preeminencia de la primera sobre la segunda, prioridad de lo político sobre lo ontológico. Esto significa que no es la verdad la que genera justicia sino la justicia la que genera la verdad. A partir de esta interpretación deberíamos releer la justificación del orden político de la ciudad justa y la definición del rey filósofo no sólo como aquel que ama la verdad sino, antes que eso, como aquel que busca la justicia. De este modo se debería entender todo el argumento como una crítica a la ilustración, a un intelectualismo transparente que sólo necesita conocer la verdad, comunicarla y darle todo el poder a quienes demuestren poseerla. Aquí se presenta una desconfianza en la verdad, específicamente en su rol pedagógico, que es complementada con lo que Gadamer llama un "lenguaje completamente intencional de bellas mentiras"[3] ya no como algo excepcional o destinado sólo a niños o personas sin las suficientes habilidades cognitivas.

En este caso deberíamos pensar la mentira no ya como un auxiliar con fines persuasivos de la verdad sino como algo más, algo que está cuestionando esa relación lineal entre verdad y justicia que parece tan natural, propia del intelectualismo socrático. El tratamiento de la mentira en *República* nos abriría un espacio crítico desde el cual poner en duda esa preeminencia de la verdad y, en cambio, jerarquizar toda la argumentación ético-política del diálogo subordinando todo el tramo epistemológico y ontológico de los libros centrales a la argumentación estrictamente política. Leer el diálogo platónico como un texto eminentemente político en el cual podríamos pensar la figura del filósofo, la noción de conocimiento o la existencia misma de las Ideas desde su finalidad práctica.

Así podemos pensar la mentira útil, bella o noble desde otro lugar. No ya como una degradación de la verdad sino como un elemento esencial en la formación y el ejercicio de gobierno de los guardianes. Quedaría analizar si no es contradictoria esta valoración positiva de la mentira con la exaltación del conocimiento de la verdad como forma de ser suprema del

---

[2] Un ejemplo muy logrado de esta interpretación se puede ver en Marcos, G. (2008), pg. 98 "la defensa de la mentira en *República* no implica que Platón se despreocupe de la verdad para atender sólo al efecto que un discurso puede tener sobre el oyente. Los buenos relatos, sean verdaderos o falsos desde el punto de vista fáctico, son los que tienen consecuencias provechosas para el alma, pero deparan tal beneficio gracias a que *no* están reñidos con la verdad, sino diseñados en conformidad con ella. Platón, a mi modo de ver, está lejos de ser indiferente al contenido de verdad de lo dicho, simplemente centra su interés en aquellos discursos que contribuyen a mejorar el alma del destinatario, de modo que éste tenga para sí como verdadero aquello que lo mueve a practicar la virtud. Y si para instalar una opinión verdadera capaz de guiar acciones virtuosas hay que tejer ficciones, estas son bienvenidas."

[3] Gadamer, H. (1991), p. 99

individuo y de la ciudad. El gobernante, según Platón, puede mentir con la condición de ser el más grande amante de la verdad y demostrarlo a través de numerosas pruebas y una selección estricta. El único que puede mentir es el mayor amante de la verdad. Y, nuevamente, puede mentir porque su mentira es noble y en esa nobleza demuestra una genealogía fiel a la Idea que sólo puede tener quien conoce. ¿Qué razón de ser tiene esta mentira realizada por alguien que la odia? Según esta interpretación serían razones estrictamente políticas y que es a la luz de esta lectura de los conceptos de "verdad" y "mentira" que podríamos comprender de manera adecuada lo que desde una interpretación meramente gnoseológica u ontológica podría parecer inadecuado.

Esta hipótesis de lectura -y creemos que es la más adecuada- pretende sostenerse en que uno de los ejes de todo el diálogo platónico es la relación no lineal entre justicia y verdad e injusticia y mentira. Verdad y mentira van a ser interpretadas en el discurso socrático a partir de una mirada ético-política, de manera subordinada a la justicia. Puede ser justo mentir en determinadas situaciones como injusto decir la verdad en otras. El criterio por el cual Sócrates nos pide valorar la verdad o la mentira útil o noble no será uno meramente gnoseológico ni ontológico. La mera contemplación del conocimiento no genera justicia ni tampoco lo va a hacer una coincidencia ideal de lo verdadero, lo justo, lo bueno y lo bello. Y en el caso de la justicia no importa poseerla solamente por lo que ella es en sí misma sino también por lo que ella genera.[4] Es esto último lo que lleva a Sócrates a problematizar la relación desde el comienzo mismo del diálogo.

¿Cómo decidir entre estas lecturas? Una de las formas podría ser poner atención en la formación de la subjetividad política y filosófica, ¿está dada por nociones de verdad basadas en ideas puras y naturales o en criterios de justicia fundamentados en valores ético-políticos? Nos vamos a detener para esto en un examen de la conversación entre Céfalo y Sócrates al comienzo del libro I en la cual ya se adelantan algunos de los problemas planteados. Luego, intentaremos responder sobre la necesidad y finalidad de un sujeto político en la *pólis* y cuál es su particular origen y formación y qué lugar tienen la verdad y la mentira en ella. Por último, la contraposición entre mentira noble e innoble nos ilustrará sobre cómo se configura esta relación entre justicia, mentira y verdad en torno al ser político, no ya del gobernante, sino de toda la comunidad.

4 Platón, *República*, 358a

3. Justicia no es decir la verdad

¿Cómo es introducida y en qué contexto esta relación entre verdad, mentira y justicia? Es en el comienzo mismo del libro I de *República* donde Céfalo asocia la mentira y el engaño a la injusticia en su conversación con Sócrates[5]. Él argumenta que ya está viejo y puede comprender mejor los mitos sobre el Hades y que, por lo tanto, le sobreviene temor y preocupación de haber cometido injusticias durante la vida, ya que si así lo hizo debería expiar sus culpas. Esta mención de Céfalo -que en su discurso viene a ser un elemento más en su defensa de los beneficios de la riqueza- es la que da pie a Sócrates para introducir el tema del que va a tratar todo el diálogo que es el de la justicia. Y lo hace en relación con la mentira. "Justicia no es decir la verdad", dice Sócrates, no en todos los casos, no a un amigo que enloqueció, por ejemplo. En 331d lo dice Sócrates directamente: "No se puede definir la justicia como el decir la verdad". Pero esto tampoco lo llevará a estar de acuerdo con Trasímaco, quien es el portavoz de la posición según la cual justicia es lo que conviene al más fuerte ni tampoco a una posición igualmente "sofística" que podríamos imaginar, aunque no aparezca en el texto, para la cual la verdad o la mentira se convertirían en válidas si convienen al más poderoso. Es decir, imaginamos un personaje que sostendría una posición relativa respecto a la verdad: verdad es lo que conviene al más fuerte. Sócrates rechaza este tipo de posición. Pero, entonces, ¿qué es lo que motiva a Sócrates a problematizar de esta manera la relación entre verdad y justicia en el inicio mismo del diálogo?

Veamos con más detalle cómo sucede esta conversación inicial. ¿Quién es Céfalo? Un comerciante del Pireo, un meteco que se ha manejado bien en los negocios y ha obtenido una buena fortuna. Al momento que se encuentra con Sócrates ya es un anciano. Se muestra preocupado por su avanzada edad y temeroso de la vejez y la muerte debido a los mitos que ha escuchado sobre el Hades. Como veremos más adelante estos mitos serán objeto de la censura platónica en la educación de los guardianes. Pero por el momento lo que Céfalo expresa respecto a los mismos en 330d es que "allí debe expiar su culpa el que ha sido injusto aquí". ¿Y en qué consistirían estas presuntas injusticias? En engañar o mentir involuntariamente, adeudar sacrificios a los dioses o dinero a los hombres nos dice Céfalo en 331b. Todas cosas que la posesión de riquezas contribuye a evitar. Se demuestra que esto lo dice de manera completamente crédula e imbuido de un gran temor ya que "acababa de hacer un sacrificio en el atrio" (328c) antes de comenzar la conversación y luego la interrumpe para ocuparse de las "ofrendas sagradas" (331d) dejando su lugar a Polemarco, su hijo.

---

[5] Platón, *República*, 331c

El resto del primer libro no profundiza sobre estos temas pero creo que podemos encontrar una de las claves para interpretar este pasaje en el segundo libro de *República* a partir de entender este "decir la verdad" en el sentido de ser una "mentira en palabras" distinta a la "verdadera mentira" que implica ignorancia en el alma[6]. La mentira verbal es sólo una imitación, una imagen nacida después. Y la justicia se puede valer de estas imágenes si los fines son nobles, por ejemplo, para detener a un amigo que enloqueció y nos pide que le devolvamos un arma entregada previamente. Con esta distinción vemos que lo que introduce Sócrates en el discurso es un criterio no coincidente con la idea de una correspondencia entre las palabras y los hechos sino que tiene otros componentes. Podemos pensar que lo hace con el fin de distinguir un concepto de verdad utilizable políticamente de forma que no quede comprometida toda la construcción teórica onto-gnoseológica de los libros centrales.[7] Aquí, lo que interesa combatir a Sócrates en términos políticos son los mitos como el creído por Céfalo en su vejez quien teme tanto al Hades que debe abandonar la conversación para ocuparse de las ofrendas sagradas. Y no es la literalidad del mito lo que se cuestiona sino esencialmente su contenido moral y lo que produce en el alma de quienes se enfrentan a la muerte.

Estos mitos sobre el Hades serán descriptos como perjudiciales para la educación que Sócrates propondrá a los guardianes de la *pólis*, los cuales, no es casualidad, también se obligarán a estar alejados del comercio y del dinero. Lo que podemos señalar por ahora, siguiendo a Gadamer en este punto, es que la crítica platónica del mito no se restringe a la reelaboración de los mitos tradicionales ni a otorgarles una nueva significación moral y política sino que va "infinitamente más lejos".[8] También critica, aparte de su contenido moral, su forma imitativa. Pero, y aquí está lo más importante de la lectura gadameriana, poco importan la teoría de las Ideas y los supuestos ontológicos que Platón va a sostener. La crítica a los poetas es una "expresión deliberada de la decisión que ha tomado, impresionado por Sócrates y su filosofía, contra toda la cultura política y espiritual de su tiempo y su capacidad de salvar al Estado"[9]. Frente a la tradición lo nuevo es la filosofía. Es su posibilidad y el rol político que puede cumplir lo que está en juego para Platón en su disputa con los poetas y su mitología. Sólo la filosofía tiene esa capacidad crítica y refundadora de la *pólis* actualmente existente.

---

[6] Platón, *República*, 382b

[7] Santa Cruz (2014), pp. 16-17

[8] Gadamer (1991), pg. 90

[9] Gadamer (1991), pg. 92

4. Origen del Estado y surgimiento del sujeto político

Para aclarar el rol de lo filosófico en la política habría que decir que la *pólis* para Platón se origina por la necesidad de asociarnos unos con otros los hombres debido a nuestra insuficiencia para autoabastecernos en lo que hace a la provisión de alimentos, vivienda y vestimenta.[10] En esta asociación cada uno es "por disposición natural" "apto para realizar una tarea".[11] Por lo tanto, que cada uno ejercite un solo oficio es lo mejor para aprovechar las aptitudes naturales de cada uno, producir más y satisfacer las necesidades que dieron origen a esta asociación. Hasta aquí para Sócrates tenemos la "ciudad sana", para Glaucón "una ciudad de cerdos" en el sentido de una que satisface necesidades meramente animales. La misma se caracteriza por ser naturalmente armónica y ordenada, un lugar donde no hay injusticia y donde está ausente la política.

Pero entonces, ¿cómo surgen la justicia y la injusticia en la *pólis*? La respuesta que da Sócrates es que esto sucede con su complejización, cuando ya no basta el cubrir las necesidades naturales mínimas de alimento, vivienda y vestimenta y, así, la ciudad sana se convierte en una enferma o "lujosa". Todo esto genera un agrandamiento de la *pólis* y de la cantidad de oficios que se vuelven necesarios. Pero entre éstos hay uno en particular que es el oficio de guardián, integrante del ejército, necesario para hacer la guerra, defender las riquezas y combatir a los invasores.[12] Es sobre la naturaleza y la educación que debe tener el mismo en donde la definición de lo justo y lo injusto vuelve a aparecer en especial con la posición política crítica que mantiene Sócrates en confontación a la *paideia* tradicional. Es en este plano en el cual surge el sujeto político del filósofo que es quien va a enfrentar al poeta en el terreno de la verdad y la mentira en los libros que nos ocupan. Más adelante en el texto le tocará disputar su lugar con los sofistas.

¿Cómo se define este sujeto político? Es lo que empieza a hacer Sócrates en el libro II. Uno de los temas que aborda allí es justamente la necesidad de que los guardianes sean mansos con los amigos pero fogosos con los enemigos[13]. Esto genera una dificultad en el discurso ya que ambas características parecen ser opuestas. Al punto de que Sócrates llega a desestimar la posibilidad misma de que exista un buen guardián. Sin embargo, a continuación encuentra en el carácter que por naturaleza tienen los perros la coexistencia de estas dos características: ser mansos y recibir con alegría a los que conocen pero fogosos y feroces con los desconocidos. Y encuentra que esta naturaleza animal es la misma que la del filósofo. El "amante del conocimiento", "amante de

[10] Platón, *República*, 369c

[11] Platón, *República*, 370b

[12] Platón, *República*, 374a

[13] Platón, *República*, 375c

aprender" o "amante de la sabiduría" será justamente quien "no distingue un aspecto amigo de un enemigo por ningún otro medio que por haber conocido el primero y desconocido el segundo" y "delimita mediante el conocimiento y desconocimiento lo propio de lo ajeno".[14]

Con el estamento guerrero, dice Gadamer en su texto *Platón y los poetas*, aparece el ser del hombre político[15]. Y el mismo consiste en que tiene que poder distinguir amigo y enemigo. Como el perro guardián, el vigilante debe amar al amigo porque es el amigo y odiar al enemigo porque es el enemigo. Por nada más. Acá encuentra Platón la unificación de la naturaleza filosófica con la voluntad guerrera. A través de la *paideia* esta unificación impide al hombre llegar a esclavo o tirano. Es la fuerza y la capacidad del hombre en tanto ente político, "amar lo verdadero y no sucumbir en la apariencia", no caer en el poder seductor de la multitud. La filosofía posibilita el ser político como tal anudando el amor por la verdad con el poder. El sujeto político deviene tal sólo a través de la filosofía y ésta no es algo natural sino producto de una formación cuidadosamente planificada.

Es a partir de esta "unificación" particular de verdad y poder, de filosofía y política que se van a evaluar las mentiras como bellas o no, como nobles o no, como útiles o no. Los cantos de los poetas sobre discordia, desmesura o injusticia deben ser censurados y en cambio alabados lo que proclamen "la única verdad, que sólo el justo es el dichoso"[16]. Nos preguntamos cuál es el vínculo entre justicia y *paideia*, entre la posibilidad de una ciudad justa y los relatos de los poetas tradicionales. Éste es uno de los grandes ejes que atraviesa todo el diálogo, cuando hablamos de poesía, de mito, de mentira, de *paideia* estamos hablando de un universo de cuestiones íntimamente relacionadas y que poseen una influencia decisiva en el carácter justo de los individuos y la *pólis*. Seguimos en este caso la lectura de Lucas Soares cuando dice que "la hegemonía e influencia educativa que lo poetas tradicionales ejercían sobre las generaciones jóvenes no constituye en *República* un aspecto periférico, sino que entronca claramente con el objeto último que persigue la obra: cómo surgen la justicia y la injusticia en una *pólis*."[17]

Conclusión

El filósofo francés Alain Badiou nos brinda elementos teóricos interesantes para pensar la relación entre poesía y filosofía. Y sobre todo el momento platónico de esta relación. En la

[14] Platón, *República*, 376b

[15] Gadamer (1991), p. 98

[16] Gadamer (1991), p. 99

[17] Soares (2009), p. 103

desconfianza que Platón muestra hacia la poesía se pone en juego la existencia misma de la filosofía.[18] La distancia entre poesía y filosofía se convierte en una de las condiciones de posibilidad de la filosofía misma. La filosofía "debe excluir que aquello de lo que ella trata pueda tratarlo el poema *en su lugar*"[19]. Por eso mismo, según Badiou, la aritmética y la geometría como opuestas a la seducción del poema se convierten en las disciplinas esenciales para la educación de los guardianes. Ahora bien, la profundidad de este gesto platónico no le permite pensar un poema liberado de la "poetización filosófica". ¿Cómo pensar la "noble mentira" a partir de este esquema conceptual? Tenemos por un lado la distancia y el rechazo de toda poesía, de todo relato sin un vínculo genealógico con la Idea. Por otro lado constatamos su interrupción a través de la educación matemática de los guardianes, el *logos*, la razón discursiva, el argumento que nos permite alcanzar la Idea a través del conocimiento y no quedarnos con la mera opinión persuasiva que colma el apetito de la multitud. Es el "amor por la verdad" la otra condición de la filosofía que hace posible junto con la interrupción del poema y el argumento matemático que el prisionero pueda salir de la caverna y devenir filósofo. Pero Platón mismo es consciente que este camino de educación y conocimiento no está libre de coacción y de violencia. Esta violencia sobre el pensamiento es lo que fuerza a pensar, es la posibilidad de la filosofía. Y es en este punto donde aparece en *República* el anudamiento entre filosofía y política. No hay filosofía sin política aunque tampoco se confunde con ella. Es en nombre de esa política, de su deber de persuasión, de su voluntad de coacción que la filosofía abraza el mito y la poesía y se desprende por un momento de su discursividad matemática y de su amor por la verdad. La filosofía debe persuadir, no sólo a los que aman la verdad, debe competir con esa poesía moral que pretende ocupar su lugar y es la base de esa educación, de la *paideia* que sirve para modelar la moral y las virtudes de los ciudadanos de la *pólis*.

¿Cuál es entonces la forma en que la filosofía usa el relato? Badiou habla de localización del mito por la filosofía en los puntos en donde el sentido de lo filosófico no alcanza para manifestar la verdad. Es en el vacío de sentido cuando el poema llega a la filosofía. Pero la condición de este procedimiento será que el recurso literario aparezca bajo la jurisdicción de la argumentación, del concepto, de la Idea.[20] El relato usado de este modo por la filosofía expone una verdad que pone al saber en falta[21]. ¿No es esto justamente lo que vemos que Platón hace con la noble mentira? Se destierra a los poetas pero la poesía vuelve de una nueva forma, condicionada por la política y la

[18] Badiou (2012), p. 85

[19] Badiou (2012), p. 86

[20] Badiou (2012), p. 93

[21] Badiou (2012), p. 94

filosofía que la necesitan para manifestar y comunicar la verdad de eso para lo que el sentido no alcanza. Como si llegáramos a un punto en que el conocimiento de la verdad se mostrara a sí mismo como insuficiente para dar cuenta de las cosas pero las necesidades políticas exigieran que se nos de una respuesta sobre lo justo en la *pólis* y en el individuo.

En el mismo sentido nos lo dice Gadamer cuando menciona que el límite de la ilustración, de la crítica racional del sí mismo se encuentra en "la certidumbre inaclarable del alma, de donde el filosofar del hombre recibe los límites y la amplitud de su horizonte".[22] Es en los momentos límite de su ser sujeto, antes y después de su existir, que Platón recurre al mito ya que la inspección racional se muestra insuficiente para mostrar esas verdades. El mito de la autoctonía explica estos orígenes del ser nacional, de la hermandad de todos los ciudadanos, de una manera en que el método socrático no puede hacerlo.

Las dos hipótesis de lectura presentadas al inicio de esta exposición son posibles. Creemos que lo argumentado aquí en torno del lugar de la mentira en el diálogo platónico, tanto en la discusión con Céfalo que intenta desanudar justicia y verdad, como en el lugar fundamental que ocupa en la educación de los guardianes y por tanto en la misma formación del sujeto político como también en el contraste entre las mentiras innobles de los poetas y la mentira noble en la que debería basarse una *pólis* bien fundada nos inclinan a decidirnos por una lectura en donde lo político define lo verdadero, donde lo verdadero y lo falso encuentran su lugar en la teoría a partir de evaluaciones de índole estrictamente políticas. Quedaría pendiente una investigación sobre los ulteriores libros de *República* para detectar inconsistencias de esta lectura y descartarla o bien confirmarla. El Sócrates platónico pone especial énfasis en la relación del filósofo con la verdad, especialmente en los libros V y VI en donde el rival del filósofo ya no es tanto el poeta sino ahora el sofista.

Ahora bien, ¿es contradictorio el "amor por la verdad" de los filósofos con su formación y su ejercicio de gobierno a través de la mentira? No en la medida en que nos situemos en el contexto argumentativo de *República,* de fundación de una *pólis* ideal, y distingamos en ella dos momentos: un momento "ascendente" de justificación del poder -¿quién gobierna?- y uno "descendente" de ejercicio del gobierno -¿cómo gobierna? El primer momento es el de la formación y selección de los gobernantes en donde el "amor por la verdad" es requisito indispensable para ser guardián de la *pólis*. Es el filósofo, el que tiene el verdadero conocimiento, el único que podrá hacer factible la pintura del Estado ideal. Esta "verdad" que ama el filósofo por una lado lo legitima en su lugar de gobierno pero también por otro tiene que ver con un modelo de virtud y moderación que hace más gobernables a los habitantes y más estable al régimen

[22] Gadamer (1991), p. 106

político. En este sentido sería la lógica misma del poder y de la gobernabilidad la que funda la verdad y distingue la mentira noble de la innoble y no una verdad trascendente o un conocimiento puro alejado de la práctica.

Y el segundo momento, de ejercicio del poder, apela a la mentira noble ya porque el poder persuasivo de la verdad no es suficiente, ya porque el amante de la opinión o la muchedumbre se encoleriza y puede ejercer violencia como los prisioneros de la caverna frente a su antiguo compañero que vuelve a liberarlos. Hay en Platón un intento de evitar la violencia, la discordia (tanto de los gobernantes a los gobernados como de los gobernados a los gobernantes) cuando apela a la mentira como remedio. "El Dios sólo es causa de las cosas buenas" dice Platón pero el gobernante no puede gobernar sólo a los virtuosos, él tiene que dar cuenta de la virtud y el vicio y, sobre todo, evitar la discordia. De ahí que el gobernante a diferencia de los dioses deba apelar a la mentira como un recurso útil cuando la persuasión de la verdad no es suficiente o cuando su sentido encuentra los límites mismos del conocimiento.

La naturaleza del filósofo es contraria al uso utilitario de la mentira ya que la odia. Pero esto no sería una contradicción con lo expuesto previamente ya que así como lo que más desea el mismo no es gobernar, utilizar la mentira en beneficio de la *pólis* es su deber basado en la función que él cumple en la misma de acuerdo a virtud y justicia. Aunque odie hacerlo debe hacerlo en pos de los fines de la ciudad. El lugar del filósofo así es resignificado a partir de las necesidades de la ciudad y puesto a disposición de la misma. Así como es el ser filosófico del gobernante lo que Platón busca justificar también es el ser político del filósofo lo que tiene que poder explicar y es en este marco en el cual se aleja del intelectualismo socrático para considerar la mentira de este modo en su relación con la verdad y la justicia. Podemos imaginar que Sócrates le hubiera preguntado a Glaucón a modo de paráfrasis de 521b:

> *¿No permitiremos mentir sólo a quienes más aman la verdad y odian la mentira, siendo los más inteligentes respecto a estas cosas y prefiriendo siempre los honores y el modo de vida más próximo a lo verdadero y lo más alejado posible de lo falso?*

Referencias bibliográficas

Hesíodo. *Teogonía*

Platón. *República*

Badiou, A. (2012). *Condiciones*. Siglo Veintiuno editores

Delgado, C. (2015). Discurso falso y literatura en Platón. Una discusión a partir de R. II 376d–379a. *Diánoia*, 60 (74), pp. 27–51.

Gadamer, H. (1991). Platón y los poetas. *Revista Estudios de Filosofia*, 3, pp. 87-108.

Marcos, G. (2008). Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del *pseudos* en República II. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, 41 (117/118), pp. 95-103.

Santa Cruz, M. (2014). Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón. *Sapere Aude,* 5 (10), pp.12-29.

Schofield, M. (2005). La mentira noble. *Diadokhe: Revista de estudios de filosofía y cristiana*, 7-8(1-2), pp.81-104.

Soares, L. (2009). La utilidad reliogiosa y ético-política de la mentira en el paradigma poético platónico de República. *Signos filosóficos,* 11 (22), pp. 101-121.

Mesa temática

Merleau-Ponty en diálogo: ser con los otros en la carne del mundo

Coordinada por Jesica Buffone (CONICET-LICH-UNSAM)

La filosofía de Maurice Merleau-Ponty nos expone a las múltiples dimensiones que constituyen al ser humano, revelando su enquistamiento en un ámbito plagado de significaciones en donde todo lo que hagamos tendrá, indefectiblemente, un sentido. El sujeto que describe la fenomenología merleaupontyana establece un diálogo con su entorno a partir de sus hábitos motrices y se entremezcla, en el discurrir de su accionar, con la carne del mundo; es desde los otros y entre los otros. Asimismo, la tesis del fenomenólogo francés en torno a la pregunta por el sujeto de la percepción trae aparejada una forma determinada de cotejarlo: las múltiples dimensiones de la existencia requieren de un enfoque holístico que pueda abordar el movimiento dialéctico subyacente. De esta manera, en esta mesa se analizarán distintos derroteros dentro de la obra de Merleau-Ponty, dando cuenta no solo de la riqueza de su pensamiento, sino también de la vigencia de algunas de sus preguntas y propuestas a la hora de dar cuenta de nuestra propia existencia.

En el trabajo de Fernando Libonati llamado Fenomenología y naturalismo. La crítica al pensamiento causal en Merleau-Ponty, se abordarán cuestiones relativas a la metodología que se desprenden de la propuesta merleaupontiana presentada tanto en la Fenomenología de la percepción como en La estructura del comportamiento, analizando de qué manera cierta actitud naturalista es estas obras podría conducirnos a la actitud trascendental. Por otra parte, en Las críticas de M. Merleau-Ponty a la teoría del ser-para-otro de J.-P. Sartre, Alan Patricio Savignano analizará la crítica merleaupontiana según la cual Sartre no logró comprender el plano originario del ser intersubjetivo debido a su dualismo ontológico radical y a su creencia en la existencia aislada de cada conciencia. En tercer lugar, en el trabajo de Esteban García titulado El sentir y la carne. Resonancias aristotélicas en la última filosofía de Merleau-Ponty, se presenta un análisis comparativo entre el Peri psyché aristotélico y la última filosofía del fenomenólogo francés, poniendo énfasis en el rol de la sensibilidad en el conocimiento y la valorización del cuerpo viviente. Por último, en Merleau-Ponty y el descubrimiento de los otros: el tiempo fenomenológico en la génesis del Yo de Jesica Buffone, se explora la temporalidad fenomenológica como un hito que posibilita, con el sustrato de los objetos culturales, el encuentro con los otros en el mundo y la organización del Yo durante la primera infancia.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Fernando Libonati (UBA), Alan Patricio Savignano (CONICET-ANCBA-UBA), Esteban Andrés García (UBA-CONICET) y Jesica Buffone (CONICET-LICH-UNSAM).

Merleau-Ponty y el descubrimiento de los otros: el tiempo fenomenológico en la génesis del Yo

Jesica E. Buffone (CONICET-LICH-UNSAM)

Resumen: El mundo de los objetos culturales, aquel escenario perceptivo que nos suscita conductas determinadas y nos evoca como sujetos de la percepción, se presenta dentro de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty como el ámbito donde nos encontramos con los otros y en el cual advertimos su presencia. ¿De qué manera, entonces, el otro se nos aparece y comienza a formar parte del paisaje de nuestras acciones? El problema del descubrimiento de los otros como hito en la organización psicogenética infantil es en la fenomenología merleaupontyana un problema tan rico como desarticulado a lo largo de su obra. De esta forma, este trabajo tendrá como objetivo analizar uno de los aspectos que, desde su teoría, permiten explicar el encuentro con los otros en el mundo: el tiempo fenomenológico, entendido como el sustrato experiencial en el cual los objetos son la referencia última de mi acción. La temporalidad de las acciones del sujeto, el estilo corporal que impregna su andar y la sedimentación y actualización de los hábitos perceptivos son algunos de los puntos que colaborarán con la organización del yo y, paralelamente, posibilitarán la organización y aparición de los otros en el escenario perceptivo. La temporalidad es descripta por Merleau-Ponty como una dimensión que se construye en mi relación con los otros y con los objetos culturales, siendo la vivencia infantil del tiempo inescindible de la espacialidad. El tiempo es el trasfondo a partir del cual el bebé recorta su yo y comienza a levantar a su alrededor un espectáculo que le es familiar pero que, a su vez, le resulta muy distinto. Sin embargo, ¿el cuerpo del bebé es el único punto de partida para organizar los distintos cuadros temporales? ¿Qué es lo que produce que dos esquemas con organizaciones temporales distintas logren encontrarse cuando aún el espectáculo que rodea al niño no ha terminado de organizarse? Por otra parte, ¿qué aspectos activan acentúan los mecanismos propioceptivos que profundizan el auto conocimiento del niño? De esta forma, un análisis desde la fenomenología de Merleau-Ponty de esta dinámica puede enriquecer no solamente una posible explicación del conocimiento de otras mentes (y, por ende, de nosotros mismos), sino que nos permite cuestionar las razones por las que, durante la primera infancia, un sujeto determinado puede acentuar los procesos propioceptivos que están a la base de la construcción del cuerpo propio.

El mundo de los objetos culturales, aquel escenario perceptivo que nos suscita conductas determinadas y nos evoca como sujetos de la percepción, se presenta dentro de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty como el ámbito donde nos encontramos con los otros y en el cual advertimos su presencia. ¿De qué manera, entonces, el otro se nos aparece y comienza a formar parte del paisaje de nuestras acciones?

El problema del descubrimiento de los otros (ya sea como hito en la organización psicogenética infantil o como otro significante en mi escenario perceptivo) es en la fenomenología merleaupontyana un problema tan rico como desarticulado a lo largo de su obra. Con el fin de intentar dilucidar los posibles aportes de la filosofía merleaupontyana al análisis de la organización del yo, este trabajo tendrá como objetivo, por un lado, describir la concepción del fenomenólogo francés en torno a nuestro encuentro con los otros en la experiencia y, por otro, se

analizará uno de los aspectos de su teoría que permite comprender de forma holística este encuentro en el mundo: el tiempo fenomenológico, entendido como el sustrato experiencial en el cual los objetos son la referencia última de mi acción.

La temporalidad es descrita por Merleau-Ponty como el trasfondo a partir del cual el sujeto recorta su yo y comienza a levantar a su alrededor un espectáculo que le es familiar pero que, a su vez, le resulta muy distinto. Asimismo, la temporalidad de las acciones del sujeto es uno de los puntos que colaborarán con la organización del yo y, paralelamente, posibilitarán la organización y aparición de los otros en el escenario perceptivo. Sin embargo, la dimensión del tiempo fenomenológico adquiere otras características cuando es pensada al interior de los debates en torno al acceso a las otras mentes y a la organización del esquema corporal en la primera infancia. ¿Cómo accedemos a la vida interior de los otros para poder compartir ese sentido al cual, según Merleau-Ponty, estamos condenados? ¿Qué es lo que produce que dos esquemas con organizaciones temporales distintas logren encontrarse cuando aún el espectáculo que rodea al niño no ha terminado de organizarse? Un análisis del tiempo vivido desde la fenomenología de Merleau-Ponty puede colaborar con la discusión (y redefinir los términos implicados) en torno a cómo accedemos a las otras mentes y, al mismo tiempo, echar luz sobre los procesos que posibilitan la diferenciación de un sujeto de su entorno.

1. El descubrimiento de los otros en la experiencia

La forma en la que los otros se me dan en la experiencia es un proceso que puede tener múltiples significaciones y es pasible de ser analizado filosóficamente desde, al menos, algunas perspectivas. La pregunta en torno a cómo "encontramos" a los otros en el mundo y los concebimos como sujetos que poseen estados mentales análogos a los nuestros es conocido como el problema del *acceso a las otras mentes*. El planteo de este problema en términos de "mente" nos dice mucho de las implicancias de esta discusión y de los términos en la que ha sido formulada.

Desde una mirada eminentemente intelectualista, el acceso a las otras subjetividades ha sido entendido en términos inferencialistas o simulacionistas. Para la *teoría de la teoría*, "tenemos un acceso inferencialista-teórico al mundo mental, propio y ajeno" (Español, 2010, p. 311), a partir del cual comprendemos que los otros tienen mente debido al desarrollo de una teoría de la mente. Esta propuesta adopta lo que podría llamarse una perspectiva de tercera persona: la existencia de los otros se infiere deductivamente y tiene el carácter de un "él o ella". Por otra parte, la llamada *teoría simulacionista* considera que "detrás de los conceptos de yo y de otro hay modos de percatación consciente de sí mismo y de los otros, producto de procesos de percepción/acción"

(Español, 2010, p. 310). Esta corriente considera, en cambio, "que lo que está en juego son procesos de acceso interno a la propia mente y proyección simulada en los demás" (Español, 2010, p. 312): experimentamos algo en primera persona y, a partir de allí, se extiende hacia los otros. Tanto la *teoría de la teoría* como la *perspectiva simulacionista*, consideran que el acceso a otras mentes es opaco y habría un hiato entre yo y el otro.

Sin embargo, el planteo del acceso a los otros en estos términos nos compromete con una perspectiva que hace del conocimiento de las otras subjetividades, principalmente, un problema. La perspectiva de segunda persona (Pérez, 2013; Gomila, 2002; Español, 2010; Gallagher, 2008; Reddy, 2008a y 2008b), en cambio, va a considerar que los procesos de percepción son el resultado del encuentro con los otros y podrían suscitarse, incluso, en los "encuentros conmigo mismo y con los objetos" (Español, 2010, p. 310). Para esta perspectiva, los procesos de interacción y percepción con los otros, con mi cuerpo y con los objetos estarán a la base de la comprensión de mí mismo y de los otros, por lo cual el hiato entre yo y el otro se ve reducido en la acción misma. Por esa razón, los intercambios "cara a cara" son aspectos clave y constitutivos de este tipo de interacciones, las cuales, a su vez, son sumamente gratificantes para quienes las efectúan (Gomila y Pérez, 2017).

En el seno de esta discusión que ha sido brevemente introducida en los párrafos anteriores, la filosofía de Merleau-Ponty puede aportar algunos elementos en torno al acceso a las otras subjetividades que pueden enriquecerla: su análisis del tiempo fenomenológico y, casi de forma indiscernible, la dimensión objetual que sostiene la acción.

2. El encuentro con los otros según Merleau-Ponty y la función de la dimensión objetual

Para el fenomenólogo, nuestro cuerpo posee un estatus ambiguo no solo para la filosofía y para la psicología, sino también para nosotros mismos. Merleau-Ponty (1984) señala que lo que él llama (de forma un tanto imprecisa) la "psicología clásica" ha considerado al cuerpo como un objeto, sin extraer ninguna conclusión filosófica de la ambigüedad propia de nuestro esquema corporal, el cual es, al mismo tiempo, objeto y sujeto para nuestra conciencia.

Nuestro es cuerpo forma parte de la *carne* del mundo (Merleau-Ponty, 2011) y de lo que él llamará la *colectividad anónima* (2001). Estos conceptos hacen referencia al entrelazo del cuerpo con los otros cuerpos, entrelazo fundante de nuestro propio esquema corporal pero, al mismo tiempo, aspecto inalienable de nuestro ser en el mundo según el cual nunca abandonamos el acoplamiento corporal propio de los primeros meses de vida. Por otra parte, ciertas experiencias como el tacto doble (cuando, por ejemplo, mi mano izquierda toca mi mano derecha) presentan

al cuerpo como sujeto tocante y objeto tocado, colaborando durante los primeros meses de vida con la especificación del propio cuerpo. El tacto doble permitirá, por ejemplo, que los bebés recojan los estímulos intersensoriales constantes diferenciando así los estímulos externos de los internos, dando a lugar a una experiencia perceptiva que va en dos direcciones: el cuerpo se instala al mismo tiempo como tocante y tocado, especificando "de forma exclusiva al propio cuerpo" (Español, 2010, p. 315). Merleau-Ponty (1964)[1] sostiene que esta reversibilidad del acto perceptivo da cuenta no solamente del estatus ambiguo de mi propio cuerpo, sino de mi encuentro con los otros en el mundo. La percepción de mí mismo y del cuerpo del otro, se entrelazan como los dos polos que constituyen un mismo acto de percepción. Para Merleau-Ponty, de la misma manera que para Gomila (2002) y Español (2010), la percepción del otro implica necesariamente la percepción de nosotros mismos:

> Si, al estrechar la mano de otro hombre, tengo la evidencia de que está aquí, es que ella sustituye a mi mano izquierda, que mi cuerpo se anexiona el cuerpo de otro en esta "especie de reflexión" de la cual es, paradójicamente, la sede. Mis dos manos son "co-presentes" o "coexisten" porque son las manos de un solo cuerpo: lo ajeno aparece por extensión de esta copresencia, él y yo somos como los órganos de una única intercorporeidad. (Merleau-Ponty, 1964, p. 205)

Las sensaciones dobles dan cuenta no sólo del estatus del cuerpo, sino también de la reversibilidad del acto por el cual el otro se nos hace presente. Así, "como siento mi mano izquierda en el momento en que toca mi mano derecha", "yo veo que aquel hombre ve" (Merleau-Ponty, 1964, p. 208). En el acto mismo de percepción, "este otro hombre ve que mi mundo sensible es también el suyo" (Merleau-Ponty, 1964, p. 206), y estas miradas se encontrarán en el escenario de la percepción a partir de la atención con la que ambos se dirigen al mundo. La percepción, entonces, es descripta por el fenomenólogo francés como "copercepción" (Merleau-Ponty, 1964, p. 208), como el acto de encontrarnos con el otro en un mismo escenario perceptivo. De esta forma, por un lado, el tacto doble junto con las sensaciones propioceptivas que reporta y, por otro, las sensaciones exteroceptivas provenientes de los estímulos externos posibilitan poco a poco una incipiente diferenciación del cuerpo del bebé respecto al mundo exterior. Es así como, el tacto y la captación por parte del bebé de la atención de los otros dirigida a sus acciones, parecen ser durante los primeros meses de vida del niño la puerta de entrada hacia el conocimiento de sí mismo y de su entorno.

[1] En el ensayo *El filósofo y su sombra* presente en *Signos* (1964).

La especificación del cuerpo del bebé y, simultáneamente, la especificación del mundo que lo rodea es, ante todo, diferenciación de pautas temporales[2] diferentes asentadas en la experimentación de contingencias perfectas e imperfectas. Empezamos a organizar nuestro esquema corporal en la acción conjunta con los demás y a partir de las sensaciones propioceptivas que me reporta mi contacto con el medio. La diferenciación paulatina del esquema corporal del bebé de aquel de sus cuidadores se asienta, en primer lugar, en la diferenciación de los distintos tiempos de la acción (en la medida en que las contingencias perfectas que le reporta su cuerpo difieren de las contingencias imperfectas que le reporta la experiencia con los otros), para luego consolidarse en un único "tiempo de la acción" compartido a partir de la acción conjunta en el mundo. De esta manera, Merleau-Ponty describe el encuentro con el otro en el ámbito de la acción de la siguiente manera:

> Mi amigo Pablo y yo nos señalamos con el dedo ciertos detalles del paisaje, y el dedo de Pablo, que me indica el campanario, no es un dedo para-mí, que yo pienso como orientado a un campanario-para-mí, es el dedo de Pablo que me indica el campanario que Pablo ve, como recíprocamente, al hacer un gesto hacia un punto del paisaje que yo veo, no me parece que yo desencadene en Pablo, en virtud de una armonía preestablecida, unas visiones internas solamente análogas a las mías: por el contrario, me parece que mis gestos invaden el mundo de Pablo y guían su mirada. Cuando pienso en Pablo, no pienso en un flujo de sensaciones privadas, en relaciones mediatas con el mío gracias a unos signos interpuestos, sino en alguien que vive el mismo mundo que yo, la misma historia que yo, y con quien comunico por medio de este mundo y por medio de esta historia. (Merleau-Ponty, 1984, p. 414)

Es así como mi encuentro con el otro se da en el entrelazo de mis acciones con las acciones de quienes me rodean, unidas por una historia en común que las aúna bajo una misma significación. El campanario que observan los dos participantes de esta interacción produce su encuentro y los une en un intercambio en el que el cuerpo es el protagonista. Desde esta experiencia de la vida colectiva, lo mental no es considerado como algo privado e inaccesible, sino que se hace visible a partir de la interacción, por lo que la atribución de una mente al otro se da en el proceso mismo de acción conjunta, en el seno del cual la atribución es mutua.

---

[2] Al respecto, ver Martínez, M. (2010). *Desarrollo de la percepción intersensorial. Aspectos metodológicos, empíricos y conceptuales*. Recuperado de: https://www.academia.edu/29598431/Desarrollo_de_la_percepci%C3%B3n_intersensorial._Aspectos_metodol%C3%B3gicos_emp%C3%ADricos_y_conceptuales

3. El tiempo fenomenológico: ese lugar en el que actuamos sobre el mundo

El apartado anterior nos deja en el inicio de otra problemática inherente a la organización del cuerpo propio y del mundo circundante: la temporalidad, como el trasfondo mismo de nuestras acciones y, al mismo tiempo, como el escenario en el que me encuentro con los otros. ¿Cómo se estructuran, entonces, las pautas temporales desde la fenomenología merleaupontyana?

La concepción fenomenológica del tiempo que Merleau-Ponty desarrolla sobre todo en *Fenomenología de la percepción* (1984), nos hace pensar en un tiempo que se asienta en nuestra relación con las cosas y con los otros. Merleau-Ponty (1984) sostiene:

> Si el observador, situado en una barca, sigue el hilo del agua, bien puede decirse que desciende con el curso del agua hacia su futuro, pero el futuro son los paisajes nuevos que le esperan en el estuario, y el curso del tiempo, no es ya la corriente misma: es el desenvolvimiento de los paisajes para el observador en movimiento. El tiempo no es, luego, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar. Nace de mi relación con las cosas. (pp.419-420)

La ambigüedad temporal que nos atraviesa hace de nuestra descripción del tiempo "un registro final", "el resultado de su paso", el cual intenta ser rescatado infructuosamente por el pensamiento objetivo. Solo tenemos meros registros de nuestra temporalidad, más no así una descripción plena de aquello que es el tiempo. Por ello, el paso del tiempo "es espacio", debido a que "sus momentos coexisten ante el pensamiento" y, al mismo tiempo, "es presente", ya que "la consciencia es contemporánea de todos los tiempos" (Merleau-Ponty, 1984, p. 423). Los niños, a diferencia de los adultos que ya se encuentran inmersos en las ilusiones estructurantes del objetivismo, lo expresan en su reconstrucción de la experiencia. Por ello, Merleau-Ponty sostiene que "no existe más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser en sí, y dibujar una perspectiva, introducir el no-ser en ella" (Merleau-Ponty, 1984, p.428).

El *panta rei* de Heráclito es interpretado por Merleau-Ponty como una de las "metáforas clásicas del tiempo", poniendo por sobre esta tesis su significación temporal antes que sus connotaciones ontológicas. Desde esta interpretación, el tiempo, como el río, forma una cosa consigo mismo. El tiempo se puede identificar como uno y el mismo en el curso de su devenir en la medida en que hay "una mirada" en su seno que le otorga unidad:

> Hay un estilo temporal del mundo y el tiempo sigue siendo el mismo porque el pasado es un antiguo futuro y un presente reciente, el presente un pasado próximo y un futuro reciente, el futuro un presente e incluso un pasado por venir, eso es, porque cada dimensión del tiempo

> se trata o enfoca como algo diferente de ella misma; eso es, en fin, porque hay en la médula del tiempo una mirada. (Merleau-Ponty, 1984, p. 429)

El tiempo, entonces, "es alguien" en la medida en que las dimensiones que lo componen "expresan todas una explosión o un único impulso que es la mismísima subjetividad" (Merleau-Ponty, 1984, p. 430). Cuando Merleau-Ponty afirma que "hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo" (Merleau-Ponty, 1984, p. 430), nos enfrenta no sólo con la imposibilidad de acceder a la temporalidad más allá de la vivencia que tengamos de ella, sino que hace de la expresión del sujeto en torno a su cauce, el testimonio más veraz de su flujo. De esta forma, el acto de expresión le es "esencial" al tiempo (al menos, claro está, para su comprensión) en tanto siempre se abre a un otro.

Conclusión

Merleau-Ponty sostenía que el planteo que se había realizado hasta entonces en torno al problema de acceso a las otras subjetividades se asentaba sobre una "noción mutilada de lo sensible y de la naturaleza" (Merleau-Ponty, 1964, p. 209), la cual ignoraba la dualidad del acto perceptivo. La actividad propioceptiva que los otros acentúan y que posibilita, a su vez, el conocimiento de mí mismo toma en la fenomenología de Merleau-Ponty la forma de lo que él denomina la "carne" del mundo, el entrelazo perpetuo que nos une a las cosas y a los otros como conductas posibles, como una constante propensión al futuro.

Desde su diálogo más directo con la psicología del desarrollo, Merleau-Ponty (2001) considerará que la entrada del niño al mundo es, desde el inicio, eminentemente social, en la medida en que el esquema motriz y perceptivo del bebé se organizará a partir de la ligazón tónico-postural entre el recién nacido y sus cuidadores. Es así como los aportes de Wallon y Husserl para comprender la organización perceptiva y motriz del sujeto son recogidos por el fenomenólogo francés para explicar la presencia de los otros como una parte constitutiva de nosotros mismos. Desde la explicación que nos brinda Merleau-Ponty, el problema de acceso a las otras mentes no es más que un problema mal planteado o, más bien, no es un auténtico problema. Los otros están allí desde el momento en que un sujeto nace y no serán un horizonte distal o difuso que se tendrá que reconstruir a partir de procesos inferencialistas o simulacionistas, sino que es la contraparte de nuestro accionar en el mundo. El mundo de los otros es también el mío, ambos unidos por las significaciones que circulan en una comunidad a partir de los objetos culturales compartidos. La vida mental de quienes me rodean está allí, en los movimientos habituales que dan cuenta de ella en la interacción misma.

Por otra parte, la noción de temporalidad que desarrolla Merleau-Ponty implica necesariamente la acción y el ámbito objetual como trasfondo que la sostiene y le da forma. El tiempo fenomenológico es un tiempo espacial, un discurrir en un espacio determinado. La fenomenología merleaupontyana no nos permite hablar del tiempo sin hablar, en paralelo, del espacio. ¿Podemos pensar acaso un campo de interacción sin pensar, al mismo tiempo, en los objetos culturales que lo componen? ¿Podemos dejarlos de lado, en tanto soporte de nuestra motricidad, en el análisis de la organización corporal y, consiguientemente, en la organización del mundo circundante? De esta forma, el tiempo tal como es descripto por este filósofo está dotado de significaciones precisas que hacen de él un constructo viable para el análisis y una dimensión pasible de ser cotejada en el ámbito de la experiencia.

De esta manera, el análisis que Merleau-Ponty hace del tiempo fenomenológico y de la organización del yo, aporta elementos para concebir la génesis del sujeto de la percepción desde un perspectiva corporeizada y existencial, en donde el entendimiento con los otros no es el producto de una reflexión sobre mis propios estados mentales, sino el suelo a partir del cual puedo comenzar a actuar en el mundo.

Referencias bibliográficas

Español, S. (2010). Los primeros pasos hacia los conceptos de yo y del otro: la experiencia solitaria y el contacto "entre nosotros" durante el primer semestre de vida. En D. Pérez, S. Español, L. Skidelsky y R. Minervino (Comps.), *Conceptos. Debates contemporáneos en filosofía y psicología* (págs. 308-334). Catálogos.

Gallagher, S. (2008). Understanding Others: Embodied Social Cognition. En P. Calvo y T. Gomila (Eds.), *Handbook of cognitive science. An embodied approach* (págs. 439-452). Elsevier.

Gomila, A. (2002). La perspectiva de segunda persona de la atribución mental. *Azafea*, *4*, 123-138. https://doi.org/10.14201/3719

Gomila, A., y Pérez, D. (2017). Lo que la segunda persona no es. En D. Pérez y D. Lawler (Eds.), *La segunda persona y las emociones* (págs. 275-297). SADAF.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.

Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Verdier.

Merleau-Ponty, M. (2001). *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. MetisPresses.

Pérez, D. (2013). *Sentir, desear, creer. Una aproximación filosófica a los conceptospsicológicos*. Prometeo.

Reddy, V. (2008a). Experiencing others: a second persons approach in otherawareness. En U. Muller, J. Carpensale, N. Budwig, y B. Sokol (Eds.), *Social life and social knowledge. Toward a process account of development* (págs. 123-144). Lawrence Erlbaun.

Reddy, V. (2008b). *How infants know minds*. Cambridge. Harvard University Press.

El sentir y la carne. Resonancias aristotélicas en la última filosofía de Merleau-Ponty

Esteban A. García (CONICET-UBA)

Resumen: El propósito de este trabajo es relevar una particular resonancia del pensamiento aristotélico presente en la última filosofía de Merleau-Ponty que no ha sido considerada en estudios comparativos previos. Se trata de la noción de carne (*chair*/*sarx*) tal como aparece, por un lado, en el *Tratado del Alma*, y por otro, en *Le visible et l'invisible*, comparada con un "elemento", caracterizada como "medio" y relacionada con la "potencia".

Merleau-Ponty se refirió en pocas ocasiones a la filosofía de Aristóteles. *Phénoménologie de la perception* (*PP*) menciona el nombre del Estagirita sólo dos veces, y lo hace de manera indirecta y circunstancial, aludiendo a "la ilusión de Aristóteles" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 237) y "el Dios de Aristóteles" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 412). El breve comentario sobre Aristóteles al comienzo de los cursos acerca de la naturaleza sólo refiere en términos clásicos el finalismo aristotélico y la doctrina de los lugares naturales, con la función meramente introductoria de presentar a continuación el examen más detallado de la filosofía cartesiana (Merleau-Ponty, 1995, pp. 23-4). La mención a "Aristóteles y la escolástica" en *L'oeil et l'esprit* (Merleau-Ponty, 1964a, p. 55) también aparece en el contexto de una exposición acerca de Descartes, y lo mismo se aplica a una de las dos breves referencias a Aristóteles contenidas en *La Structure du Comportement* (Merleau-Ponty, 1967b, p. 212), siendo la restante (Merleau-Ponty, 1967b, p. 156) igualmente incidental. A pesar del acotado número de referencias explícitas de Merleau-Ponty a Aristóteles, algunos estudios en las últimas décadas se han detenido en el análisis de algunos evidentes "rasgos" o "resonancias aristotélicas" que muestran los desarrollos del fenomenólogo francés. Algunos trabajos se orientaron a comparar las respectivas concepciones del cuerpo viviente (Pagni, 2012; Libonati, 2019), otros a las doctrinas de la potencia y la "doble actualización" en ambos autores (Barbaras, 1998; Malherbe, 1991), o a los fundamentos sensibles de la intelección tal como son relevados en ambas gnoseologías (Foti, 1999). Se han realizado igualmente estudios comparativos concernientes a la percepción sensible en ambos autores, tales como los de Stevens (2002) y Honorato (2018), siendo este un eje comparativo que consta, de un modo u otro, en la mayoría de los otros trabajos mencionados (cf. también Rodrigo, 1995).

El propósito de estas páginas es relevar una particular "resonancia" aristotélica que puede advertirse en el último pensamiento de Merleau-Ponty y que no fue abordada en los estudios comparativos recién enumerados. En el capítulo titulado "El entrelazo - el quiasmo" contenido en *Le visible et l'invisible* (VI) Merleau-Ponty propone comprender la relación entre lo sensible y lo sentido en términos de "entrelazamiento" ontológico, "quiasmo" o "reversibilidad", y para referirse a esta figura apela a un término aristotélico: la "carne" (*chair*/*sarx*), cuyo análisis comportaba en los análisis del *De Anima* (*DA*)[1] ciertos rasgos llamativamente similares a los que constan en la caracterización merleau-pontiana del concepto. Si para Merleau-Ponty la *chair* es a la vez carne del cuerpo percipiente y carne del mundo, la *sarx* aristotélica es un elemento mediador (*metaxú*) entre lo sentiente y lo sensible, una suerte de "capa" del mundo internalizada o incorporada congénitamente a nuestro cuerpo. Se trata de algo del mundo —comparable en este sentido al aire o al agua— que es a la vez algo del cuerpo que percibe el mundo, y siendo propio a la vez de uno y de otro hace posible que ambos comuniquen en la modalidad que tanto Aristóteles como Merleau-Ponty consideran como prototípica de todo sentir, a saber, el tacto. (La interpretación aquí propuesta se distingue así de la de Pagni (2012, p. 59), quien sólo menciona la noción de carne en uno y otro autor para subrayar las diferencias entre ambos).

Aristóteles hace corresponder a cada sentido específico un medio o intermediario (*metaxú*) que transmite la cualidad sensible de lo sentido a lo sentiente, como el aire en el caso del oído. En el capítulo 11 del Libro II de *DA*, al preguntarse cuál es el órgano del tacto, y si podría serlo la carne, Aristóteles responde negativamente y declara que la carne es en realidad el medio del tacto (sin especificar, en esta ocasión, nada acerca del órgano correspondiente más que su carácter "interno"). Afirma así que una membrana exterior puesta sobre la piel transmite igualmente la sensación táctil, "y suponiendo que tal membrana fuera congénita la sensación se transmitiría con mayor rapidez aún" (*DA* 423a5). De esto deduce que "esta parte del cuerpo (la carne) parece actuar (respecto del tacto) como actuaría (respecto de los demás sentidos) una capa de aire en que estuviéramos congénitamente envueltos" (*DA* 423a5). La carne es equiparada en este sentido, por su función, con un elemento (*stoicheion*), puesto que los elementos intervienen en la mediación entre el objeto y el sujeto del sentir en el caso de otros sentidos distintos del tacto. "En

[1] Al citar las obras de Aristóteles sigo las traducciones consignadas en la bibliografía final.

suma, lo que el aire y el agua son respecto de la vista, el oído y el olfato, eso mismo parece ser la carne […] (respecto del tacto [...])" (*DA* 23b15).[2]

Resulta improbable que Merleau-Ponty, al aludir en VI a la *chair*, no tuviera en mente esta acepción aristotélica de la carne como mundo que "se hace" cuerpo y cuerpo abierto al mundo en el sentir, especialmente teniendo en cuenta que la carne es también comparada por el fenomenólogo con un elemento y, además, referida en varias oportunidades en términos de un medio (constando precisamente ambas caracterizaciones, como elemento y como medio, también en los análisis aristotélicos). Respecto del carácter de "medio", afirma Merleau-Ponty: "el espesor de carne entre el vidente y la cosa es constitutivo de la visibilidad en ella como de su corporalidad en él; no es un obstáculo entre él y ella, sino su medio de comunicación" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 178). Y respecto del carácter de "elemento"

> La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla, haría falta el viejo término "elemento", en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una cosa general […] [,] especie de principio encarnado [...] (Merleau-Ponty, 1964b, pp. 184).

En Aristóteles, el medio es necesario para cubrir la distancia, por ejemplo, entre lo visto o lo oído y el cuerpo percipiente, además de "homogeneizarlos" o armonizarlos de algún modo y permitir su comunicación al estar presente en ambos, tanto del lado del mundo percibido como del cuerpo percipiente. Así, por ejemplo, lo diáfano como medio del sentido visual se encuentra para Aristóteles en el aire interpuesto, pero también en alguna medida en el agua del ojo y, del otro lado, en todos los cuerpos visibles (cf. *Parva naturalia* 439b). En el tacto, prototipo del sentir, la distancia entre lo sentiente y lo sentido se estrecha tan vertiginosamente que el medio -que en los otros sentidos reside mayoritariamente en algún elemento exterior al cuerpo- pasa a situarse del lado del cuerpo. Merleau-Ponty (1964b) parece proveer una paráfrasis libre de esta doctrina aristotélica y extremar sus corolarios cuando afirma que

---

[2] A pesar de esta comparación de la carne con los elementos que efectivamente enuncia Aristóteles, hay que observar que estrictamente el medio no se identifica con un elemento excepto en el caso del oído, cuyo medio es el aire. En el caso de la vista, por ejemplo, el medio corresponde a "lo transparente" o "diáfano" (cf. *DA*, Libro II, cap. 2), y ello "no pertenece propiamente al aire o al agua ni a ninguno de los cuerpos así nombrados, sino que es una cierta naturaleza, una cierta fuerza común que no existe separadamente, sino que está en esos cuerpos, y que reside en todos los otros, más en éstos, menos en aquellos" (*Parva naturalia* 439a). Por otro lado, Aristóteles sí hace corresponder en *De sensu* a cada uno de los órganos o a las facultades sensibles que residen en ellos un elemento: "la facultad de ver del ojo es algo de agua, […] lo que percibe el sonido es algo de aire y el olfato es algo de fuego. […] En cuanto al tacto, éste se relaciona con la tierra, y el gusto es una cierta especie de tacto." (*Parva naturalia* 438b-439a). (Esta última afirmación contradice lo afirmado en *DA* 425a3 ss.). Como se verá, Merleau-Ponty parece apoyarse en una lectura libre y personal de una doctrina que ya en Aristóteles mismo mostraba ciertos vaivenes.

> el mundo está en el corazón de nuestra carne" y que "una vez reconocida una relación cuerpo-mundo, hay ramificación de mi cuerpo y ramificación del mundo y correspondencia entre su interior y mi exterior, entre mi interior y su exterior. (p. 179 n.)

Si la caracterización aristotélica de la carne sugería una cierta promiscuidad ontológica entre el cuerpo percipiente y el mundo, Merleau-Ponty afirma abiertamente, tensando los términos aristotélicos, que en el sentir me convierto en mundo y las cosas se convierten en carne:

> mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un percibido), y [...] además esta carne de mi cuerpo es participada por el mundo, él la refleja, él la invade y ella lo invade a él […]; están en relación de transgresión o de traspaso. (Merleau-Ponty, 1964b, pp. 178-302)

La carne es

> el hecho de que lo visible que yo soy es vidente (mirada) o, lo que quiere decir lo mismo, tiene un adentro, más el hecho de que lo visible exterior es también visto, i. e. tiene una prolongación, en la muralla que rodea a mi cuerpo, que forma parte de su ser. (Merleau-Ponty, 1964a, p. 325)

Si para Aristóteles la carne era sólo el medio de comunicación entre el sentiente y lo sensible, para Merleau-Ponty, más radicalmente, sentiente y sensible participan de una misma carne de la que ambos surgen: la carne no es sólo medio de comunicación de sujeto y objeto del sentir como en Aristóteles, sino "medio formador de sujeto y objeto" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 193); la carne es "el tejido que los envuelve, sostiene y alimenta" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 175); "la carne es una noción última, […] no es unión o compuesto de dos sustancias, sino pensable por sí misma" (Merleau-Ponty, 1964a, p 185). Y, sin embargo, si bien es pensable por sí misma, no es algo que exista por sí mismo: la carne "no es substancia" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 184). La carne en Merleau-Ponty es más bien la equívoca sustantivación de un verbo, ya que alude, más que a una cosa, a un movimiento de plegado (de lo sentiente y/o de lo sentido), que es simultáneamente un movimiento de pasaje (de lo sentiente a lo sentido y viceversa), ya que al volverse el percipiente sobre sí mismo se torna percibido, y lo percibido percipiente: la carne "es el enrollarse [*enroulement*] de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tangente" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 191); "la carne (la del mundo o la mía) […] es textura que se vuelve hacia sí misma" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 192). Otros términos que describen el movimiento de la carne -además de los de la reflexión, el enrollarse, el volverse a sí- son los del repliegue [*repliement*], la invaginación [*invagination*] y el acolchamiento o tapizado [*capitonnage*] (Merleau-Ponty, 1964a, p. 199). Este movimiento reflexivo que caracteriza la carne —el sentir del sentir, en el caso del cuerpo (y debe recordarse que este "sentir que se siente" es un tópico

también aristotélico; cf. *DA* 425b11-17) — hace que el sujeto sentiente se torne a la vez objeto, adquiriendo de esa manera un "espesor" carnal, un pliegue o doblez que diferencia el "ser carnal" del "ser plano" (cf. Merleau-Ponty, 1964b, p. 290).

Así como la "carne" alude, primeramente, en su sentido más llano y más obvio, a la carne del cuerpo percipiente, también la dinámica que define a la carne es tomada primeramente por Merleau-Ponty de la reflexividad del cuerpo, y de allí extrapolada a la "carne del mundo". La matriz reflexiva que orienta el desarrollo de "El entrelazo - el quiasmo" parte del cuerpo propio:

> nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado, cosa entre las cosas, y por el otro, el que las ve y las toca [...] y su doble pertenencia al orden del "objeto" y al orden del "sujeto" nos devela, entre ambos órdenes relaciones muy inesperadas (Merleau-Ponty, 1964b, pp. 180-1).

La carne como enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente o de lo tangible sobre el cuerpo tocante, advierte Merleau-Ponty, "se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas" (Merleau-Ponty, 1964b, pp. 191-2). Al sentirse a sí mismo el cuerpo se objetiva o "se hace mundo" y esto inaugura para el fenomenólogo una serie de reversibilidades o entrecruzamientos que arrastran los términos aristotélicos del "sentir del sentir" y la "carne" hacia direcciones imprevistas. El enroscamiento hace que el sentiente se haga sensible y viceversa, de manera tal que el objeto surge por "dehiscencia" o "fisión" de la carne del sujeto, o inversamente, el cuerpo por división de la carne del mundo (Merleau-Ponty, 1964a, p. 192).[3] Ya PP afirmaba en idéntico sentido que yo "soy nacido del mundo" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 517), y también definía la experiencia como "la comunicación de un sujeto finito con un ser opaco, del que aflora pero en el que se mantiene empeñado" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 253).

Si por un lado se sostiene que "el cuerpo extrae de sí mismo esa relación […] por fisión de su masa" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 192), por otro lado, se afirma en espejo que el enroscamiento se da del lado del mundo visible, y de su fisión surge el cuerpo percipiente: hay una "relación de lo visible consigo mismo que me atraviesa y me constituye en vidente, ese círculo que yo no hago, que me hace, ese enroscamiento de lo visible sobre lo visible" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 185). En cualquier caso, siempre puede afirmarse que sentiente y sensible nacen simultáneamente y están hechos de la misma carne, no en el sentido de una "materia prima" originaria en la que estarían fundidos y de la que surgirían -ya vimos que Merleau-Ponty niega explícitamente tal interpretación de la figura de la carne- sino en el sentido de que surgen de -y consisten en- un mismo tipo de movimiento de reflexión y diferenciación, aquel al que alude precisamente la

[3] Los términos "dehiscencia" y "fisión" se asocian con las ciencias naturales: la dehiscencia es la apertura de las anteras de una flor o el pericarpio de un fruto para soltar el polen o la semilla, mientras que la fisión es la división celular en biología, o bien la rotura del núcleo de un átomo en física.

noción de carne: "la carne es la dehiscencia del vidente en visible y de lo visible en vidente" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 201). Esta afirmación VI no hace más que espejar aquella otra que en PP caracterizaba al sentir como un "co-nacimiento", adelantando que "el sujeto de la sensación […] es una potencia que co-nace (co-noce) [*co-naît*] a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 245). Si en *PP* el sentir era descripto como el movimiento de co-nacimiento del cuerpo y el mundo, y en VI la carne es, más que el sustrato de donde surgen, el surgimiento mismo de lo sentiente y lo sensible, se hace evidente, entonces, que la carne no es más que otro modo de aludir al sentir mismo: "La noción esencial para una filosofía tal es la de la carne, […] que es lo sensible en el doble sentido de lo que es sentido y del que siente" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 313).

Más precisamente, la carne designa aquel "anonimato" y "generalidad" del sentir que ya describía *PP*, dos rasgos que a su vez se asocian con otra figura conceptual aristotélica: la de la potencia. Es útil recordar en este contexto que la noción de *dynamis* es acuñada por el Estagirita precisamente para dar cuenta del movimiento o del cambio, de modo que porta por sí misma una connotación dinámica tal como la que aquí asociamos a la carne (cf. *Metafísica* IX). Respecto del anonimato y la potencia del cuerpo sentiente afirma *PP* que "toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima […] [;] veo el azul porque soy sensible a los colores" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 249) y no por una decisión personal. Sería más exacto "decir que se percibe en mí y no que yo percibo", observa Merleau-Ponty, teniendo en cuenta que "la sensación se aparece necesariamente a sí misma en un medio de generalidad, viene de más acá de mí mismo, depende de una sensibilidad [es decir, de un sentir en potencia] que la precedió y que la sobrevivirá" (Merleau-Ponty, 1967a, pp. 249-50). El fenomenólogo hace explícita esta equivalencia entre el anonimato del sentir al que ya se refería *PP* y la noción de carne que presenta en VI, cuando afirma claramente en esta última obra que "este anonimato innato de Mí mismo es lo que hemos llamado carne" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 183).

PP también adelantaba la idea de que el anonimato o la generalidad del sentir del lado del sentiente es paralelo, del lado de lo sentido, a la noción de un campo de potencialidad o latencia que excede lo actualmente visto o lo patente:

> la sensación solamente puede ser anónima porque es parcial […]. Cuando veo un objeto, siempre experimento que hay aún ser más allá de lo que actualmente veo, no sólo ser visible, sino tangible o captable por el oído -y no solamente ser sensible, sino también una profundidad del objeto que ninguna captación sensorial agotará. [...]; esto es decir que la visión es prepersonal, y es decir al mismo tiempo que es siempre limitada, que siempre se da,

> alrededor de mi visión actual, un horizonte de cosas no vistas o incluso no visibles (Merleau-Ponty, 1967a, pp. 250-1).

Igualmente, en VI, el movimiento de reflexividad o plegamiento de la carne —o, como dijimos, el sentir mismo— hace surgir "del lado del mundo" un espesor o pliegue de lo visto que Merleau-Ponty caracteriza, como en *PP*, con figuras que traducen de un modo propio la noción aristótelica del "ser en potencia": la profundidad, la latencia, el horizonte y la visibilidad. Lo visto, por ejemplo, afirma VI, es "más bien una especie de estrecho entre horizontes exteriores y horizontes interiores siempre abiertos"; es "menos color o cosa" que "cristalización momentánea del ser coloreado o de la visibilidad"; la potencia o visibilidad que acompaña lo visto es "no es cosa, sino posibilidad, latencia y carne de las cosas" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 175). *PP* ya afirmaba idénticamente que "todas las cosas son concreciones de un medio", y que "toda percepción explícita de una cosa vive de una comunicación previa con cierta atmósfera" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 370).

En suma, la carne, como pliegue o doblez del cuerpo y del mundo, es el ser mundo del cuerpo sentiente y el ser sensible del mundo, consistiendo la posibilidad misma de la visión en que lo visto patentemente, en acto, se desdoble cada vez en un horizonte latente de visibilidad (potencia) del cual emerge: sólo el cuerpo, ser de dos dimensiones o de "dos labios", puede "llevarnos a las cosas, que no son seres chatos sino seres en profundidad" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 179).

> El ser carnal, como ser de profundidades, con muchas hojas o muchas caras, ser de latencia y presentación de cierta ausencia, es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy destacable, pero cuya paradoja constitutiva está ya en todo ser visible: ya el cubo reúne visibilia incomposibles, así como mi cuerpo es al mismo tiempo cuerpo fenoménico y cuerpo objetivo (Merleau-Ponty, 1964b, p. 170).

Diversos intérpretes han subrayado las claras resonancias que muestra esta doctrina merleau-pontiana de la sensación como "cristalización" de un espesor carnal anónimo y general, actualización simultánea de una capacidad sentiente y de una visibilidad latente, con el modo en que Aristóteles describe la *aísthesis* en el capítulo V del Libro II del Tratado del Alma. En la visión de Barbaras, tanto Aristóteles como Merleau-Ponty intentan dar cuenta de que en el sentir el contacto entre el sujeto y el mundo se estrecha al punto de alcanzar la coincidencia y la identidad, sin que sin embargo se disuelva su diferencia. Merleau-Ponty habría entonces adoptado -y adaptado a sus términos- la solución propuesta en *DA* para dar cuenta de tal paradoja: en términos de Aristóteles, "el acto del sensible y lo sentido son uno y el mismo acto, si bien su

esencia no es la misma" (*DA* 425b26), o en la glosa de R. Barbaras, "distintos en potencia, el sentiente y lo sensible son uno solo en el acto de la sensación" (Barbaras, 1998, p. 14).

Efectivamente, tanto Aristóteles como Merleau-Ponty comparten la visión de que en la sensación se actualizan simultáneamente una potencia o capacidad de percibir -anónima o general, en términos merleau-pontianos- y una "perceptibilidad" de la cosa, una visibilidad o una sonoridad que preexiste al color visto o el sonido oído. R. Barbaras destaca, en este sentido, "la proximidad del proyecto merleau-pontiano respecto de la teoría aristotélica de la sensación" (Barbaras, 1998, p. 19), haciéndose eco de M. Malherbe (1991), quien considera que la deuda de Merleau-Ponty hacia Aristóteles es evidente, y de P. Rodrigo (1995), quien asocia la teoría aristotélica de la doble actualización (DA 425b26-426a1) con la doctrina merleau-pontiana del *recroisement*. Ciertamente puede leerse en Aristóteles un patente "entrecruzamiento" o "solapamiento" de lo sentiente y lo sensible en el sentir: la cosa, que está en sí misma en acto, pero con su visibilidad o su sonoridad en potencia, me afecta en la sensación, y al hacerlo simultáneamente se actualizan mi potencia de sentir y la visibilidad o la sonoridad de la cosa. Merleau-Ponty ofrece una elocuente paráfrasis de este modelo aristotélico en sus propios términos, cuando afirma que "un sensible que va a ser sentido propone a mi cuerpo una especie de problema confuso […]. Hace falta que yo encuentre la respuesta a una pregunta mal formulada" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 248). Al responder mis capacidades sensibles a este "problema confuso" y ver, por ejemplo, el color azul, "lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero es de él que yo ya lo tenía" (Merleau-Ponty, 1967a, p. 248), de tal modo que bien podría decirse incluso, de acuerdo con Merleau-Ponty, que el azul se ve a sí mismo a través mío:

> toda percepción es una comunicación o una comunión, la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, la realización exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas (Merleau-Ponty, 1967a, p. 370).

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1978). *Acerca del Alma*. (Trad. T. Calvo Martínez). Gredos.

Aristóteles (1986). *Metafísica* (Trad. H. Zucchi). Sudamericana.

Aristóteles (1993). *Parva Naturalia* (Trad. J. Serrano). Alianza.

Barbaras, R. (1998). La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote. En *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (págs. 13-31). Vrin.

Fóti, V. M. (1999). Merleau-Ponty's Vertical Genesis and the Aristotelian Powers of the Soul. En B. C. Hopkins (Ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives* (págs. 39-58). Springer.

Honorato, D. (2018). El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty. *Ideas y Valores*, LXVII (166), 13-48.

Libonati, F. (2019). Mecanicismo y teleología. Resonancias de la concepción aristotélica de lo viviente en la fenomenología de M. Merleau-Ponty. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45 (2), 199-219. https://doi.org/10.36446/rlf2019180

Malherbe, M. (1991). *Trois essais sur le sensible*. Vrin.

Merleau-Ponty, M (1964a). *L'oeil et l'esprit*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M (1964b). *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1967a). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M (1967b). *La Structure du Comportement*. PUF.

Merleau-Ponty, M (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Éditions du Seuil.

Pagni, E. (2012). *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*. Firenze University Press.

Rodrigo, P. (1995). *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*. Millon.

Stevens, A. (2002). Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote? *Les Études Philosophiques*, 62 (3), 317-331. https://doi.org/10.3917/leph.023.0317

Mesa temática

Monstruos, arte y posthumanismo

Coordinada por Mabel Alicia Campagnoli (CInIG-UNLP)

El antropocentrismo moderno es una matriz generadora de prácticas, discursos y regímenes de verdad que coloca al ser humano como centro y fundamento. Hunde sus raíces en el humanismo forjado en el Renacimiento que enfatizaba el poder creador humano y la dignidad de la vida humana en la tierra –con su matiz antiteológico– y trajo aparejado la revalorización de los humaniora, frente a la escolástica. Estos estudios de las humanidades, especialmente de la literatura clásica y de la historia, posteriormente darán lugar a las denominadas ciencias humanas. Entre las aristas que confluyen en el antropocentrismo moderno pueden distinguirse el sujeto metafísico sustentado en la sustancia, el sujeto político basado en la soberanía y la propiedad/apropiación y el sujeto gnoseológico-científico exaltador de la capacidad técnico-productiva. En esta mesa desandaremos algunos de los derroteros de estos sujetos modernos a la vez que procuraremos rescatar aquello que ha sido relegado y olvidado en la tradición dominante para esbozar otros modos posibles de existencia, de prácticas, de trato. En el paisaje filosófico del siglo pasado se esparcen una miríada de críticas a las formas de producción de subjetividad en el tardo capitalismo. Las devaluadas instituciones de la sociedad disciplinaria (Foucault, 2003) continúan operando, resultando al mismo tiempo reforzadas por una serie de mecanismos que penetran en las entrañas de la vida (Agamben, 2006) y de los cuerpos (Preciado, 2008), produciendo sujetos dóciles y obedientes (Forti, 2014).

Allí donde este panorama complejo parece obstruir la posibilidad de pensar otros horizontes, de concebir otras promesas que no sean las de lo humano, emerge el arte y la literatura para expresar aquello que no puede asirse con los conceptos tradicionales. La ciencia ficción no sólo anticiparía el futuro sino más precisamente permitiría esbozar "futuros especulativos" y "ficciones especulativas" (Haraway, 126), en donde se trasvase la matriz de la propiedad como estructuradora de nuestro modo de concebirnos a nosotros mismo –dominio de sí– y nuestras relaciones con los otros, con la naturaleza y con las cosas –apropiación–. Es necesario para ello desmontar lo humano con sus jerarquías y sus relaciones de dominación, para dejar emerger lo no-humano, los monstruos que ponen en jaque las clasificaciones imperantes. Precisamente en alemán lo Unmensch (no-humano) puede traducirse también como monstruo. Monstruoso nos resulta todo lo que ha sido excluido de la norma de lo humano, y se encuentra precisamente operando aunque vedado en el seno mismo de lo cotidiano. La irrupción de los monstruos es lo ominoso, lo siniestro (Unheimlich), aquello que amenaza el imperio de la norma desde su interior mismo cuando lo familiar se vuelve inquietante. Los monstruos son

compuestos en donde se funden lo técnico y lo orgánico, colapsando las distinciones y los binarismos modernos de la sociedad y la naturaleza. Siguiendo a Braidotti emprenderemos la tarea de "indagar a fondo nuestra tecnomonstruosidad" (2018: 37) y de desarrollar una sensibilidad para apreciar el insecto y la animalidad que nos constituye (Kafka) a la vez que las nuevas formas de "corporalidad tecnológica" (2018: 57). A partir de los monstruos que somos nosotrxs mismxs se abriría un modo de ser y de vincularse con los otrxs de carácter "inapropiado/ble" (Haraway, 126). La promesa de la política en el horizonte posthumanista será una política de los monstruos.[1]

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Analía Melamed (CIeFi-UNLP), Anabella Di Pego (CIeFi-UNLP-CONICET), Noelia Gómez (CInIG-UNLP).

[1] Referencias bibliográficas:

Agamben, Giorgio (2006): Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pretextos.

Braidotti, Rosi (2018): Cuerpos mutantes y chicas malas. Por una política afirmativa. Itinerarios éticos. Barcelona: Gedisa.

Forti, Simona (2014): Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder. Buenos Aires: Edhasa.

Foucault, Michel (2003): Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI.

Haraway, Donna (1999): "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles", en Política y Sociedad, Madrid, 30, 121-163.

Preciado, Paul B. (2008): Testo yonqui. Madrid: Espasa-Calpe.

Sobre monstruos (no humanos), criaturas y mujeres en Walter Benjamin

Anabella Di Pego (CIeFi-UNLP-CONICET)

Resumen: Partiendo de los fragmentos titulados "Hacia una teoría del Unmensch" procuraremos mostrar el profundo cariz posthumanista del materialismo antropológico benjaminiano. La noción de Unmensch literalmente no-humano pero también monstruo, supone una crítica radical de la tradicional imagen del hombre [Menschenbild] a la vez que un movimiento de destrucción de lo que de ella persiste junto con una tentativa de delinear otra forma posible de (no) ser humano. El Unmensch recupera todo lo que ha sido excluido y desechado de la concepción del ser humano y que por eso, se presenta de manera amenazante bajo la figura del monstruo. Esta amenaza que emerge del seno mismo de lo cotidiano es lo ominoso, lo unheimlich, aquello que fractura la normalidad al exhibir su carácter monstruoso, vinculado a la familia, al padre, al destino, a la culpa, al miedo. El monstruo deberá precisamente llevar a cabo la aniquilación de todo esto y con ello de la concepción del ser humano dominante y en este movimiento es un devorador antropófago y un Edipo moderno. Frente al plexo culpabilizador del padre, Benjamin parece recuperar el seno materno de la naturaleza. En este contexto, retomaremos el análisis que realiza del matriarcado de Bachofen para precisar el papel de las mujeres tanto en su crítica de lo humano como en el desarrollo de su materialismo antropológico. Así, frente a las interpretaciones que destacan el carácter destructivo de lo Unmensch (Hanssen 2000; Andersson 2014; Galende 2009) procuramos mostrar que al mismo tiempo supone el esbozo de una forma de existencia monstruosa y no-humana, que resulta fundamental para pensar otras maneras posibles de ser y otras formas de (con)tacto, de trato con nosotros, con los otros, con el mundo, con las cosas.
Reconstruiremos la teoría del monstruo, no-humano, mostrando que este motivo, aunque resulta dominante en el ensayo sobre Kraus y en sus notas, se encuentra presente a lo largo de toda la obra benjaminiana, desde sus textos tempranos hasta sus últimos escritos. Para delimitar lo no-humano resulta fundamental el concepto de criatura y la cuestión de la narración. En "El narrador" Benjamin trae a colación diversos personajes de Leskov que encarnarían la figura de los justos y señala que a todos ellos "los atraviesa la imago de su propia madre" (2008b, 88; GS II/2, 459). A continuación, cita el relato Figura del escritor ruso, donde la madre es caracterizada de la siguiente manera "era tan buena de alma que no era capaz de infligir el menor sufrimiento a ningún ser humano, ni siquiera a los animales. No comía carne ni pescado porque era tal la compasión que sentía por todos los seres vivientes" (2008b, 88; GS II/2, 459). Ya había aparecido la figura de las madres fáusticas en el Trauerspielbuch pero si allí resultaban vivificadas cuando los hijos las rodeaban, aquí se produce un movimiento de radicalización, en donde el amor ya no remite a otros seres humanos, sino al reino de las criaturas, y en particular a los animales. Procuramos así delinear esta figura del justo atravesado por la imagen de la madre como uno de los pilares de la política de lo no-humano.

1. Los monstruos y lo no humano

Partiendo de los fragmentos titulados "Hacia la teoría de lo *Unmensch*" procuramos mostrar el profundo cariz posthumanista del materialismo antropológico benjaminiano. La noción de *Unmensch* literalmente no humano ha sido traducida al castellano como monstruo y conlleva una crítica radical de la tradicional imagen del hombre [*Menschenbild*] a la vez que un movimiento de destrucción de lo que de ella persiste junto con una tentativa de delinear otra forma posible de (no) ser humano. El *Unmensch* recupera todo lo que ha sido excluido y desechado de la concepción del ser humano y que se presenta de manera amenazante bajo la

figura del monstruo. Esta amenaza que emerge del seno mismo de lo cotidiano es lo ominoso, lo *unheimlich*, aquello que fractura la normalidad al exhibir su carácter monstruoso, vinculado a la familia, al padre, al destino, a la culpa, al miedo. El monstruo deberá precisamente llevar a cabo la aniquilación de todo esto y con ello de la concepción del ser humano dominante. En este movimiento es un devorador antropófago que se erige en un Edipo moderno que deberá matar al padre. Frente al plexo culpabilizador del padre, Benjamin parece recuperar el seno materno de la naturaleza. En este contexto, retomaremos en la tercera sección el análisis que realiza del matriarcado de Bachofen para precisar el papel de las mujeres tanto en su crítica de lo humano como en el desarrollo de su materialismo antropológico.

Así, frente a las interpretaciones que destacan el carácter destructivo de lo *Unmensch* (Hanssen, 2000; Andersson, 2014; Galende, 2009) procuramos mostrar que al mismo tiempo supone el esbozo de una forma de existencia monstruosa y no humana, que resulta fundamental para pensar otras maneras posibles de ser y otras formas de (con)tacto, de trato con nosotres, con les otres, con el mundo, con las cosas. La teoría del monstruo, no humano, resulta un motivo dominante del ensayo sobre Kraus y también de sus notas, encontrándose presente no obstante a lo largo de toda la obra benjaminiana, desde sus textos tempranos hasta sus últimos escritos. La teoría de lo *Unmensch* detenta una fase destructiva de la concepción del hombre dominante en vistas de horadar los límites jerarquizados y excluyentes de lo humano.[1] A su vez, como advierte Andersson, los conceptos de destrucción y construcción son indisolubles en la perspectiva benjaminiana puesto que la construcción es concebida a la vez "como redención, como liberación de una realidad material ya dada, pero todavía reprimida y atada" (2014, p. 369). De manera que la destrucción es el paso necesario para la construcción, puesto que la destrucción es liberadora en la medida en que permite "despejar" y "hacer espacio" (Benjamin, 2010, p. 346; GS IV/1, p. 396).[2] Asimismo, también es redentora porque al destruir la tradición permite salvar lo que permanece subyugado y olvidado bajo su imperio. El aspecto destructivo de lo *Unmensch* se aprecia en su caracterización como antropófago, en tanto mensajero del "humanismo real"[3] y

[1] En este sentido, Honold se refiere al "credo antihumanista del *Unmensch*" (2011, p. 538).

[2] Esta misma exigencia presente en "El carácter destructivo" [1931] se encuentra también en "Experiencia y pobreza" [1933], en donde Benjamin utiliza la expresión "reinen Tisch machen" (*GS II/1*, p. 215) que fue traducida como hacer "tabla rasa" (Benjamin 2007, p. 218) y hace referencia a la necesidad de los constructores de despejar o limpiar la mesa de dibujo para comenzar un nuevo trabajo.

[3] Aunque Benjamin no lo cita, Hanssen (2000, p. 117) ha llamado la atención respecto de que Marx emplea esta formulación en *La sagrada familia*. En su ensayo, Benjamin vincula este humanismo con la crítica de Marx a la idea genérica del hombre presente en *La cuestión judía* (Benjamin, 2007, p. 373; *GS II/1*, p. 356).

para que éste pueda emerger, debe destruir el humanismo clásico[4] y con ello devorar al hombre total [*Allmensch*] en el que se sustenta.[5]

Precisamente en su carácter de "gran satírico", Kraus mismo encarna la figura del *Unmensch* en tanto que su tarea consiste en "devorar al enemigo" (Benjamin, 2007, p. 363; *GS II/1*, p. 355). El satírico es la forma en que resulta acogido el antropófago en la civilización, que veladamente se funda en el devorar como modo de vincularse con la naturaleza, los animales, la cultura. El devorar implica la aniquilación total del objeto para la satisfacción de las "necesidades" humanas, y al mismo tiempo supone cierto consumo desenfrenado e insaciable. En su artículo "El final", Kraus advertía que "cada día se talan un total de 50.000 árboles para producir 60 periódicos" (Benjamin, 2007, p. 347; *GS II/1*, p. 341)[6]. Así, el devorar avanza arrasando a la naturaleza y con ella a los animales, reducidos a objeto de dominio y consumo para la alimentación[7], a la vez que aniquila a su paso la cultura[8]. El ser humano contemporáneo no sólo ha sumido en el dominio completo a la naturaleza, sino que ha "«devorado» [*gefressen*] todo, «la cultura» y con ella, al ser humano [*Menschen*]" (Benjamin, 2007, p. 221; *GS II/1*, p. 218). En este punto puede resultar esclarecedor establecer un paralelismo con el ensayo sobre la obra de arte, en cuyo epílogo Benjamin proclama que "la humanidad [*die Menschheit*]" se encamina hacia su "propia aniquilación [*eigene Vernichtung*]" (2008a, p. 85; *GS I/2*, p. 508). La crisis de la obra de arte arroja luz sobre los límites de la humanidad misma y así como frente a la decadencia del aura se impone

---

4 En su ensayo sobre "Karl Kraus", Benjamin se refiere críticamente al humanismo clásico (Benjamin, 2007, pp. 372-373; *GS II/1*, pp. 363-364).

5 En sus notas sobre el ensayo "Karl Kraus", Benjamin opone el "humanismo de formación [*Bildungshumanismus*] del hombre total [*Allmensch*]" al "humanismo real de lo no-humano [*Unmensch*]" (*GS II/3*, p. 1103).

6 "Das Ende" de Kraus fue publicado en *Die Fackel* el 19 de septiembre de 1913.

7 En "El narrador" Benjamin trae a colación diversos personajes de Leskov que encarnarían la figura de los justos y señala que a todos ellos "los atraviesa la *imago* de su propia madre" (2008b, p. 88; *GS II/2*, p. 459). A continuación, cita el relato *Figura* del escritor ruso, donde la madre es caracterizada de la siguiente manera: "era tan buena de alma que no era capaz de infligir el menor sufrimiento a ningún ser humano, ni siquiera a los animales. No comía carne ni pescado porque era tal la compasión que sentía por todos los seres vivientes" (2008b, p. 88; *GS II/2*, p. 459). Sigo en este caso la traducción de Pablo Oyarzun que mantiene la expresión "imago" utilizada por Benjamin en lugar de reemplazarla por "imagen" como en la edición de las *Obras* (2009, p. 62).

8 Quisiéramos advertir respecto de un sutil pero sumamente relevante desplazamiento entre el ensayo sobre Kraus y "Experiencia y pobreza". Mientras que en el primero, Benjamin se refiere a que la humanidad se prepara para "sobrevivir a la civilización [*Zivilisation*]" (2007, p. 363; *GS II/1*, p. 355), dos años después encontramos prácticamente la misma frase pero con una pequeña variación: "la humanidad se prepara para sobrevivir a la cultura [*Kultur*]" (2007, p. 222; *GS II/1*, p. 219). El matiz terminológico que se plasma en las nociones de civilización y cultura, debe situarse en el contexto de la delimitación conceptual entre *Kultur* y *civilisation* que se inicia en el siglo XVIII pero que adquiere centralidad política en la Primera Guerra Mundial como una manifestación intelectual del enfrentamiento entre la tradición francesa partidaria de la *civilisation* y la alemana que le contraponía la *Kultur* (Goberna, 2004, p. 427). El hecho de que Benjamin, precisamente el año del ascenso al poder de Hitler reemplace civilización por cultura, pone en evidencia la mayor radicalidad de su crítica que ahora se extiende también a lo que los alemanes habían querido preservar y reivindicar con el término *Kultur*.

emprender su desintegración [*Zertrümmerung der Aura*][9] o su aniquilación sin miramientos [*rücksichtslose Vernichtung der Aura*][10], con la figura de lo *Unmensch* como antropófago, Benjamin propone confrontar la proliferación de lo inhumano y la tendencia hacia la deshumanización[11] a través de la destrucción de la humanidad tal como la conocemos hasta ahora. En caso de no emprenderse esta tarea, advendrá su propia aniquilación porque en su lucha contra la criatura, "la humanidad lleva todas las de perder", por eso el derrotismo de Kraus es "supranacional y planetario" (Benjamin, 2007, p. 348; *GS II/1*, p. 41). En este sentido, el carácter destructivo no puede cesar ni descansar, puesto que si esto sucede, la fuerza de la naturaleza llevará a cabo la destrucción (Benjamin, 2010, p. 346; *GS IV/1*, p. 397). Por eso, debe emprenderse la tarea de desmontar [*abmontieren*] (Benjamin, 2007, p. 349; *GS II/1*, p. 342) y destruir completamente la imagen tradicional de lo humano como respuesta superadora frente al avance de lo inhumano. Aquí puede apreciarse que lo *Unmensch* detenta una doble connotación crítica-negativa, denunciando el ascenso de lo inhumano o más precisamente el modo en que lo humano deviene inhumano en nuestra civilización, pero al mismo tiempo una faceta superadora-propositiva, en donde no se trata de recuperar lo humano sino por el contrario liquidarlo en la figura de lo *Unmensch* dando lugar a lo propiamente no humano en un sentido positivo, de manera análoga a la "nueva barbarie" [*neues Barbarentum*] como "concepto positivo" [*positiven Begriff*] en "Experiencia y pobreza" (2007, p. 218; *GS II/1*, p. 215). En sus notas sobre Kraus, encontramos "motivos" que coinciden con este ensayo,[12] especialmente aquellos en los cuales Benjamin presenta al antropófago vinculado a "otro tipo de experiencia: la incorporación [*Einverleibung*]" (*GS II/3*, p. 1105), en el sentido de hacer algo parte del propio cuerpo.

Este carácter crítico y propositivo de lo *Unmensch* se sustenta en la complementariedad misma de la destrucción y de la construcción. Por eso, lo *Unmensch* en tanto antropófago se muestra como la forma en que la humanidad se apresta "a sobrevivir a la civilización" (Benjamin, 2007, p. 363; *GS II/1*, p. 355), dado el carácter salvífico de la destrucción que permitiría que aflore un humanismo real. Pero esta humanidad que "se acredita en la destrucción" (2007, p. 376; *GS II/1*, p. 367) no tendrá la forma de un nuevo ser humano, sino más precisamente de lo *Unmensch*. En este sentido, debe entenderse el posicionamiento de Kraus que no quiere "tener jamás nada

[9] En "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (2008a, p. 57; *GS I/2*, p. 479, III).

[10] En el ensayo sobre la obra de arte, Benjamin considera que con los medios utilizados, los dadaístas consiguieron "una destrucción sin miramientos del aura propia de sus creaciones" (2008a, p. 79; *GS I/2*, p. 502, XIV).

[11] En sus notas sobre el ensayo sobre Kraus, Benjamin utiliza la expresión *Entmenschung* (*GS II/3*, p. 1104).

[12] Así lo señalan los editores antes de consignar la enumeración de temas y problemáticas vinculadas al ensayo sobre Kraus correspondientes al archivo Ms 360.

que ver con los seres humanos" (2007, p. 366; *GS II/1*, p. 357), presentándose más bien como "un desertor que se ha pasado al bando de la criatura [*Kreatur*]" (2007, p. 348; *GS II/1*, p. 341).

2. Criaturas

Nos proponemos reconstruir esta faceta propositiva-constructiva siguiendo algunas pistas de sus notas "Hacia la teoría de lo no-humano" para desentrañar el concepto de *Unmensch*, su vínculo con la criatura.

> Lo no humano [*Unmensch*] es la superación del hombre mítico (y por ende un ángel). Él se ha solidarizado con la parte destruida de la naturaleza. Así como el antiguo concepto de criatura [*Kreatur*] se fundaba en el amor –a través del cual el ser humano saldaba su relación con los otros a la vez que su satisfacción del instinto sexual–, el nuevo concepto de criatura correspondiente a lo no humano [*Unmensch*] se funda en el devorar –a través del cual el antropófago salda su relación con los otros a la vez que su satisfacción del instinto de supervivencia. (*GS* II.3, 1106. Traducción propia).[13]

Al situar lo *Unmensch* como superación [*Überwindung*] del hombre mítico, se pone de manifiesto su centralidad para la tarea política, en tanto sólo lo no humano puede interrumpir el dominio del mito a través de la solidaridad con la parte destruida de la naturaleza y de un nuevo concepto de criatura. Volveremos sobre la primera cuestión más adelante al analizar el segundo párrafo de estas notas. Ahora haremos una breve referencia al concepto de criatura [*Kreatur*], nodal a lo largo de la obra benjaminiana. El concepto de criatura se encuentra íntimamente vinculado con la naturaleza, abarcando y aproximando todas las cosas, desde las más grandes hasta las más pequeñas. En "*EI mayor monstruo, los celos* de Calderón y *Herodes y Mariene* de Hebbel", Benjamin se interesa especialmente por el papel de la naturaleza en la concepción del drama de Calderón como "quintaesencia [*Inbegriff*] de la criatura" (2007, p. 272; *GS II/1*, p. 269). De esta manera la naturaleza no solo alcanza a todas las cosas creadas, sean animadas o inanimadas, sino que además supone una conexión y aproximación entre las mismas dada precisamente por su origen común, en su carácter de creaciones divinas. En su ensayo sobre el lenguaje, Benjamin se refiere a la tristeza y al mutismo de la naturaleza.[14] que remite a la caída como pérdida del lenguaje puro y separación del hombre de las criaturas, desvinculándolo de la naturaleza y de lo divino. También en el *Trauerspielbuch* el concepto de criatura se hace presente

[13] En todas las referencias previas y sucesivas a las notas de Benjamin sobre Kraus la traducción nos pertenece. El volumen II/3 de las *Obras* no ha sido traducido todavía al español.

[14] Véase "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los seres humanos": "Ahora empieza otro mutismo [*Stummheit*], al que nos referimos cuando hablamos de la profunda tristeza [*tiefe Traurigkeit*] de la naturaleza" (2007, p. 159; *GS II/1*, p. 155).

para comprender al soberano que, aunque "entronizado sobre los súbditos y el Estado, su rango se incluye dentro del mundo de la creación" (2006, pp. 289-290; *GS I/1*, p. 264). En este libro, la criatura aparece como "espejo" (2006, p. 297; *GS I/1*, p. 270) que revela el mundo moral del barroco, aunque sea con distorsiones porque para esa época "toda vida histórica" se ha apartado de la "virtud" [*Tugend*]. En el ensayo sobre Kraus, Benjamin retoma esta cuestión, presentando a la criatura como "verdadero espejo de la virtud [*Tugendspiegel*] de la creación [*Schöpfung*]" (*GS II/1*, p. 341). Aunque en alemán la expresión *Tugendspiegel* remite a un modelo de virtud a seguir, que puede encontrarse en el político, Benjamin parece estar operando dos torsiones sobre el término. Por un lado, la idea de la virtud remite a las criaturas y sólo al soberano en tanto forma parte del mundo de la creación, y, por otro lado, la criatura no es un modelo ideal a seguir sino un espejo en donde el ser humano puede, remontándose al pasado, lograr entrever las cada vez más lejanas virtudes de la creación. En este sentido, aunque se pueda traducir como "modelo"[15] hay que tener en consideración que no es un ideal orientado al futuro sino algo concreto enraizado en el pasado y de ahí que resulte significativo utilizar la expresión "espejo" contenida en la expresión alemana. En su ensayo sobre Kraus, Benjamin retoma el papel del perro en el escritor austríaco como "auténtico modelo de las virtudes [*Tugendspiegel*] de la Creación, en el cual la lealtad, la pureza y el agradecimiento nos sonríen desde tiempos remotísimos" (2007, p. 348; *GS II/1*, p. 341].

El concepto de criatura, como ya lo decíamos, atraviesa toda la obra benjaminiana,[16] recobrando especial relevancia en "El narrador" [1936], donde el "reino de las criaturas" [*kriatürliche Welt*] remite precisamente al entramado de múltiples gradaciones de lo existente que abarca desde los seres humanos, pasando por los animales y las plantas, hasta adentrarse en "el abismo de lo inanimado [*Abgrund des Unbelebten*]" (2009, p. 63; *GS II/2*, p. 460). Benjamin trae a colación diversos personajes de Leskov que encarnarían la figura de los justos y señala que a todos ellos "los atraviesa la *imago* de su propia madre" (2008b, p.88; *GS II/2*, p. 459). A continuación, cita el relato *Figura* del escritor ruso, donde la madre es caracterizada de la siguiente manera "era tan buena de alma que no era capaz de infligir el menor sufrimiento a ningún ser humano, ni siquiera a los animales. No comía carne ni pescado porque era tal la compasión que sentía por todos los seres vivientes" (2008b, p. 88; *GS II/2*, p. 459). Ya había

[15] Las traducciones al español se refieren a "modelo de la virtud" (Benjamin, 2006, p. 270, p. 297) o a "modelo de las virtudes" (Benjamin, 2009, p. 348).

[16] Para un análisis pormenorizado del concepto de criatura y de lo criatural en Benjamin, remitimos al libro de Hanssen (2000), al de Santner (2006) y al de Weigel (2013). El de Santner, sin embargo, a diferencia de nuestro enfoque no aborda el vínculo entre la vida criatural y lo *Unmensch*. Asimismo, nos interesa destacar una cuestión en la que estos estudios no se han detenido, a saber, la relevancia de los personajes de Scheerbart en relación con las criaturas y lo no humano.

aparecido la figura de las madres fáusticas en el *Trauerspielbuch* pero si allí resultaban vivificadas cuando los hijos las rodeaban, aquí se produce un movimiento de radicalización, en donde el amor ya no remite a otros seres humanos, sino al reino de las criaturas, y en particular a los animales. De manera que la figura del justo, encarnada en el narrador pero también en la madre del relato, se encuentra íntimamente vinculada con las criaturas y con otro modo posible de tratar y vincularse con ellas.

Así como las criaturas de Leskov prestan su voz a la naturaleza, deshaciendo su mutismo, al revelarnos que incluso las piedras todavía tienen algo para decirnos –como en el relato "La Alejandrita"–, de manera análoga en *Lesabéndio* de Scheerbart los astros se hacen oír, siendo precisamente el subtítulo del libro "Una novela de asteroides". Los astros, y entre ellos la Tierra incluida a la que Scheerbart gustaba llamar "estrella Tierra" (2014, p. 75) o "deidad Tierra" (2014, p. 77), se elevan así desde el fondo de lo inanimado "con una grandiosidad aplastante […]. Ese «todo» nos habla en su propia lengua, y debemos aprender a entender esa lengua" (ibíd., 75). Benjamin menciona una y otra vez este lenguaje completamente nuevo, y lo *Unmensch* como mensajero capaz de prestar su voz a las criaturas, nos dice, tiene "que haber escuchado el esperanto astral de las criaturas [*Geschöpf*] de Scheerbart" (2007, p. 376; *GS II/1*, p. 367).

Por otra parte, solidarizarse con la naturaleza, no se trata meramente de reinsertar al ser humano en el reino de las criaturas, sino también de desmantelar su relación de dominio con la misma. En este sentido, Benjamin advierte que el vínculo con los otros y con la naturaleza ya no puede fundarse en el amor, sino en el "devorar" [*Fraβ*]. La idea de "dominio" ha estructurado la constitución del sí mismo –dominio de las pasiones–, así como la relación con les otres ya sea a través de la dominación explícita –explotación en el trabajo– o del amor como modalidad de apropiación del otre, y por último también el vínculo con la naturaleza como medio para realizar nuestros designios. En definitiva, el dominio como apropiación es el modo de vincularnos con nosotros mismos, con les otres, con la naturaleza y con las cosas. Por eso, en "Experiencia y pobreza", Benjamin advierte que el cristal es enemigo del misterio y de la propiedad [*Besitz*] (2007, p. 220; *GS II/1*, p. 217), retomando una frase del poeta André Gide que señala que todo lo que poseo o de lo que me apropio deja de serme a la vez transparente. A partir de esto, sostenemos que hay cierta ambivalencia en el concepto de experiencia benjaminiano en la medida en que se encuentra íntimamente vinculado con lo "propio" [*Eigen*] en el sentido de lo singular, de las huellas, pero también de lo propio entendido como "propiedad" [*Eigentum*]. Al apropiarnos de lo singular paradójicamente pierde su univocidad, volviéndose una propiedad de un modo de ser genérico. Por eso, se trataría de destruir la forma de vincularnos basada en la propiedad, para que pueda precisamente manifestarse lo singular como algo inapropiable, del

orden de lo inaprensible y de lo efímero. En este contexto, puede entenderse la importancia del tacto como forma de trato que Benjamin reconoce en Kraus. El tacto implica un contacto, que toca, acaricia, alcanzando al otro en un movimiento estremecedor, dislocador, que nos arrebata de nosotros mismos.

3. Las mujeres y el matriarcado de Bachofen

Sin duda, el ensayo sobre Bachofen [1935] es una de las fuentes más relevante para indagar sobre el tratamiento de las mujeres en la obra benjaminiana. Hay dos advertencias subliminales que abren el ensayo y que resultan nodales para su interpretación. La primera remite a la inversión de la línea temporal que Benjamin lleva a cabo. Si Bachofen sitúa al matriarcado como una forma de sociedad histórica luego suplantada por el orden establecido por el *pater familias*, Benjamin le interesa concebirla como una "profecía científica". A diferencia de las "predicciones científicas" que "son previsiones exactas en el orden natural, o también en el orden económico", las profecías serían "un sentimiento de las cosas futuras más o menos pronunciado [que] inspira determinadas investigaciones" (Benjamin, 2007, p. 222). Parece en principio curioso calificar de profecía al estudio de Bachofen orientado a dilucidar una forma de organización basada en el derecho materno que precedió al derecho paterno de raigambre griega y consagrado entre los romanos como piedra angular de la organización social, política y económica sustentada en la propiedad privada y la dominación. Una frase de Kraus puede aclarar esta cuestión. Benjamin la cita en su ensayo dedicado al escritor austríaco y también oficia de encabezado de la tesis XIV de "Sobre el concepto de historia": "El origen es la meta". El matriarcado de Bachofen le interesa a Benjamin en tanto origen[17] que oficia como meta y de ahí que encuentre en esta obra una profecía que destila un "sentimiento de las cosas futuras". En este sentido, comparte los reparos respecto de la existencia histórica del matriarcado pero esto no constituye un obstáculo para que las consideraciones sobre el mismo permitan examinar las "raíces subterráneas (de profundidad inexplorada)" del derecho patriarcal (Benjamin, 2007, p. 230).

De este modo, Benjamin se desentiende del problema de la existencia histórica del matriarcado en un pasado remoto, para como en el caso de Kraus, entender el origen al mismo tiempo como meta y situar esa forma de organización democrática y comunitaria como fuerza

[17] Respecto del concepto de origen [*Ursprung*] en Benjamin resulta preciso remitirse a su libro sobre el *Trauerspiel*, ahí ya se desvincula el origen de la génesis histórica: "El origen [*Ursprung*], aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis [*Entstehung*]. Por origen no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar. El origen se localiza en el río del devenir [*Fluß des Werdens*] como un remolino [o torbellino – *Strudel*] y engulle en su ritmo el material relativo a la génesis (Benjamin 1928a, p. 28, como se citó en Diaz, 2016, p. 117).

inspiradora del futuro. Obsérvese que como en el caso de la historia, el motor aquello que nos moviliza no es el futuro, sino más bien la potencia del pasado para revolucionar el porvenir. Así, "atrajo a los pensadores marxistas por su sugestiva evocación de una primera forma de sociedad comunista" revelándose "el aspecto profético de su obra" (Benjamin, 2007, p. 223). Benjamin advierte que aunque los etnólogos se hallen dispuestos a reconocer ciertas formas particulares de matriarcado, rechazan la idea de Bachofen "de una auténtica era matriarcal como época bien caracterizada y estado social sólidamente instalado" (2007, p. 231). Sin embargo, lo relevante no es la discusión respecto de la "realidad histórica" del matriarcado y su posterior decadencia, sino su potencia profética motorizadora de la lucha política.

La segunda cuestión es que desde el comienzo mismo, Benjamin advierte que el retorno a Bachofen trae aparejado cierto "esoterismo" que constituye una "aportación importante al fascismo alemán" (2007, p. 232), al tiempo que sus escritos también atrajeron "a los pensadores marxistas por su sugestiva evocación de una primera forma de sociedad comunista" (2007, p. 223). Más adelante sigue a Fromm respecto del "perturbador" vínculo entre madre e hijo instaurado por el fascismo, en donde el amor materno es reemplazado por la protección a la madre, cuya pureza debe ser "salvaguardada y tutelada" (Benjamin, 2007, p. 235).[18] Nos encontramos así frente al mito de la madre que, abonado por cierto renacimiento de Bachofen, se encuentra, no obstante en las antípodas del matriarcado, por la sencilla razón de que embona perfectamente con la sociedad patriarcal. En cambio, Bachofen señala: "Del principio patriarcal greco-latino se separa un Derecho familiar [derecho materno] completamente opuesto, tanto en su base como en su estructura, y por medio de la comparación de ambos, se pondrán de manifiesto más claramente las particularidades de cada uno" (1987, p. 27).

El ensayo de Benjamin procede así en un doble movimiento a desmontar el mito de la madre del fascismo y a desplegar esa forma de organización esbozada en el matriarcado que se vislumbra en sus contrastes con el derecho paterno. La piedra fundamental del derecho paterno es la propiedad privada y la dominación como forma de organización de la familia, del Estado y de la relación con la naturaleza. A Benjamin le interesa en particular el modo en que historia y naturaleza convergen en el estudio de Bachofen,[19] permitiendo desnaturalizar y a la vez historizar "el orden familiar establecido de la Antigüedad a nuestros días, y que se caracteriza por el dominio del *pater familias*" en tanto sostiene la tesis de que "estuvo precedido de otro orden que

[18] Benjamin advierte respecto de las "adaptaciones de Bachofen que han llevado a cabo lo que son profesores oficiales del fascismo alemán" (2007, p. 234).

[19] "Así, Bachofen es, a fin de cuentas, un mediador prudente en lo que son naturaleza e historia: lo que ha sido histórico, recae finalmente por la muerte en el dominio de la naturaleza; y aquello que ha sido natural, recae finalmente por la muerte en el que es el dominio de la historia" (Benjamin, 2007, p. 226).

confería a la madre la autoridad familiar en su conjunto. Dicho orden era además muy diferente del orden patriarcal, tanto desde el punto de vista jurídico como desde el punto de vista sexual. De manera que todo parentesco y, por lo tanto, toda sucesión se encontraban establecidos por la madre, que acogía en su casa a su marido (o a varios maridos, en los primeros tiempos de esa era)" (Benjamin, 2007, p. 231).

Así, recuperar a Bachofen nos permite someter a análisis la familia y el ordenamiento social patriarcal imperante, poniendo de manifiesto que el patriarcado además de establecer el derecho, es un potente dispositivo de configuración de la vida política que penetra hasta lo más recóndito de nuestra vida privada. Frente a esto, el matriarcado no sólo conlleva la idea de un comunismo primitivo sino también de otra forma de concebir la autoridad y una concepción diferente de la familia. De esta forma, la familia paterna aparece como un producto histórico relativamente reciente que se caracteriza "por discordias, así como por crímenes y por las más viles necedades" (Lafargue, como se citó, 2007, p. 235). Se trataría de concebir una familia basada en otro tipo de autoridad, la de la madre, en su forma de vincularse atravesada por la afectividad y por elementos dionisiacos. Es claro que subsiste en Bachofen la idea de que lo idonisíaco como esencialmente femenino. Sin embargo, no se trataría de su inscripción natural para restaurar el binarismo femenino-masculino, sino más bien de su reactivación junto con la afectividad para pensar otros vínculos y formas de trato que erosionen las dicotomías.

De esta manera, Benjamin advierte que "la vida íntima de la afectividad y las arraigadas convicciones políticas parecen ir indisolublemente unidas" (2007, p. 235), es decir, lo privado detenta un valor eminentemente político. Se desmantelaría así también la escisión privado-público, vinculada con la inscripción de la familia fuera del ámbito político a partir de la tradición griega que opone oikos y polis.[20] Así, el materialismo antropológico de Benjamin se sustenta en esta neutralización de la dicotomía privado público, mostrando que la dimensión de la constitución de la subjetividad, del trato, del modo de vincularnos es eminentemente política.

Las teorías de Bachofen suscitan controversias y reacciones de tal magnitud en tanto ponen de manifiesto que "la vida íntima de la afectividad y las arraigadas convicciones políticas parecen ir indisolublemente unidas" (Benjamin, 2007, p. 235). En otras palabras, sólo es posible discutir y reconsiderar la política poniendo en cuestión tópicos tradicionalmente considerados privados como la familia, la sexualidad, el amor, entre otros. La idea del matriarcado de Bachofen pone sobre el tapete estas cuestiones a la vez que conlleva un "cambio del concepto de autoridad"

[20] El intento de Benjamin por desactivar la oposición privado-público también puede apreciarse en sus *Cartas de Alemanes* (2010, pp. 81-175) en donde se trata precisamente de recuperar una configuración de la vida privada potente políticamente

(Benjamin, 2007, p. 235), que ya no se entiende como dominio o poder instalado por la fuerza, sino como ese respeto que emerge del trato y de la escucha de les otres. Sobre esta base puede delinearse una familia inspirada en la madre que entrelace, contenga y proteja tramando vínculos por afinidad y amor no necesariamente sanguíneos. La estrecha comunidad de la patria [*Vaterland*] por sangre y por lugar de nacimiento basada en el dominio de la familia y del Estado, cedería a una comunidad ampliada como lugar de acogida más que espacio de procedencia fundada en el cuidado y el (con)tacto.[21] La "amplitud casi maternal" con que Benjamin describe el retrato póstumo de Bachofen constituiría así uno de los pilares del entrelazamiento y del tejido de otra forma de comunidad familiar y política.

Referencias bibliográficas

Andersson, D. T. (2014). Destrucción/Construcción. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (págs. 361-415). Las cuarenta.

Bachofen, J. J. (1987). *El matriarcado*. Disponible en: https://archive.org/stream/ElMatriarcadoJJBachofen/El-Matriarcado-JJ-Bachofen_djvu.txt

Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften* [*GS*], tomos I-VII. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Suhrkamp.

Benjamin, W. (2006). *Obras, libro I, vol. 1*. Abada.

Benjamin, W. (2007). *Obras, libro II, vol. 1*. Trad. J. Abada.

Benjamin, W. (2008a). *Obras, libro I, vol. 2*. Abada.

Benjamin, W. (2008b). *El narrador*. Metales pesados.

Benjamin, W. (2009). *Obras, libro II, vol. 2*. Abada.

Benjamin, W. (2010). *Obras, libro IV, vol. 1*. Abada.

Díaz, V. (2016). Walter Benjamin, la actualidad de la arqueología filosófica y el futuro de la filología. *Filología*, 43, 113-126.

Galende, F. (2009). *Walter Benjamin y la destrucción*. Metales pesados.

Goberna, J. R. (2004). Conceptos en el frente. La querella de la *Kultur* y la *civilisation* durante la I Guerra Mundial. *Historia contemporánea*, 28, 425-437.

Hanssen, B. (2000). *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. University of California Press.

Santner, E. (2006). *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago University Press.

Scheerbart, P. (2014). *El móvil perpetuo. Historia de un invento*. Gallo Nero.

Weigel, S. (2013). *Walter Benjamin's Images, the Creaturely, and the Holy*. Standford University Press.

[21] En la entrada "Guantes" de *Calle de dirección única* (2010, p.31), Benjamin señala que el asco proviene del rechazo de lo otro, de lo extraño, de la repulsión que nos provoca tocarlos. Por eso una comunidad que acoja lo extraño debe fundarse en el tacto como forma de contacto. Las caricias de la madre serían una forma ejemplar de (con)tacto.

Mesa temática

Ontología y ética: implicaciones e interrogantes

Coordinada por Luis Enrique Varela (UNMdP-UNLa)

Este título se vincula a un proyecto de investigación, actualmente en realización, que se denomina ""Ontología y ética: del ethos esencialista (realista e idealista) al ethos existencialista. Una investigación sobre las articulaciones entre cuestiones ontológicas y cuestiones de defensa"". La temática involucrada refleja en gran medida las preocupaciones filosóficas que orientan el trabajo docente en las materias de Metafísica y Ética en la carrera de filosofía de la Fac. de Humanidades (UNMdP).

El punto de partida del proyecto tiene que ver con la conocida distinción entre Ser y Deber Ser, que Heidegger ubica inicialmente en el gesto platónico de afirmar que el Bien está ""más allá"" (epékeinai) del ser, y que, por tanto, se eleva como exigencia de lo que el ser debe ser. Nos interesa indagar la historia de los despliegues y variaciones de esta escisión tanto en el ethos esencialista en sus dos versiones: realista (Platón, Aristóteles y estoicos) e idealista (Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel y Schelling) como en el ethos existencialista (Heidegger, Sartre, Levinas). Como punto de partida, para la indagación de esta historia, tomamos como base de inspiración la frase de Píndaro ""hazte lo que eres"" (Píticas II), en la que entrevemos un compromiso entre lo que uno mismo es como ser humano y lo que uno mismo debe ser, compromiso testimoniado particularmente en las diversas formas adoptadas por el ""perfeccionismo ético"".

Los trabajos que componen esta mesa, expresan desde distintos lugares y perspectivas el problema del alcance y significación del compromiso entre lo que se es y lo que se debe.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Gustavo Salerno (CONICET-UNMdP), Maximiliano Loria (UNMdP), Valeria Nasarov (UNMDP) y Luis Enrique Varela (UNMdP/UNLa).

La relación entre perfección y virtud en Descartes, Spinoza y Leibniz. *Perfeccionismo ético-ontológico en la Edad Moderna*

Valeria Nasarov (UNMdP)

Resumen: El perfeccionismo ético es una concepción que sostiene que el bien humano puede llegar a definirse, en términos objetivos, estableciéndose como la realización o perfección de su propia naturaleza, de su ontología. Tanto Descartes, como Spinoza y Leibniz, señalarán a la razón como el único medio que nos permitirá acercarnos a la perfección, entendiendo a ésta como el desarrollo supremo del ser humano, proceso en el que se ponen en juego las posibilidades de cada individuo de llegar a ser lo que *es* por naturaleza, de responder individualmente al imperativo ético de "hazte lo que eres"[1].
Siguiendo la presentación de Canto-Sperber y Ogien (2005), en relación al bien y a la perfección, analizaremos el vínculo que entre estos conceptos establecen Descartes, Spinoza y Leibniz; para quienes la idea de perfección se relacionará específicamente con la virtud individual como modo de alcanzar la verdadera felicidad.
Palabras clave: ética, perfeccionismo, perfección, virtud, felicidad, ontología, bien, Descartes, Spinoza, Leibniz.

Introducción

Descartes, en el marco de sus reflexiones morales, intenta definir el bien del hombre, en términos de perfección ontológica del individuo. Con ello, continúa una tradición que proviene de los griegos, según la cual, el bien, es una realidad objetiva que sirve de fundamento a la felicidad y cuya obtención implica la realización de la propia naturaleza humana. La mutua vinculación entre ética y ontología o naturaleza humana justifica hablar de la perfección ética como un "perfeccionismo ontológico". Esta concepción del bien como perfección encontrará una reflexión más completa y elaborada en las filosofías de Spinoza y Leibniz.

Algunos de los presupuestos del perfeccionismo ontológico están relacionados con la posibilidad de alcanzar, a través de las acciones y la reflexión en torno a la moral, un nivel superior, dentro de lo que se entiende, puede llegar a ser, nuestra máxima perfección; nivel que no nos es dado de forma natural, y que, sólo a través del desarrollo de aquello que es propio del ser humano, podremos alcanzar, de modo individual. Este logro requerirá del esfuerzo direccionado para su consecución, formando parte de una estratificación de valores que no puede ser modificada.

Descartes, mencionará la relación entre el ejercicio de la virtud con la satisfacción y el deleite, y señalará que el grado que se alcance de estos últimos, dependerá de la perfección de la

[1] Píndaro (1984), p.154

primera, teniendo a la reflexión acerca de "todas las perfecciones"[2] como el modo de "uso atinado de la razón"[3].

Por su parte, Spinoza, refiere a la relación entre el verdadero bien, la reflexión y la perfección como la única forma de alcanzar la felicidad. Nos habla acerca de "conseguir la suprema perfección humana"[4] entregándose a la reflexión, teniendo ésta a la filosofía moral como uno de sus temas principales. Presenta a la perfección en relación a la noción de ser, como "esencia de una cosa cualquiera"[5]. Aparece también la distinción entre una felicidad, que se alcanza a través de los bienes aparentes, aquellos a los que el vulgo accede como si fuesen los únicos posibles, en contraposición a los que nos permiten llegar a ser lo que podemos ser, y así, alcanzar nuestra perfección.

Por último, Leibniz, establece una relación entre el placer y el dolor, con respecto a la presencia o ausencia de un bien, y de acuerdo con el grado de perfección que el bien posea. El hombre deberá "buscar placeres puros y razonables, para oponerlos a los de los sentidos, que son confusos pero conmueven."[6]. Propondrá a la razón como medio para modificar nuestras inclinaciones, y, de este modo, lograr que prefieran "la virtud a los deleites"[7]. Éste será el camino que nos lleva hacia la perfección, como un progreso continuo, pero nunca como una posesión perfecta.

Perfeccionismo ético

En su *Diccionario de Filosofía*, Ferrater Mora (1965), presenta el concepto de *perfección* como un término que significa completo, acabado, terminado, como si fuese una tarea finalizada, en contraposición a lo incompleto, a eso que no ha sido terminado. De esta forma, se habla de teorías perfeccionistas éticas como aquellas que se inscriben bajo la consideración de un desarrollo individual, en tanto que, como seres humanos tenemos algo que debe completarse.

De esta forma, el *perfeccionismo ético* postula que el bien humano puede llegar a definirse, en términos objetivos, consistiendo en la realización o perfección de nuestra propia naturaleza.

---

[2]Descartes, Rene (1999). p.98

[3] Descartes (1999) p. 98

[4] Spinoza, Baruch (1988). p.80

[5] Spinoza, Baruch (2000). p.185

[6] Leibniz, Gottfried (1983) p. 217

[7] Leibniz (1983) p. 232

Se trata siempre de la propia perfección, y no de la perfección de los otros. La pretensión de objetividad "reposa (…) en una suerte de esencialismo basado en una concepción culturalmente determinada por el hombre"[8]. El acceso a la perfección se alcanza, según las teorías racionalistas, a través de la razón, de manera individual. El punto de partida de estas teorías consiste en la postulación de un orden objetivo de valores, rechazándose la posibilidad de que dicho orden sea una interpretación susceptible de ser modificada por el criterio personal de cada uno. La idea de perfección se relacionará específicamente con la virtud individual, como el bien humano al que deberíamos dirigir nuestras acciones, siendo éste, además, el modo de alcanzar la verdadera felicidad.

Éticas del siglo XVII

Según la presentación de Schneewind (1997) sobre la historia de la filosofía moral moderna, se puede hablar de un pasaje durante los siglos XVII y XVIII de una concepción de moralidad entendida como obediencia, a su refutación por las incipientes concepciones que enfatizan en el autogobierno, entendido como modelo de autonomía.

Una de las características más relevantes, que marcará la diferenciación entre tipos de teorías a la largo de este pasaje, será el desplazamiento del problema central en torno a la moralidad, en donde las teorías inmediatamente precedentes a las propuestas del siglo XVII tenían como centro el orden social; las nuevas postulaciones, en las que ubicamos a Descartes, Spinoza y Leibniz, considerarán, a la autoperfección, como tema principal.

Este tránsito, implica además una diferencia entre la obediencia a Dios, como la manera establecida para mantener ese orden, en donde se propone un sistema de recompensas y castigos para propiciar o desestimar el tipo de conductas que contribuyan a ese orden; y, las teorías perfeccionistas, a partir de las cuales se considera que al tener la capacidad para acceder en cierta forma, al conocimiento de la mente de Dios, es a través de este camino que el conocimiento adquirido nos permitirá controlar nuestra voluntad. Dirá Schneewind "nos percibían con la capacidad de dirigirnos cada vez más hacia el autogobierno"[9]. La diferencia entre estas postulaciones, y la de Kant, quien es considerado como el primero en sostener una ética del autogobierno extendida a la totalidad de los agentes morales, es la deliberación acerca de si la capacidad de gobernarse a sí mismo es algo común a todos, o si solo la poseen algunos. Sobre esta cuestión es importante señalar que cada una de las postulaciones perfeccionistas tiene una

[8] Canto-Sperber y Ogien (2005), p. 126

[9] Schneewind (1997), p. 24

concepción diferente, y quizás un poco confusa, ya que por un lado, se habla de una naturaleza común a todos los seres humanos, en tanto que seres racionales, pero por otro, aparece una marcada distinción en expresiones del tipo "el vulgo y los filósofos", o el común de la gente que "creen con sencillez de corazón"[10], "gente mundana"[11] y "las gentes de bien"[12], será este tipo de expresiones las que sugieren una capacidad diferencial para el desarrollo de la propia perfección, posibilidad que dependerá de la decisión individual, el trabajo constante y un esfuerzo que parece no ser asequible para todos por igual.

Las teorías relacionadas con la obediencia suelen implicar la idea de amenazas y castigos para alcanzar un acatamiento esperado de las leyes de orden moral. Las teorías aquí presentadas se encuentran en esta etapa de transición, en ese intermedio en el cual no puede hablarse exclusivamente de una u otra concepción, sino que es parte de un proceso en el que se apela cada vez más a la racionalidad, como fuente del conocimiento necesario que permite comprender lo que la moral determina o espera, entendiendo, además, que su sólo conocimiento es suficiente para actuar en concordancia, sin necesidad de apelar a ningún sistema de castigos y recompensas. Según esta concepción, se puede apreciar que hay una interpretación de las capacidades cognitivas o psicológicas de los agentes morales que les permitirán el acceso individual a las normas morales, que conlleva la posibilidad de actuar acorde a estas, ya no por un temor a Dios y como obediencia a la voluntad divina, sino más bien, como obediencia a su voluntad individual, a través de la propia razón, que les permite acceder a las normas, impuestas, o no, por Dios. Lo que une a los racionalistas del siglo XVII "es la tesis de que la ignorancia y el error que resultan de que no logremos hacer uso de la razón apropiadamente es lo que se interpone entre nosotros y una vida armónica y virtuosa"[13].

Todos los partidarios de las concepciones sobre la moralidad como autogobierno, suponen que los agentes morales deben poseer ciertas capacidades psicológicas o cognitivas específicas, que posibilitarán que se pueda tener conciencia o conocimiento, sin ayuda externa, de lo que la moral manda o aprueba, y de convencerse de la necesidad de vivir conforme a ella, sin recurrir a amenazas o recompensas como lo hacen aquellas teorías que apelan a una autoridad exterior para su cumplimiento. Se propone un desplazamiento de la necesidad de obediencia a la de autogobierno, a través del conocimiento, como medio para alcanzar el control de nuestra voluntad.

---

[10] Leibniz (1982), p. 211

[11] Leibniz (1982), p. 225

[12] Leibniz (1982), p. 238

[13] Schneewind (1997), p. 175

Descartes se ubica en ese camino hacia lo que Schneewind denomina "la invención de la autonomía" que culmina con la propuesta kantiana en relación al deber. Si queremos pensar la propuesta cartesiana en términos de deber, tendría que relacionarse con el tipo de deberes dirigidos hacia uno mismo, según esa vinculación que se establece entre una naturaleza que nos es propia y el desarrollo de nuestra máxima perfección, cuyo logro trae como consecuencia un contento permanente. De acuerdo con Ayala Román (2017), esta concepción "se fundamenta en una visión particular sobre el hombre, es decir, en una antropología que permite entrelazar lo ontológico (el ser del hombre–virtud) con lo ético (la felicidad–virtud)."[14]

En *Correspondencia con Isabel,* Descartes establece una relación entre la virtud y la perfección, diciendo que "cuantas acciones de nuestra alma nos aportan alguna perfección son virtuosas"[15], en relación a la razón sostiene que su oficio verdadero es "el de examinar el justo valor de todos los bienes cuya adquisición parezca depender de nuestra conducta, de forma tal que nunca dejemos de aplicarnos cuanto podamos al intento de conseguir los que son efectivamente más deseables"[16]. Aquello que puede ser juzgado apropiadamente por el intelecto y llega a ser reconocido como virtuoso, podrá cumplir la función de guía para la voluntad, que se aplicará a la consecución, exclusivamente, de aquello que considera lo mejor. De estas consideraciones, se desprenden, según Ayala Román, dos concepciones distintas de virtud: primero "«la virtud vista como uso correcto del entendimiento» y la segunda: «la virtud vista como resolución de la voluntad»."[17] La primera se deriva de sus consideraciones sobre el método y su preocupación principal sobre la posibilidad de evitar el error; y la segunda, es una consecuencia directa de la primera, ya que al aplicar correctamente el entendimiento llegamos a alcanzar ideas claras y distintas que nos permiten conducir nuestras acciones con determinación, evitando la irresolución, tal como plantea en su moral provisional.

Continuando con su correspondencia, le dirá a Isabel que, siendo el estudio el que nos facilita el uso recto de la razón, y esto, lo que nos permitirá alcanzar la mayor felicidad: "no se puede por menos de reconocer que la mayor felicidad del hombre depende de ese recto uso de la razón y que, por consiguiente, el estudio, que nos lo proporciona, es la ocupación más útil que

---

[14] Ayala Román (2017), p. 171

[15] Descartes (1999), p. 96

[16] Descartes (1999), p. 97

[17] Ayala Román (2017), p. 177

darse pueda y también, sin duda alguna, la más grata y deleitosa."[18] Es, este uso recto de la razón, el que nos permitirá el auténtico conocimiento del bien, y en este punto es relevante recordar que lo que se trata de evitar, tal como lo había presentado ya en el *Discurso del método*, es el caer en el error, ya que esto nos llevaría a tener por bueno, algo que en realidad no es, y esto haría que en lugar de inclinar nuestra voluntad a aquello que nos lleve a alcanzar la virtud, estaríamos equivocándonos en el camino a recorrer, lo que se reflejará en que el resultado conseguido, en lo poco consistente del contento que alcancemos. En cambio, cuando nuestros juicios correctos acerca del bien, son los que guían nuestra acción, se seguirá de ellos la mayor felicidad que podamos lograr, con la virtud como única condición necesaria para alcanzarla. Dirá, además que el grado de contento que cada cosa pueda aportarnos, se relaciona directamente a la virtud que posee, entendido como el aporte de perfección que puede otorgarnos. Descartes afirma que:

> (…) para saber en cuánto puede contribuir exactamente cada cosa a nuestro contento, hay que tener en cuenta qué causas lo provocan, y ése es también uno de los principales conocimientos que pueden servirnos para hacernos más fácil el uso de la virtud, pues cuantas acciones de nuestra alma nos aportan alguna perfección, son virtuosas y todo nuestro contento no consiste sino en ese testimonio interno que nos manifiesta que poseemos alguna perfección.[19]

Es este pasaje uno de los más relevantes para poder incluir al pensamiento cartesiano dentro del ámbito de las teorías perfeccionistas éticas, ya que se presentan los conceptos más importantes que deberán ser incluidos: conocimiento, virtud, perfección y contento. Destacándose primeramente la relación que se establece entre virtud y perfección, de modo tal que puede ser considerada como una teoría ética perfeccionista; apela también al conocimiento, relacionado directamente con el tipo de atributo o característica que diferencian al hombre, la razón; para lo cual establece el tipo de actividad que nos permite desarrollar la virtud, la reflexión; y, el aprendizaje que permiten incrementar nuestros conocimientos; y por último, la sensación derivada de esta perfección, el contento, que se logra como una consecuencia secundaria del ejercicio de la razón. A la pregunta sobre el tipo de acciones que podemos considerar virtuosas, responde que serán aquellas que nos aportan una perfección. Tenemos aquí un criterio claro y distinto para determinar qué es valioso perseguir, dirá que serán aquellos deleites espirituales, que carecen de todo engaño de nuestra imaginación, los que nos permitirán alcanzar ese estado de contento que testimonia la posesión de una perfección.

---

[18] Descartes (1999) p. 83

[19] Descartes (1999) p. 96

Baruch Spinoza

Spinoza, refiere a la relación entre el verdadero bien, la reflexión y la perfección como la única forma de alcanzar la felicidad. Nos habla acerca de "conseguir la suprema perfección humana"[20] entregándonos a la reflexión, teniendo ésta a la filosofía moral como uno de sus objetos principales. Presenta a la perfección en relación a la noción de ser, como "esencia de una cosa cualquiera"[21]. Refiriendo también a la distinción entre una felicidad, que se alcanza a través de los bienes aparentes, aquellos a los que el vulgo accede como si fuesen los únicos posibles; en contraposición con los que nos permiten llegar a ser lo que podemos ser, y alcanzar nuestra perfección.

Spinoza fue un crítico lector de Descartes, compartió algunas de sus postulaciones como las referidas al perfeccionismo, y el valor del conocimiento para acceder a la sabiduría, así como la importante relación que, entre todas las disciplinas del conocimiento, se establece, para poder llegar a su objetivo de alcanzar la *"suprema perfección humana"*. Para lograrlo, recomienda consagrarse a la filosofía moral, además de expresar su intención de "dirigir todas las ciencias a un solo fin y objetivo, a saber, a conseguir la suprema perfección humana (...) todas nuestras obras y pensamientos deben ser dirigidos a este fin"[22]

En su texto *Ética demostrada según el orden geométrico,* Spinoza busca establecer, mediante una concatenación racional y rigurosa de argumentos, el camino que conduce a la perfección de la naturaleza humana, utilizando el método geométrico para su escritura, ya que considera que es el más riguroso del que dispone para no introducir prejuicios. La escritura de la *Ética*, fue un proceso lento, de continuos agregados, que realizó a lo largo de 14 años. En su texto, propone, al igual que Descartes, una especie de moral provisional, a la que llamará "normas para la vida"[23], mientras que no se conozcan de manera clara y distinta cada uno de los afectos que poseemos, y a fin de guiar nuestras conductas, dirá que habrá que respetarlas y repetirlas, hasta que nuestro conocimiento deje de ser confuso y alcancemos la suprema perfección humana. En concordancia con estas postulaciones, recordará en su *Ética* que, hasta tanto no se encuentre en posesión del conocimiento que desea adquirir, la necesidad de contar con normas que guíen su acción se

[20] Spinoza (1988). p.80

[21] Spinoza (2000). p.185

[22] Spinoza (1988) p. 80

[23] Spinoza (1988) p. 81

mantiene presente, por eso, reconoce la ventaja de contar con criterios que le permitan desenvolverse de la mejor manera posible.

Spinoza había planteado en su *Tratado de la reforma del entendimiento* que las cosas que suceden en la vida cotidiana son "vanas y fútiles"[24], pero que, sin embargo, distraen a la mente humana, generando un placer que hace que quede "absorta", impedida de pensar en nada más, y cuando ese goce desaparece, da lugar a una tristeza que le impide pensar en otra cosa, "sin proporcionar ningún remedio para conservar nuestro ser"[25]. Por eso, se propondrá, entregarse a la reflexión de un *bien cierto,* aquello que no genera tristeza, sino "una alegría totalmente pura"[26], ya que al entregarse a este tipo de reflexión deja de preocuparse, por aquello que causa vanas afecciones; y si bien, reconoce que, al principio sus consideraciones se extendían por un breve período de tiempo, poco a poco, logró incrementar la frecuencia y duración de sus reflexiones en torno al verdadero bien, como una manera de acercarse a la perfección.

Se establece una relación entre la perfección del alma, la alegría y tristeza. El alma puede cambiar, y cuando lo hace para un estado de menor perfección se genera la pasión de la tristeza; en cambio, cuando lo hace hacia una mayor perfección entonces se produce alegría. Por último, añade en relación a estas pasiones que, si se refieren no sólo al alma, sino también al cuerpo, aquellas que se relacionan con la alegría pueden ser también, placer y jovialidad; y las que lo hacen con la de tristeza, serán dolor y melancolía.

Postula la idea de la contemplación de sí y su potencia de actuar como generación de alegría, lo que identifica en el mismo extracto, explícitamente, como perfección "cuando sucede, pues, que el alma puede contemplarse a sí misma, se supone con ello que pasa a una mayor perfección, esto es, que es afectada de sí, y tanto mayor cuanto con mayor distinción puede imaginarse a sí misma y su potencia de actuar"[27]. La autocontemplación es concebida como una forma de incrementar nuestra perfección, siendo esto una afectación de sí.

Finalmente, concluye que, lo que se genera en ese aumento o disminución de la perfección no es una modificación de la esencia, sino de su potencia de actuar: "alguien pasa de menor a mayor perfección, y al revés, no entiendo que se cambie de una esencia o forma a otra (...); sino

[24] Spinoza (1988) p. 75

[25] Spinoza (1988) p. 78

[26] Spinoza (1988) p. 78

[27] Spinoza (2000) p. 162

que concebimos que su potencia de obrar, en cuanto que esta se entiende por su naturaleza, aumenta o disminuye."[28].

La virtud es definida del siguiente modo, "es la potencia humana misma, que se define por la sola esencia del hombre, es decir, por el solo conato con que el hombre se empeña por perseverar en su ser"[29]. La vida virtuosa será aquella regida por la razón, dirigida al incremento la potencia humana; en contraposición, presenta a la impotencia como un modo de vida en el que el hombre no se deja guiar por su propia naturaleza, sino que es regido y arrastrado por las cosas exteriores a él, de esta forma, cuando la fortuna es la que conduce las acciones, el hombre incrementa su impotencia.

De esto se sigue la sensación de tristeza y alegría según se contemple la potencia o impotencia en uno mismo. "Esta tristeza, acompañada de la idea de nuestra debilidad, se llama humildad; la alegría, en cambio, que nace de nuestra contemplación, se llama amor propio o contento de sí"[30]. De esta forma, al igual que como lo había planteado Descartes, nos habla del "contento de sí", como aquella alegría cuya causa es interna, y como afecto contrario, se postula el "arrepentimiento", como la tristeza cuya causa es también interna, provocada por algún hecho realizado, aquello que Descartes esperaba poder evitar al prescribir sus máximas de la moral provisional. El contento de sí, también es llamado amor propio. El opuesto a este contento de sí es la humildad, en tanto que corresponde a la contemplación del hombre de su debilidad o impotencia.

Dirá que vivir bajo la guía de la razón hace a los hombres, no sólo útiles para sí mismos, sino también para los otros, en tanto que se benefician de aquellos de similar naturaleza, es decir, en tanto que potencian lo que es su propia naturaleza, se potencian mutuamente. Aquellos que viven acorde a la virtud, son similares por naturaleza, no se es similar por carencia, negación o impotencia, sino como afirmación y potencia.

Actuar bien, es obrar conforme a su virtud, es decir, "entender", y esto es posible "por la guía de la **razón**" cuyo principio es la búsqueda de su propia utilidad. Entra en juego en esta proposición la razón como posibilitadora del desarrollo de nuestro ser, es decir, es sólo por nuestra capacidad de entender correctamente, y no de manera confusa, que podemos desarrollar nuestra propia potencia, por medio de causas internas, no externas. Aclara que ese entender, que la virtud de la razón, debe considerarse como la utilidad del alma, ya que ella hace uso de la

---

[28] Spinoza (2000) p. 185

[29] Spinoza (2000) p. 200

[30] Spinoza (2000) p. 163

razón, de acuerdo con su propia naturaleza. Dirá que "el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud del alma es conocer a Dios"[31].

Gottfried Leibniz

Para Leibniz, el mundo se encuentra, constantemente, en un proceso dinámico de incrementar la perfección y los hombres podrían contribuir a este proceso dentro de los límites de sus capacidades y habilidades. Esto se da a través de la auto perfección, la cual se define como un proceso mediante el que se llega a ser virtuoso. Estas consideraciones permiten incluir a Leibniz dentro del conjunto de teorías éticas que se agrupan bajo la categoría tradicional de "perfeccionismo ético".

Para dar cuenta de la relación que se establece entre la ética leibniziana con sus concepciones ontológicas, citaremos sus propias palabras del texto *De la felicidad* presentado en Leibniz (1982), en donde define a la perfección como "todo enaltecimiento del ser"[32], enaltecimiento que está relacionado con el desarrollo de la propia naturaleza.

En *De la sabiduría,* Leibniz refiere a la causa de alegría y felicidad, no como algo pasajero, ni desmesurado, sino como un estado permanente, y esto, dirá, se logra mediante aquello que, en relación al alma, la "mejora completamente y se eleva en todo su ser"[33]. Por un lado, la posesión imperfecta será lo que nos impulsa a la búsqueda constante de todo aquello que contribuye al enaltecimiento de nuestro ser, a las actividades vinculadas con el entendimiento y a su lugar como guía de nuestras decisiones y acciones; y por otro, en el estado de permanente alegría que se logra al alcanzar lo anterior, en esa búsqueda constante, hay de fondo una satisfacción, un sentimiento agradable que acompaña ese esfuerzo en la búsqueda de la perfección.

Si bien el placer no figura como algo que Leibniz rechace, sino que se presenta como aquello asociado a los logros de la razón, no de los sentidos, es otra forma de lograr un estado agradable que se caracteriza por estar relacionado con aquello que posee un carácter positivo sin ningún cuestionamiento, de modo tal que queda excluido todo lo que se vincule con los sentidos como causa auténtica de la felicidad y se preferirá, exclusivamente, lo que aumente nuestra perfección, esto es, lo que genere un enaltecimiento de nuestro ser, a través del desarrollo de la fuerza y la libertad que se alcanza mediante el desenvolvimiento de nuestro entendimiento,

[31] Spinoza (2000), p. 201

[32] Leibniz (1982), p. 396

[33] Leibniz (1982), p. 584

cuando permitimos que alcance un esclarecimiento tal, que llegue al conocimiento de las causas, curso y fines de todas las cosas.

Leibniz establece una clara relación entre sabiduría y felicidad, que pone de manifiesto en la siguiente expresión: "la sabiduría no es otra cosa que la ciencia de la felicidad, que nos enseña a alcanzar la felicidad."[34], ciencia tal, que no se dirige exclusivamente hacia esta búsqueda, sino más bien que la felicidad aparece como consecuencia directa de la aplicación de nuestro intelecto, a aquello que contribuye a nuestra mayor perfección, en lo que participa una multiplicidad de elementos, que conviene recordar, a saber: "felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y hermosura están mutuamente ligados, cosa que pocos aprecian como es debido"[35]. Cada uno de los elementos enumerados, contribuye de manera directa al crecimiento de los demás. La apreciación de la belleza en la armonía, actúa como fuente de amor, generando alegría y felicidad, estados que contribuyen generando esa inquietud motivadora que nos estimula a incrementar el conocimiento de la armonía y de esta forma, apreciando la perfección de lo existente, aumentamos nuestra propia perfección y la de la totalidad de las cosas; haciéndonos, a través de este conocimiento, más fuertes y libres, para determinar nuestras propias inclinaciones, moldeándolas de modo tal, que contribuyan al incremento de la perfección a través de una mayor aptitud hacia la virtud.

En su explicación acerca de lo que entiende como felicidad, Leibniz repite la expresión "en sí mismo" al referir a aquella fuente principal que nos brindará alegría, ya que no debe buscarse en lo exterior, sino más bien en un goce que encuentra el alma en sí misma, como fuente principal de un estado que se alcanza a través del conocimiento; de la adquisición de información, que pocos persiguen, sobre causas y fines en la totalidad de las cosas; de esta forma, dirá, nos elevamos, nos diferenciamos de aquellos que ignoran esta información, de aquellos que ni siquiera están interesados en su búsqueda, alcanzando un estado de alegría mucho más estable, que los que pudiera generar cualquier fuente relacionada con los sentidos. Saberse inclinado a actuar de acuerdo al bien y a la verdad, como un estado que el mismo hombre debe forjarse, a sabiendas de que es algo sobre lo cual deberá trabajar, para dirigir su inclinación hacia donde la información que se sepa proporcionar pueda llevarlo, alcanzando cada vez más un mayor grado de libertad, actuará como garantía de que "gozaremos de la perfección de las cosas y del placer que nace de ellas, en la medida de nuestro conocimiento, de nuestra buena inclinación y del aporte que ofrezcamos"[36]. Queda claro en este fragmento, que no es meramente el conocimiento

[34] Leibniz (1982), p. 395

[35] Leibniz (1982), p. 397

[36] Leibniz (1982), pp. 398-399

todo lo que debemos buscar, sino también, que es a través de esto, que podemos ser parte del incremento de perfección que se presenta en la armonía; no es el conocimiento un mero acto contemplativo, sino que genera un cambio, siendo nuestro aporte a la perfección creciente de la que somos parte.

Conclusión

Se ha podido apreciar, someramente, cuáles son las características principales de las postulaciones que presentan Descartes, Spinoza y Leibniz, para que puedan ser catalogadas como concepciones perfeccionistas, en las que se presenta una clara vinculación entre el desarrollo individual de nuestra propia ontología como el camino que nos acerca a completar eso que se presenta de manera inacaba, incompleta. Pensar en la idea de que aquello que somos, es a su vez lo que debemos llegar a ser, implica comprometernos a completar nuestra propia naturaleza, que nos obliga, de acuerdo con estas concepciones, a desarrollar las capacidades propias de los seres humanos.

Los tres autores coinciden en considerar a la racionalidad, como aquello propio de los seres humanos que deberá ser desarrollado, asumiendo que se puede identificar, sin mayores inconvenientes esa característica propia, distintiva, y que será su desarrollo el que además de hacernos virtuosos, tenga como consecuencia secundaria la propia felicidad.

Queda por fuera de estas teorías, cualquier otra alternativa que intente postularse sobre una jerarquía diferente de las capacidades humanas más relevantes, generando como consecuencia probable, según señalan varios críticos, el hecho de que aquellos que no perciban como consecuencia del desarrollo de la racionalidad un incremento en su felicidad, sino que entiendan que esta consecuencia se alcanza en otro tipo de actividades, no podrán alcanzar el logro de ambas cosas. La felicidad podrá encontrarse en el desarrollo de otras actividades, pero entonces no podrán aspirar a la perfección; o, a la inversa, podrán aspirar a la perfección, sabiendo que eso no los llevará a la felicidad.

Dada la complejidad de las temáticas presentadas en esta ponencia, serán utilizadas como puntapié inicial para futuras investigaciones.

Referencias bibliográficas

Adrián Escudero, Jesús (2012). *"Ser y tiempo"*: ¿una ética del cuidado. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, [en línea], Núm. 13, p. 74-79, https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/268648

Ayala Román, Ana María (2017). Virtud y felicidad: análisis desde la antropología cartesiana y el pensamiento comunitario de Spinoza. *Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 44, enero-junio 2017: 169 – 191. https://www.redalyc.org/pdf/2090/209050869009.pdf

Bradford, Gwen (2017). Problems for Perfectionism. *Utilitas*, 29, 3 Septiembre 2017, p. 344-364. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/B1E5DA871BE6798FC64E5C5E21BCCAA9/S0953820816000418a.pdf/problems_for_perfectionism.pdf

Bradford, Gwen (2016). Perfectionism. En Fletcher, G., *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Routledge.

Canto-Sperber, Monique (2001). *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral.* Fondo de Cultura Económica.

Canto-Sperber y Ogien (2005). *La filosofía moral y la vida cotidiana.* Paidós.

Cohen, G. A. (2013). *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy.* Princeton University Press.

Copleston, Frederick (1982). *Historia de la Filosofía. Volumen IV, de Descartes a Leibniz.* Ariel.

Crisp, Roger (Ed.). (2013). *The Oxford handbook of the history of ethics.* Oxford University Press.

Descartes, Rene (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas.* Alba.

Descartes, René (1999). *Meditaciones metafísicas / Las pasiones del alma.* Ediciones Folio SA.

Descartes, René (1987). *Carta del autor a quien tradujo Los principios de la filosofía.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Descartes, René (1983). *Discurso del método / Reglas para la dirección de la mente.* Gráfica Ramón Sopena S.A.

Dorsey, Dale (2010). Three Arguments for Perfectionism. *NOÚS* 44:1, pp. 59–79. https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2009.00731.x

Estrada López, M. S. (2020). La concepción moderna de felicidad en Descartes. *Revista Filosofía UIS*, 19(2), https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020003

Ferrater Mora, José (1965). *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana.

Flórez Miguel, Cirilo (2011). Estudio introductorio. En Descartes, *Obras completas.* Gredos.

Fornari, Aníbal. Ética y ontología. La formación de la conciencia crítica en el equilibrio reflexivo. *Tópicos,* V, 5. https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/download/7373/10575/

Frankena, William (1965). *Ética.* Unión tipográfica Editorial Hispano Americana.

Frankena, William (1939). *The Naturalistic Fallacy. New Series,* Vol. 48, No. 192 (oct., 1939), p. 464-477. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/2250706.

Honderich, Ted (2009). *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Tecnos.

Hurka, Thomas (1993). *Perfectionism*. Oxford Ethics Series. Oxford University Press.

Irwin, Terence (2008). T*he Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume 2_ From Suarez to Rousseau*. New York, Oxford University Press.

Jaeger, Werner (1993). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.

LeBuffe, Michael (2020). Spinoza's Psychological Theory. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/spinoza-psychological/>.

LeBuffe, Michael (2015). *Spinoza's Psychological Theory*. University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications. https://www.jstor.org/stable/25762145

Leibniz, G.W. (2013). *Ensayos de Teodicea.* Sígueme.

Leibniz, Gottfried (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.* Editora Nacional.

Leibniz, G.W. (1982). *Escritos filosóficos* (editado por Ezequiel de Olaso). Charcas.

Leibniz, G.W. (1981). *Discurso de metafísica.* Alianza.

Licata, Rosa. *La ética ontológica de Miguel Angel Virasoro*. http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4016/05-vol-02-licata.pdf

Maliandi, Ricardo (2004). *Ética conceptos y problemas.* Biblos.

Manning, Richard (2016). Spinoza's Physical Theory. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/spinoza-physics/

Nadler, Steven (2019). Baruch Spinoza. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta(ed.). Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/spinoza/.

Ortega y Gasset, J. (1966). *La magia del deber ser.* En *Obras completas, Tomo III*. Revista de Occidente.

Pelayo García Sierra (1999). *Diccionario de Filosofía*. Proyecto filosofía en español. Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de http://www.filosofia.org/filomat/pcero.htm

Píndaro (1984). *Odas y fragmentos.* Gredos.

Rawls, John (2000). *Lectures On The History Of Moral Philosophy*. Harvard University Press.

Reale, Giovanni y Antiseri, Dario (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder.

Riley, Patrick (1996). *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise.* Harvard University Press

Roinila, Markku (2015). *Leibniz's Passionate Knowledge.* Blityri IV (1-2) 2015, pp. 75-85. Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de https://philpapers.org/archive/ROILPK.pdf

Roldán, Concha (2015). *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles.* Impresia Ibérica.

Rosas, Alejandro (1992). *Ética y ontología.* Universitas Philosophica. Colombia. 1992, pp83-91. Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11589/9484

Rutherford, Donald (2017). *Descartes' Ethics. The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/descartes-ethics/

Sagols, Lizbeth. *Ética y ontología.* http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2328/10_Theoria_04_1997_Sagols_123-127.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Schneewind, Jerome B. (1997). *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna.* Fondo de Cultura Económica.

Schneewind, Jerome B. (2010). *Essays on the History of Moral Philosophy.* Oxford University Press.

Solé, Joan (2015). *Spinoza. La filosofía al modo geométrico.* Impresia Ibérica.

Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico.* Trotta.

Spinoza, Baruch (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos.* Alianza.

Vidal, A. (2010). *Los fundamentos de la felicidad según Leibniz.* http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/108646/fi-vidal_a.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Wall, Steven (2019). *Perfectionism in Moral and Political Philosophy.* En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/perfectionism-moral/

Youpa, Andrew (2016). *Leibniz's Ethics*. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado el 25 de noviembre de 2019 de https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/leibniz-ethics/

Kant y el formalismo. Estética de las costumbres, deber y una nota sobre las éticas *queer*

Gustavo Salerno (CONICET-UNMdP)

Resumen: En el presente trabajo presento una reflexión situada en lo que, de acuerdo a *Metaphysik der Sitten* (1797) de Kant, puede considerarse como una "estética" de las costumbres. Me localizo, concretamente, en la segunda parte de dicha obra, esto es, en la "Doctrina de la virtud" (*Tugendlehre*). El propósito que persigo es doble: en principio, llevar a cabo una reconstrucción acerca de cuáles son, según Kant, las condiciones subjetivas de recepción y aplicación del concepto de deber y del principio moral que recibió previa fundamentación en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) y en *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). En este momento podrá verse de qué manera el propio Kant juzgó necesaria una "sensibilización" del principio moral como forma de clarificar, e incluso de atemperar, su formalismo ético. Luego, en mi exposición introduzco una nota sobre las éticas *queer* contemporáneas, con la intención de que se convierta en oportunidad de llevar a cabo una interpelación crítica del referido formalismo complementado por una "estética" de las costumbres.

1. Importancia de la *Metaphysik der Sitten* en la filosofía crítica kantiana

Un poco a contramano de la idea que generan las presentaciones resumidas de la filosofía práctica kantiana, e incluso a contracorriente de la valoración de ésta por parte de varios filósofos que insisten en la actualidad en el desarrollo de una ética fundamentada universalmente, la experiencia de lectura de la *Metaphysik der Sitten* (Kant, 1989) permite advertir los esfuerzos que Kant invirtió para completar su sistema de filosofía crítica. Tal sistema no desconoce ni descuida los componentes sensibles y materiales que forman parte, sino de la fundamentación, al menos sí de las condiciones de aplicación de los principios racionales prácticos. En efecto, que el problema de la fundamentación de la ética antecede en el orden crítico, pero de ninguna forma cancela o elimina el problema de la aplicación de la ley moral ética, es algo subrayado con insistencia por Kant en aquel texto. Las diferentes observaciones y aclaraciones que introduce a este respecto a lo largo de su exposición generan una virtual experiencia de choque ante la clasificación de la ética kantiana como puro formalismo. De hecho, el sentido y el rol adjudicado allí por Kant a la virtud (*Tugend*) se ubica en el centro de una reflexión que reconoce la necesidad, pero también la posibilidad, de una complementación entre fundamentación y aplicación. Consecuentemente con este propósito, una sección de la "Doctrina de la virtud" (*Tugendlehre*) mueve hasta su contraparte el péndulo del formalismo, al introducir una "estética" de las costumbres.

En esta primera parte de mi escrito, voy a intentar reconstruir el contenido de las ideas y expresiones recién vertidas. Me ocuparé, por consiguiente, de indicar el *locus* que ocupa la *Metafísica de las costumbres* en la traza de la filosofía crítica (*a*); luego voy a caracterizar dos sentidos que tiene la virtud (*Tugend*) en dicho lugar (*b*); y, en el cierre de este momento de mi exposición, aclararé qué significado tiene y qué función se le adjudica a la "estética" de las costumbres (*c*). De acuerdo al espacio de que dispongo, voy a cumplir con estos pasos de forma puntual y acotada.

1.a. La Metaphysik der Sitten como parte de la filosofía crítica

El programa filosófico que comienza en la *Kritik der reinen Vernunf* (*KrV*) contiene desde su "Introducción" dos precisiones que son oportunas recordar aquí. Por una parte, Kant distingue entre *crítica* y *sistema*: la primera (la crítica) es la encargada de proporcionar los conceptos básicos que la razón posee en tanto legisladora *a priori*, lo que implica un trabajo de delimitación y análisis de sus legítimas incumbencias como facultad de conocimiento, de las condiciones y de las fuentes de éste. El segundo (el sistema) realiza tanto el desarrollo y la exposición de los conceptos mencionados como una enumeración completa de "las varias maneras" en que la razón pura especulativa se propone a sí misma "problemas" (Kant, 2007: 26 [B XXIII]). A este despliegue sistemático cabe el nombre de *metafísica*. Esta es llevada a "la marcha segura de una ciencia" (*loc. cit.*) precisamente gracias al trabajo previo de la crítica de la razón.

De acuerdo a lo anterior, la filosofía práctica kantiana se desarrolla como *crítica* de la moral en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GMS* [1785]) y la *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV* [1788]), y como *sistema* (o metafísica) de las costumbres (o de la libertad) precisamente a partir de la *MS* [1797]. En base a esta ordenación pueden localizarse otras obras de acuerdo a las partes que dedican a los asuntos metafísico-prácticos en general, y morales en particular. Así sucede, por ejemplo, con *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*RGV* [1794]) o *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein aber taugt nicht für die Praxis* (*TP* [1793]). Asimismo, la distinción permite darle relevancia a la afirmación expresada en la "Introducción" de la *Kritik der Urteilkraft* (*KU* [1790]) acerca de que es posible un *tránsito* de lo suprasensible a lo sensible. Efectivamente, Kant comprende que esto es así en la medida en que "el concepto de libertad debe *hacer efectivo* en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes", motivo por el cual "tiene que haber un fundamento para la unidad entre lo suprasensible que se halla a la base de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de libertad entraña *prácticamente*" (Kant, 2001, pp. 120-121 [B XX]; subrayados míos). Esto quiere decir que la

filosofía expresada en la antropología, la historia y la pedagogía kantianas lleva a cabo la conexión complementaria entre naturaleza y libertad, y entre los respectivos principios de éstas.

Por lo expuesto, el lugar que ocupa la *MS* dentro de la filosofía crítica es singular. Por una parte, en tanto *metafísica*, presupone la labor de la crítica y se ocupa de la concreción del sistema de la libertad con el cuidado de haber purificado sus conceptos de todo lo empírico -según se exige ya desde la *GMS* (Kant, 2012, pp. 71 [VI, 389])-. Por otra parte, localiza -sin desarrollarla- una "antropología moral" como su "complemento". En efecto, Kant presenta en este punto un argumento por analogía: sostiene que, así como en la metafísica de la naturaleza tiene que haber un esclarecimiento de la forma en que los principios supremos se pueden *aplicar* a los objetos de la experiencia, en una metafísica de las costumbres tiene que elucidarse el modo en que los principios supremos de la moralidad resultan *aplicables* en la experiencia.[1] En razón de esto, Kant reconoce que "tendremos que tomar frecuentemente como objeto la naturaleza del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales" (Kant, 1989, p. 21 [217]; subrayado en el original). Esta forzosidad no vuelve impuros a tales principios, ni merma su origen *a priori*. Así, pues, la antropología moral contiene

> las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la realización [de la metafísica de las costumbres] en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia: antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella (Kant,1989, pp. 21-22 [217]).[2]

Resumo este primer señalamiento en tres ideas: 1) metafísica y experiencia son complementarias, no contrarias; 2) tal complementación se evidencia, en la filosofía práctica, ante el problema de la aplicación del principio moral; 3) ya en la *MS*, concretamente en la *Tugendlehre*, se reconoce y abre dicha problematización (es decir, está planteada, aunque no desarrollada, con anterioridad a la antropología pragmática).

La segunda precisión tomada de la "Introducción" a la *KrV* que quiero presentar aquí es la siguiente:

> A pesar de que los principios supremos de la moralidad, y los conceptos fundamentales de ella, son conocimientos *a priori,* no pertenecen a la filosofía transcendental, porque aunque ellos no ponen por fundamento de sus preceptos los conceptos de placer y displacer, de

[1] Cf., por ejemplo, Kant, 1989, p. 18 y 343 [215 y 468].

[2] Cf. Kant, 2012, p. 68 [VI, 388] y Conill, 2016, pp. 13-14.

> apetitos e inclinaciones, etc., que son todos de origen empírico, sin embargo, *con el concepto del deber deben incluirlos necesariamente* (como obstáculos que deben ser superados, o como estímulos que no deben convertirse en móviles), en la redacción del sistema de la moralidad pura. (Kant, 2007, p. 82 [A15 B 29]; subrayado mío)

No me interesa en esta oportunidad subrayar si, y hasta qué punto, Kant llevó a cabo la exposición y la fundamentación de los principios de la moralidad en un registro distinto al de la filosofía trascendental, cuanto la circunstancia de que el *sistema* (de la moralidad pura) se encuentra obligado a incluir necesariamente los conceptos de placer, displacer, apetitos e inclinaciones cuando trabaja en torno a un concepto de deber. Si, como se aclaró antes, la *MS* concreta el mencionado sistema de la moralidad, entonces es inevitable plantear allí la tensión entre deber y experiencia.

Según puede notarse, nuevamente trato de destacar cómo la problemática de la aplicación del principio moral es un asunto que no espera hasta la antropología pragmática para aparecer y obtener un encuadre crítico. La textura de dicho problema se muestra de manera especial al considerar a los afectos y las inclinaciones como *obstáculos* a ser superados y rechazados como móviles. Vale decir, no pueden convertirse en determinación de la *voluntad*, lo que significa: de la facultad de desear cuyo fundamento se encuentra en la razón del sujeto. Sólo cuando el móvil es el deber nos encontramos ante una legislación ética.

El sistema -es decir: la *MS*- al tratar el problema de la aplicación en el marco de una *Tugendlehre* aporta precisiones importantes para repensar el formalismo ético kantiano.

1.b. Dos sentidos de la virtud (Tugend) en la Metaphysik der Sitten

Tras un prólogo, la segunda parte de la *MS* contiene una introducción que comienza así: "el sistema de la doctrina universal de los deberes se divide en el sistema de la doctrina del derecho (*ius*), que es adecuada para las leyes externas, y de doctrina de la virtud (*ethica*), que no es adecuada para ellas" (Kant, 1989, p. 228 [379]).

Esto significa que la "Doctrina de la virtud" (*Tugendlehre*) hará el sistema de las coacciones -pues de ellas son conceptos los deberes- que provienen del interior del sujeto, o sea, de las *autocoacciones*. Cualquiera de éstas implica la representación de la ley. De acuerdo a esta primera aproximación, se evidencia que la virtud (*Tugend*) no es un antónimo o contrario del deber (*Pflicht*), sino que constituye una modalización del mismo (a saber: la coerción que sobre sí mismo ejerce el hombre en tanto ser libre moral).

Es en este marco del que recogeré a continuación dos sentidos que, desde mi punto de vista, están presentes en la *MS* acerca de la virtud (*Tugend*). Me adelanto a aclarar que tales sentidos no se excluyen entre sí -aunque señalan aspectos peculiar-, ni son los únicos -como un análisis ulterior podría reseñar y detallar-. A continuación, según el espacio de que dispongo, voy a proponer una breve caracterización de ambos.

El primer sentido de virtud (*Tugend*) sobresaliente, en la *MS* abunda, es el siguiente: "la virtud es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento del deber" (Kant, 1989, p. 248 [394]). Se advierte en esta definición que, como sugerí más arriba, las cuestiones referidas al seguimiento y la aplicación del deber no son subsidiarias ni desconocidas ya en la exposición sistemática de la metafísica de las costumbres. Pero el primer sentido que quiero subrayar reside en la equivalencia entre virtud y fuerza. Inmediatamente al pasaje citado, Kant agrega: "toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales" (*loc. cit.*).

El sentido en cuestión se refuerza por el uso de expresiones latinas. Así, pues, virtud (*virtus*) es una variante del valor (*fortitudo*),[3] que significa la capacidad de oponer resistencia a un adversario fuerte e injusto. Según esto, virtud representa la capacidad de oponerse y resistir al enemigo de la intención moral en nosotros, por lo que puede comprenderse como *fortitudo moralis* (cf. Kant, 1989, pp. 229-230 [380]). Los adversarios exigentes, potentes y poderosos que nos demandan fortaleza para la recepción y aplicación del deber son las inclinaciones.

Con este primer sentido surge un aspecto que la *GMS* y la *KpV*, ocupadas en sus menesteres, no habían destacado. Ahora no sólo está en juego todo lo concerniente a la *autonomía* de la razón práctica, esto es, a la fundamentación de la condición autolegisladora de los seres racionales, sino también además la *autocracia* de la razón práctica. Precisamente a ello se refiere la virtud, al dominio y la propiedad de y sobre sí mismo mediante el dominio de las inclinaciones. La fortaleza del alma, en la que insiste Kant al puntualizar su interpretación de la virtud (*virtus*), bien puede comprenderse como parte de una reflexión en torno al gobierno de sí. Que esto es así queda reforzado por Kant cuando articula dentro del campo semántico de la virtud tanto el sometimiento de las inclinaciones al poder de la razón como la prohibición de dejarse dominar por aquéllas y los sentimientos (en términos de un "deber de apatía"), "porque si la razón no toma en sus manos *las riendas del gobierno*, aquéllos se adueñan del hombre (Kant, 1989, p. 266 [408]; subrayado mío).

El segundo sentido de virtud (*Tugend*) está presente en la siguiente afirmación:

---

[3] Entre las acepciones específicas y próximas de *fortitudo* puede reseñarse: coraje, fuerza, valentía, valor, audacia, bravura, poder, potencia, ánimo, vigor, esfuerzo

> La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme, es sólo, como todo lo *formal*, una y la misma. Pero, atendiendo al *fin* de las acciones que es a la vez deber, es decir, a aquello (lo material) que *debemos* proponernos como *fin*, puede haber más virtudes, y la obligación con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto, hay muchos deberes de virtud. (Kant, 1989, p. 249 [395]; subrayados en el original)

Por medio de la consideración del contenido material de las acciones morales llegamos a la puntualización de que las virtudes son muchas. Pero esta idea se asienta sobre la comprensión de que lo material consiste en cierta clase de deberes que se proponen como fines. Tales deberes-fines se entienden como deberes-de-virtud. Virtud (*Tugend*), entonces, no tiene sólo el sentido de una magnitud de fuerza que reside en la interioridad del agente moral para resistir el influjo espurio de las inclinaciones, también internas. Ahora virtud (*Tugend*) se relaciona con los fines de las acciones morales, esto es, teleológicamente.[4]

Kant afirma que para un ser racional un *fin* es el objeto de su arbitrio por cuya representación queda determinado a llevar adelante una acción que produzca tal objeto. Es posible que otros me obliguen a realizar acciones que tienen la forma de *medios* para un fin, pero sólo yo puedo proponerme algo como fin. Cuando este fin guarda correspondencia con los conceptos de la razón práctica, entonces mi determinación tiene un fundamento material, que es diferente, no obstante, a los impulsos sensibles. Tengo para mí el concepto de "un fin que es en sí mismo un deber" (Kant, 1989, p. 230 [381]).

Por consiguiente, según muestra la *MS*, los deberes de virtud exigidos por el imperativo contienen la autocoacción referida al reconstruir el primer sentido de virtud (*Tugend*) y el concepto de fin. Se trata así de fines que debemos tener. Pero la multiplicidad de éstos -que multiplica, a su vez, la cantidad de virtudes- están orientados hacia un fin supremo e incondicionado, a saber: que la virtud sea su propio fin y su propia recompensa.[5]

La consideración del concepto de fin que nos conduce al concepto de deberes de virtud está bien contextualizada por A. Cortina cuando aclara: "Puesto que no hay acción racional alguna que no persiga un fin, y puesto que las inclinaciones tienden irremediablemente a fines, la razón ha de ofertar sus propios fines si es que tiene que haber acciones libres" (Cortina, 1989, p.

---

[4] Al introducir esta precisión Kant expone el contenido de "el principio supremo de la doctrina de virtud" en estos términos: "obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal" (Kant, 1989, p. 249 [395]).

[5] Cf. Kant, 1989, p. 251 [396].

LXXVI). Vale decir, la doctrina de la virtud articula, y de ningún modo hace contradictorios, eleuteronomía -libertad interior para la autocoacción- y teleología -deberes en relación a fines-.

1.c. Significado y función de una "estética" de las costumbres

Retomo en este momento la circunstancia -señalada en el primer punto de mi exposición- de que ya la *MS*, en su parte referida a la doctrina de virtud (*Tugendlehre*), instala y deja abierta la problemática de la aplicación del deber, en la medida en que el sistema incluye las inclinaciones como obstáculos a su cumplimiento. Según reseñé recién, el primer sentido de la virtud (*Tugend*) precisamente resalta la capacidad de fortaleza del sujeto moral, entendida como resistencia y oposición a tales inclinaciones.

En concordancia con esto, la doctrina de la virtud (*Tugendlehre*) incluye en su Introducción un parágrafo en que se presentan "Prenociones estéticas [*Ästhetische Vorbegriffe*] de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general" (Kant, 1989, p. 253 ss. [399 ss.]). Estas prenociones estéticas tienen su significado en la medida en que se reconoce que el horizonte trazado por el sistema de la libertad adelanta un horizonte de tematización de la aplicación del principio moral.

Las prenociones en cuestión consisten en "disposiciones morales" (*moralische Beschaffenheiten*) que tiene todo hombre. En tanto estéticas, están referidas a la receptividad, más concretamente, a las "condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber" (Kant, 1989, p. 254 [399]). En tanto propias del ánimo (*Gemüt*) no son meras intelecciones o capacidades psicológicas, sino que están relacionadas con la facultad de desear, a la que siempre está unido el placer o el desagrado de acuerdo a una representación. En tanto parte de la metafísica moral, ellas constituyen una especie de "estética de las costumbres".

Kant presenta entonces cuatro disposiciones del ánimo a ser afectado por los conceptos del deber. Antes de enumerarlas y caracterizarlas (muy) brevemente por separado, es preciso apuntar dos aspectos relevantes que ellas comparten: por una parte, las disposiciones son originarias, y, por esto, no hay deber de adquirirlas. Sí parece posible, no obstante, cultivarlas (en el sentido de incrementarlas y aguzarlas, no de generarlas). Por otra parte, de dichas disposiciones morales tenemos una conciencia no empírica, es decir, indirecta. Nos ponemos al tanto de ellas como *efecto* de la ley moral sobre el ánimo (*Gemüt*). Vale decir: ninguna de estas prenociones estéticas tiene precedencia lógica ni epistémica sobre el deber. Ser afectado por éste revela nuestra receptividad, pero de ningún modo se convierte en fundamento del deber.

La "estética" de las costumbres (v. Kant 1989, pp. 253-259 [399-403]) está conformada por el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo (o filantropía) y el respecto por sí mismo (o autoestima). Por ellas es que podemos ser obligados -a cumplir el deber moral-.

El *sentimiento moral* (*moralische Gefühl*) no es un sentido (moral), término que remite a una facultad teórica receptiva (de un objeto), sino que es la receptividad subjetiva para el placer o el desagrado. Uno u otro surgen de la conciencia de la correspondencia o discrepancia entre acción y deber. Por lo antes dicho, queda claro que para Kant primero tiene lugar el deber (con el que converge o diverge la acción) y luego el sentimiento, por lo que éste puede ser llamado moral. Si ocurriese lo contrario: esto es, si el sentimiento precediera a la representación de la ley entonces se trataría de un sentimiento patológico. Se trata, pues, del efecto subjetivo en el ánimo al quedar determinado nuestro arbitrio por leyes prácticas.

La conciencia moral (*Gewissen*) es nuestro juez interior (*inneren Richters*), del que nno tenemos escapatoria puesto que se presenta como un hecho inevitable (*unausbleibliche Thatsache*), Se trata, sin más, de "la razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo" (Kant, 1989, p. 256 [400]). Por esto mismo, no se trata de una conciencia de objeto -como da a entender una interpretación subjetivista de la misma (o sea: como *Bewusstsein*, en lugar de *Gewissen*)-, sino de un modo de afección subjetivo a través del deber. En cada acción la conciencia moral se manifiesta como habla (*spricht*) involuntaria e inevitablemente (*unwillkürlich und unvermeidlich*), como una voz (*Stimme*) cuya escucha, sin embargo, debemos cultivar.

El amor al prójimo (o filantropía) (*Menschenliebe*) parte de la constatación de que el deber de amar es un absurdo, puesto que es cosa del sentimiento. Según esto, el amor benevolente (o benevolencia) es un amor impropio. Incluso la preocupación por la felicidad de otros, es tanto amor como un deber para nosotros, y lo que se hace por coacción no se hace propiamente por amor. Lo que es un deber es hacer el bien; su práctica y eventual éxito hacen que al final lleguemos a amar a quienes hemos hecho el bien.[6]

El respeto (*Achtung*) por sí mismo, o autoestima (*Selbstschätzung*) no puede consistir en un deber del ser racional; antes bien "tendría que decirse que la ley presente en él le arranca inevitablemente el respeto por su propio ser" (Kant, 1989, p. 258 [403]). En otras ocasiones, más numerosas, Kant habla del respeto que "inspira" la ley; en esta oportunidad, subraya un correspondiente subjetivo y reflexivo, en el sentido de que está dirigido a sí mismo (*sich selbst*).

[6] En consecuencia, el mandato bíblico que exige "ama a tu prójimo como a ti mismo" no supone que primero debemos amar inmediatamente y a partir de este amor hacer después el bien, sino "¡haz el bien a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)!" (Kant, 1989, p. 258 [402]).

Esta "estética" de las costumbres, que -recordémoslo- contiene las "condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto de deber", da cuenta del modo en que la *MS* no solo instala la necesidad de abordar el problema de la aplicación del principio moral, sino también su forma de encausarlo. Está en concordancia con lo indicado en la "Metodología de la razón pura práctica", la segunda parte de la *KpV*, donde Kant trata de esclarecer de qué manera las leyes prácticas pueden tener entrada en el ánimo del agente moral e influencia sobre sus máximas, "es decir, el modo de convertir a la razón objetivamente práctica también en subjetivamente práctica" (Kant, 2000, p. 277 [A 269]). La antropología pragmática, concreta el complemento de la filosofía crítico-trascendental desde un punto de vista práctico y empírico.

Referencias bibliográficas

Conill, J. (2016). Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant. *Revista de Estudios Kantianos (Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española)*, 1 (1), 11-25.

Cortina, A. (1989). Estudio preliminar. En I. Kant, *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.

Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.

Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila.

Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel.

Kant, I. (2000). *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Akal.

Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.

Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica*. Colihue.

Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. UNAM.

Kant, I. (2017). *Lecciones de ética*. Austral.

López de Lizaga, J. L. (2011). Kant y Apel: el problema de la fundamentación trascendental de la moral, *Revista De Filosofía*, 35 (2), 59–81.

Mardomingo, J. (1999). Estudio preliminar. En I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (págs. 7-49). Ariel.

Rodríguez Aramayo, R. (2017). Introducción: la cara oculta del formalismo. En I. Kant, *Lecciones de ética* (7-34). Austral.

Mesa temática

Organismos, causalidad mecánica y causalidad final

Coordinada por Claudia Jáuregui (UBA-CONICET)

Los trabajos que presentamos en esta mesa recogen algunos de los resultados a los que hemos arribado en el marco de un proyecto UBACyT sobre "La consideración teleológica de la naturaleza en la Crítica de la facultad de juzgar de I. Kant", en el que investigamos la posición kantiana frente al problema del conflicto entre mecanicismo y teleología, y sus antecedentes en algunos filósofos modernos pre-kantianos.

En el primer trabajo que será expuesto, "Animales-máquina y humanos: ¿algo más que mecanismos?", se analiza cierta tensión, presente en los textos cartesianos, que surge del uso de conceptos, como los de 'función' y 'disposición', que podrían ser interpretados en términos teleológicos, entrando, de este modo, en colisión con el proyecto de explicación mecánica de la naturaleza que se plantea en numerosos pasajes de la obra de Descartes. En el segundo trabajo que será expuesto, "El cuerpo como organismo y el problema del pensar en la Crítica del Juicio de I. Kant", se analizará la tesis kantiana según la cual existen ciertos productos de la naturaleza, los organismos, cuya especial forma de unidad no puede ser explicada mecánicamente. Se intentará elucidar cuáles son las razones por las cuales los organismos nos enfrentan con esta dificultad, y qué relación guarda ella con los límites que poseen nuestras facultades de conocimiento. En el tercer trabajo que será expuesto, "Causalidad y mecanismo: análisis de una posible inconsistencia sistemática en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant", se abordará un problema que se plantea en el marco de la solución que este autor ofrece para superar el conflicto entre mecanicismo y teleología, y que reside en atribuir un carácter meramente regulativo a las máximas involucradas. La consideración del principio mecanicista como meramente regulativo resultaría, al parecer, inconsistente con el modo en que el principio general de causalidad es caracterizado en la Crítica de la razón pura y en la Crítica de la razón práctica. En el cuarto trabajo que será expuesto, "La experiencia del propio organismo y el mundo orgánico en el Opus Postumum", se ofrece una interpretación de esta obra que permite fundamentar, a partir de la experiencia paradigmática del propio cuerpo concebido como un organismo sintiente, viviente y auto-moviente, el estatuto científico de la física, concebida, en este contexto, de un modo novedoso respecto de aquél en que había sido considerada en los Principios metafísicos de la ciencia natural. En el último Kant, encontramos que todos los cuerpos inorgánicos son miembros de un mundo orgánico omnicomprensivo.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Paula Castelli (UBA), Marcelo Mendoza Hurtado (UBA-UNQ), Claudia Jáuregui (UBA-CONICET) y Matías Oroño (UBA).

Crítica y rechazo sistemáticos de la teleología en la filosofía de David Hume

Marcelo Mendoza Hurtado (UBA-UNQ)

Resumen: La ponencia se ocupa del rechazo y crítica sistemáticos de la teleología por parte de David Hume. En primer lugar, se focaliza en la *Investigación sobre el entendimiento humano* para mostrar cómo esa obra procede a excluir sistemáticamente la teleología; pero destaca, a partir de la referencia irónica sobre las causas finales en relación con el principio de la costumbre tal como se presenta al final de la Sección 5 de esa obra, el carácter insuficiente de la respuesta humeana porque, dada la existencia de máquinas adaptativas vivientes, incluida la misma mente humana, ni la solución escéptica general ni la crítica al argumento del diseño de la Sección 11 desactivan eficazmente el potencial teísta, al parecer casi naturalmente anudado con la existencia de ese tipo máquinas. En atención a las explícitas metas humeanas relativas a la crítica de la religión, parece faltar un paso más en la defensa escéptica de la solución escéptica a fin de desactivar dicho potencial y a fin de que la ironía de la armonía preestablecida sea plenamente tal. En segundo lugar, intento mostrar que Hume realiza en los *Diálogos sobre la religión natural* el trabajo escéptico restante que desactiva eficazmente el potencial teísta. Ese trabajo escéptico consiste en un examen del argumento del diseño, pero ahora mucho más minucioso y poderoso para obtener el efecto deseado.

Hacia el final de la sección 5 de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, una vez explicada la inferencia causal en términos de la experiencia y del principio de la costumbre, David Hume se refiere irónica, pero también algo enigmáticamente, a las causas finales. Dice:

> Hay aquí, pues, una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas; y aunque los poderes y fuerzas que gobiernan la primera nos sean totalmente desconocidos, nos encontramos con que, sin embargo, nuestros pensamientos y concepciones han seguido el mismo curso que el resto de las otras obras de la naturaleza. […] Aquellos que se complacen con el descubrimiento y la contemplación de *causas finales* tienen aquí una amplia materia para su asombro y admiración. (IEH 5.21; Hume 2004, pp. 139 y 143)[1]

[1] Cito las obras de Hume como ya es habitual, indicando tanto en el caso de la primera *Investigación* como en el caso de los *Diálogos sobre la religión natural*, el número de sección o parte y, separado por un punto, el número de párrafo de las ediciones inglesas indicadas en las Referencias. Me referiré a la primera *Investigación* con la sigla 'IEH' y a los *Diálogos sobre la religión natural* mediante la sigla 'DRN'. Sólo indicaré el número de página en caso de usar alguna traducción al español debidamente señalada en las Referencias. Si no hay número de página, quiere decir que las traducciones estuvieron a mi cargo.

Se trata de una correspondencia que, según afirma, es "necesaria para la subsistencia de nuestra especie y la regulación de nuestra conducta con respecto a todas las circunstancias y eventos de la vida humana" (IEH 5.21; Hume 2004, p. 143). Asegurar dicha correspondencia mediante "un instinto o tendencia mecánica" exhibe la "sabiduría ordinaria de la naturaleza" (IEH 5.22).

El sentido irónico de la referencia humeana está dado por el hecho de que la solución del enigma se encuentra en la explicación de la mencionada correspondencia mediante la hipótesis de un principio de la naturaleza humana que opera de manera mecánica. Además, las secciones siguientes de la primera *Investigación*, particularmente las secciones que van desde la Sección 7 hasta la Sección 11 incluida, parecen confirmar el sentido irónico de la referencia a las causas finales. En efecto, mostrado en la Sección 7, contra el cartesianismo, que todo aquello que sabemos con respecto a nuestra mente lo sabemos, por la misma vía empírica, tanto o tan poco como aquello que conocemos de las cosas corporales, Hume argumenta en la Sección 8 a favor de aplicar su "doctrina de la necesidad" también a la explicación de las acciones voluntarias. Con respecto a la religión natural, la IEH realiza explícitamente una crítica del argumento teológico del diseño (cf. IEH Sección 11). Además, mediante la crítica de los milagros (cf. IEH Sección 10) se da apoyo a la explicación natural de la formación de la creencia religiosa, insinuada en la primera parte de la Sección 7, en términos de una proyección, animista y antropomórfica, sobre eventos cuyas causas eficientes naturales ignoramos (cf. IEH 7.21). En síntesis, el examen empirista de la causalidad en la primera *Investigación* parece estar direccionado por Hume hacia la crítica y la exclusión sistemáticas de la teleología.

Con todo, nos interesa aquí destacar el carácter insuficiente de la respuesta humeana, porque la solución escéptica no evita que se plantee el enigma: si bien la mencionada correspondencia se explica por un principio que opera de manera mecánica, Hume lo describe como un mecanismo de ajuste (*adjustment*), cognitivo y práctico, de los individuos vivos con respecto a su entorno de vida. La existencia misma de mecanismos adaptativos en los seres vivos, ¿no deja abierta la puerta para aventuras teístas, al parecer inmediatamente anudadas con la necesidad de una consideración teleológica de dichas máquinas?

Ciertamente conocemos la respuesta escéptica general de Hume, explícitamente formulada en la última sección de la primera *Investigación*: como este tipo de interrogaciones, en la medida en que sean "sublimes", es decir, en la medida en que planteen interrogaciones cosmológicas y teológicas que conciernen a la totalidad del universo y de sus primeras causas, carecen de todo criterio justificable para su decidibilidad racional, están excluidas del campo de los conocimientos humanos, limitados al ámbito de la experiencia y de la vida común (cf. IEH

Sección 12 Parte III). Con todo, esta respuesta tan general, dada la existencia de mecanismos adaptativos de los seres vivos, incluida la misma mente humana, es algo insuficiente ante el potencial teísta que ellos parecen contener. En atención a las explícitas metas humeanas relativas a la crítica de la religión, parece faltar un paso más en la defensa escéptica de la solución escéptica a fin de desactivar el potencial teísta y a fin de que la ironía de la armonía preestablecida sea plenamente tal.

Al menos eso es lo que trataré de mostrar a continuación mediante el rodeo de un examen de los *Diálogos sobre la religión natural*,[2] es decir, intentaré mostrar que Hume realiza en ellos el trabajo escéptico restante que desactiva eficazmente el potencial teísta, al parecer casi naturalmente anudado con la existencia de máquinas adaptativas vivientes. Ese trabajo escéptico se realiza a través de un examen del argumento del diseño que, a diferencia del realizado en la Sección 11 de la primera *Investigación*, es mucho más minucioso y poderoso para obtener el efecto deseado. En lo que sigue de la ponencia, primero haré algunas precisiones sobre el argumento del diseño en los DRN y, segundo, abordaré algunas de las críticas del argumento que considero relevantes para dar una solución acabadamente escéptica del enigma de las causas finales planteado al final de la Sección 5 de la primera *Investigación*.

Examen de la teleología natural en los *Diálogos sobre la religión natural*

El argumento del diseño en los Diálogos sobre la religión natural

En los DRN, el argumento del diseño es objeto de un minucioso examen crítico y, a través de él, también la teleología natural que se explicita, tanto en las formulaciones centrales del argumento,[3] como en algunos de los ejemplos que se van presentando a lo largo de los DRN. Inmediatamente hay que señalar que, cuando se habla del argumento del diseño presente en los DRN, se habla en rigor de una familia de argumentos que puede ser abarcada de acuerdo con tres características relativas a algunas de las premisas involucradas: su status epistémico, su extensión

[2] Hume (1993).

[3] Por ejemplo, "la curiosa adaptación de los medios a los fines" (DRN 2.5); "la economía de las causas finales" (DRN 2.9); "el orden, el arreglo o el ajuste de las causas finales" (DRN 2.14).

y su tipo.[4] [5] Sin entrar aquí en esta complejidad, es suficiente para esta ponencia aclarar la característica referida a la extensión de las premisas, ya que permite delimitar nuestro objeto. El argumento puede considerar como punto de partida sólo a la naturaleza, sin incluir en ella el curso de las acciones humanas, con el propósito de obtener conclusiones únicamente sobre los atributos llamados "naturales" de la divinidad. Esta versión del argumento del diseño, que llamaré "restringida", es abordada en las Partes 2 a 8 de los DRN. Hay además una versión que llamaré "extendida", la cual parte, además de la naturaleza, del curso de las acciones humanas, a fin de extraer conclusiones sobre los atributos llamados "morales" de la divinidad y que es objeto de examen de las Partes 10 y 11 de los DRN, las cuales abordan la problemática del mal físico y moral presente en el mundo.

Ahora bien, la versión restringida del argumento del diseño –la única que consideraré en esta ponencia- recibe dos formulaciones principales en la Parte 2 de los DRN (DRN, 2.5 y 2.12-14),[6] una en boca de Cleantes –el defensor del teísmo experimental- y otra en boca de Filo –el personaje que practica el escepticismo filosófico. Ambas formulaciones son equivalentes, aunque difieren en el grado de explicitación de las premisas. A continuación, me referiré al argumento del diseño amalgamando ambas formulaciones a los efectos de esta ponencia. En la terminología de Hume, el argumento del diseño consiste en un "razonamiento experimental o probable" que

---

[4] El siguiente cuadro permite abarcar la familia de argumentos del diseño:

Variedades del argumento del diseño según tres respectos de las premisas

Status epistémico	Extensión	Tipo
en forma	1. restringida	1. regularidad
	2. ampliada	2. teleología
irregular	1. restringida	1. regularidad
	2. ampliada	2. teleología

[5] En lo que se refiere al tipo de las premisas, J. C. A. Gaskin distingue entre dos subtipos del argumento del diseño según que éste apele al orden sin especificar si es teleológico o según que apele explícitamente a un orden teleológico (cf. Gaskin, 1978, Capítulo 2). Al primer subtipo lo llama *the regularity argument* y al segundo *the teleological argument*. Es cuestionable que en los DRN se pueda distinguir entre ambos subtipos ya que las formulaciones más claras siempre explicitan alguna premisa sobre un orden teleológico. Pero sin entrar en polémica con Gaskin, su distinción sirve para aproximarse a cierta vaguedad que a veces tienen las formulaciones de Hume, particularmente la que se encuentra en la Sección 11 de la *Investigación sobre el entendimiento humano*.

[6] Filo dice, en DRN 2.11, que la primera formulación es una exposición adecuada (*fairly*) del argumento; por eso, la segunda formulación complementa, en cierto modo, a la primera. En DRN 2.15 y 2.16 se dice –y Cleantes lo concede- que la segunda formulación es una "representación adecuada (*fair*)" del argumento del diseño. Por supuesto, aquello que al comenzar la segunda formulación se llama "método de razonamiento" consta de dos importantes tesis humeanas: (1) la distinción entre cuestiones de hecho y existencia, por un lado, y relaciones de ideas, por el otro lado; y (2) la tesis negativa que afirma que los enunciados causales no se pueden conocer *a priori*. Ambas tesis son abordadas por Hume en la primera parte de la sección 4 de la primera *Investigación*.

aproxima dos ámbitos de lo observable según una analogía que, si bien es imperfecta, es –supuestamente- lo suficientemente cercana como para permitir concluir una similitud entre el tipo de causas de uno de los ámbitos a partir del tipo de causas del otro. Uno de los ámbitos se refiere a las "obras de la naturaleza" y la premisa que lo enuncia afirma que todas las "máquinas" en que consiste el mundo en su totalidad y en cada parte están ajustadas en términos de medio y fines. El término 'máquina' se refiere aquí a los productos mecánicos naturales sin implicar una analogía con el arte humano. Justamente, el segundo ámbito se refiere a las "obras humanas", a las particulares máquinas hechas por los seres humanos, y la premisa correspondiente afirma que la teleología natural se asemeja con exactitud –aunque los exceda mucho- a los productos del diseño humano. La conclusión afirma que, entonces, "hay, en cierto modo, una semejanza entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, aunque la primera exceda en poder y en grandeza a la segunda" (DRN 2.5).

Hasta aquí tenemos dos premisas y la conclusión. La segunda formulación explicita dos premisas más que, a fin de simplificar, consideraré aquí como una sola, es decir, como la tercera y última premisa del argumento del diseño en su versión restringida. La misma afirma que "el orden, arreglo o ajuste de las causas finales no es de suyo [*of itself*] (*a priori*) una prueba de designio, ya que no es contradictorio suponer que procede de la materia." *A priori* la suposición de la materia como causa sería tan buena como la suposición de la mente como causa, y sólo la experiencia permite decidir entre ambas suposiciones, al mostrar que en la mente humana hay "un principio original de orden que no está en la materia"[7] (DRN 2.12-14).

Siguiendo la terminología del texto, llamaré "hipótesis antropomórfica" a la hipótesis del teísmo experimental que se intenta probar mediante el argumento del diseño en su versión restringida. La misma supone que

---

[7] El argumento del diseño en su versión restringida, reconstruido teniendo en cuenta ambas formulaciones (DRN 2.5 y 2.12-14), puede representarse del modo siguiente:

Premisas

1. Todas estas máquinas y partes que componen el mundo en su totalidad y en cada parte están ajustadas en términos de medio y fines (teleología natural)
2. La finalidad del mundo se asemeja con exactitud –aunque los exceda mucho- a los productos del diseño humano (teleología humana) = La ordenación de los medios a los fines en el universo es similar a la que se da en una máquina de invención humana.
3. El ajuste (*adjustment*) de las causas finales no es de suyo (*a priori*) una prueba de designio, ya que no es contradictorio suponer que procede de la materia. *A priori* la suposición de la materia como causa es tan buena como la suposición de la mente como causa, pero la experiencia permite decidir entre ambas suposiciones: muestra que en la mente humana hay un principio original de orden que no está en la materia.

Conclusión

4. Hay, en cierto modo, una semejanza entre naturaleza divina y naturaleza humana, aunque la primera exceda en poder y en grandeza a la segunda (o: las causas de una y otra realidad han de ser semejantes).

el mundo obedece a un plan formado en la mente divina, compuesto de ideas distintas, ordenadas de manera diferente, en analogía con el modo en que un arquitecto forma en la cabeza el plan de una casa que se propone construir. (DRN 4.5-6)

Hechas estas precisiones, pasemos a las críticas.

La doble desconexión explicativa de la hipótesis antropomórfica

La versión restringida del argumento del diseño es sometida a diversos tipos de crítica en las Partes 2 a 8 de los DRN. A fin de abarcar en unidad algunas de las críticas relevantes para la presente ponencia, puede describirse una de las estrategias generales de crítica seguida por Hume como la efectuación de una desconexión explicativa de la hipótesis antropomórfica,[8] mediante la introducción de otra u otras hipótesis alternativas que cuentan con razones a su favor. Importa aquí señalar que la desconexión seguida por Hume en las Partes 4, 6, 7 y 8 de los DRN es doble. Por un lado, intenta producir un equilibrio de las razones a favor de la hipótesis antropomórfica al mostrar que no hay razones de ningún tipo para preferirla a una hipótesis alternativa. Esta es la estrategia seguida en la Parte 4, donde la argumentación crítica busca producir un equilibrio escéptico de la hipótesis antropomórfica examinando los supuestos que se exhiben en la tercera premisa del argumento del diseño según la representación dada más arriba.

Por el otro lado, la desconexión intenta mostrar la menor apariencia de preferibilidad empírica de la hipótesis antropomórfica frente a tres hipótesis alternativas.[9] Esta es la estrategia que se sigue en las Partes 6 a 8 de los DRN, en las que se construyen respectivamente tres hipótesis "cosmogónicas" alternativas, a saber, la hipótesis del alma del mundo, la hipótesis de los procesos vegetativos o generativos animales y, finalmente, una versión modificada de la hipótesis materialista epicúrea. A continuación, analizaré brevemente las argumentaciones de las Partes 4 y 8, que permitirán arribar a la conclusión de esta ponencia.

---

[8] Tomo la expresión "desconexión explicativa" (*explanatory disconnection*) de M. A. Finocchiaro (Finocchiaro, 2013, pp. 24-25, 26. 29, 32, 213-214). El concepto no es nuevo, sino que claramente se remonta a la tradición escéptica y muy probablemente al utillaje argumentativo de la filosofía antigua. Finocchiaro analiza el uso de esta estrategia argumentativa por Galileo Galilei y también se refiere a Hume; también puede analizarse en estos términos las dudas hiperbólicas del Dios engañador y del genio maligno en la primera meditación cartesiana y la revolución copernicana kantiana.

[9] Sobre este recaudo en términos de apariencia de probabilidad o de verdad que indica el sentido de la discusión cosmológica, cf. DRN 6.2, 7.1 y 8.1.

Primera desconexión explicativa de la hipótesis antropomórfica: equilibrar la hipótesis antropomórfica (DRN 4.4-14)

El argumento de Filo en la Parte 4 de los DRN ataca la hipótesis antropomórfica que analoga la mente divina con la mente humana,[10] obligando al teísta experimental a suspender el juicio, al generar una equipolencia entre la hipótesis de un mundo mental o ideal (según se expresa en el texto) y la hipótesis de un mundo material, en lo que se refiere a la prioridad explicativa de la teleología del mundo. Esta equipolencia se obtiene mediante un dilema que lleva a un regreso explicativo, del cual no se puede escapar al menos según dos intentos que considera el argumento. El dilema consiste en mostrar que no hay razones suficientes ni *a priori* ni *a posteriori* para preferir entre ambas hipótesis. No hay razones suficientes *a priori*, porque la razón demostrativa no puede decidir nada acerca de las causas y, si un mundo material requiere de una causa para explicar el tipo de orden teleológico que exhibe, un mundo mental, similar en orden, también requerirá una causa que lo explique (DRN 4.7). Pero tampoco hay razones suficientes *a posteriori* (DRN 4.8), porque la experiencia muestra que ambos mundos parecen gobernados por principios similares que dependen en sus operaciones de una igual variedad de causas. Filo propone observar dos "ejemplos en miniatura" que exhiben ambos la misma complejidad y variabilidad en relación con las condiciones empíricas de su efectuación u operación: nuestra mente, por un lado, y un vegetal o un cuerpo animal, por el otro lado.

Ahora bien, se podría intentar escapar del regreso atribuyéndole al sistema ideal la propiedad esencial de la autoordenación (DRN 4.9). Pero esta vía de escape no funciona, ya que, por un lado (DRN 4.10-11), la experiencia muestra que tanto la autoordenación como la desorganización se pueden atribuir por igual al mundo material y al mundo mental: en el caso del mundo material vemos procesos productores de orden como la vegetación y la generación animal a la vez que desarreglos de las partes de un ser vivo que llevan a su muerte, y en el caso del mundo mental vemos planificación, pero también vemos distintas formas de desarreglos mentales como la locura. Y por el otro lado, esencializar una propiedad en un caso y no en el otro caso es simplemente apelar a facultades ocultas sin que haya razones *a priori* para no atribuir esencialmente el orden teleológico al mundo material (DRN 4.12).

El argumento concluye considerando un segundo intento de escapar del regreso cuando Cleantes señala que la imposibilidad de dar una explicación última no invalida toda explicación (DRN 4.13). Filo concede la objeción, pero agrega que cualquier explicación tiene que cumplir la

[10] Este argumento se encuentra inmediatamente después de la intervención de Demea quien había señalado la dificultad de esa analogía, dada las características humeanas de la mente humana, para poner el acento en la brecha insalvable entre lo finito y lo infinito divino irrepresentable.

condición de la prioridad epistémica, es decir, que las premisas deben ser mejor conocidas que la conclusión, condición que no se satisface en este caso al postularse una causa particular para explicar un efecto particular (DRN 4.14).

Esta segunda vía de escape del regreso abre la puerta para el segundo modo de efectuar la desconexión explicativa de la hipótesis antropomórfica, ya que podría haber hipótesis alternativas preferibles por diversas razones, ninguna de las cuales tuviese la necesidad de ofrecer una explicación última. Dice Filo más adelante que

> Sólo en este pequeño lugar del mundo hay cuatro principios, *razón*, *instinto*, *generación* [animal] y *vegetación*, que son similares entre sí y que son causas de efectos similares. […] es una palpable y egregia parcialidad confinar nuestra visión por entero a aquel principio mediante el cual operan nuestras mentes. […] Pero la razón es, en su tejido y estructura internas, algo realmente tan poco conocido para nosotros como lo es el instinto o la vegetación. […] Todos los efectos de estos principios nos son conocidos por experiencia; pero los principios mismos y su modo de operación son totalmente desconocidos. (DRN 7.11)

Segunda desconexión explicativa de la hipótesis antropomórfica: la aparente preferibilidad empírica de la hipótesis epicúrea modificada (DRN 8.6-9)

En la Parte 8 de los DRN, Hume presenta tres hipótesis cosmogónicas materialistas: la "vieja hipótesis epicúrea" y luego dos variantes de ella. Aquí nos interesa la segunda variante mediante la cual se ofrece una explicación de la formación no teleológica de un ajuste entre partes materiales con apariencia teleológica. La teleología natural que se afirma en la primera premisa del argumento del diseño, es decir, la "apariencia de arte y artificio [*art and contrivance*] que actualmente [*at present*] observamos" en el mundo (DRN 8.6), "la apariencia de sabiduría y artificio" [*the appearing wisdom and contrivance*] que hay en el universo (DRN 8.8), sería de este modo el resultado de una fuerza no guiada, ciega, de la materia en movimiento. Me referiré aquí a esta variante mediante la expresión "hipótesis materialista".[11]

[11] Hay que señalar que la presentación de la hipótesis materialista en la Parte 8 de los DRN fue lenta y cuidadosamente preparada por Hume, primero mediante la equipolencia de la argumentación en la Parte 4, segundo mediante la introducción de hipótesis cosmogónicas alternativas a la hipótesis antropomórfica que apelan a procesos no intencionales de producción de orden como el hilemorfismo, la vegetación y la generación animal; y tercero mediante explícitas anticipaciones de la hipótesis materialista como puede verse en algunos textos de las Partes 5 y 6 (cf. DRN 5.7 y 6.12). Por razones de tiempo salteo el análisis de esta "preparación" y me focalizo en la hipótesis materialista.

La fuerza de la hipótesis materialista para desconectar la hipótesis antropomórfica está dada por su mayor capacidad explicativa. No dispongo aquí del tiempo para mostrar esto con detalle; me limitaré entonces sólo a algunos aspectos. Filo articula la explicación materialista del siguiente modo: el tipo de orden que observamos actualmente se caracterizaría en función de relaciones internas y externas que generarían las estabilizaciones relativas de la materia en movimiento, que en el texto se llaman "formas" (DRN 8.6). Las relaciones internas de cada forma se refieren a las relaciones que todas las partes guardan entre sí y con el todo. Y las relaciones externas se refieren a las relaciones que el todo guarda con otras partes del universo, a saber, con el elemento en el que subsiste la forma, con los materiales con los que repara su pérdida y decaimiento (*waste and decay*) y con todas las otras formas hostiles o amigables. Ahora bien, un defecto en cualquiera de estos ítems destruiría la forma, de tal modo que cabrían dos posibilidades: o bien lo liberado volvería a unirse en alguna otra forma regular preparada para recibirlo; o bien si no hubiese tales formas previas, eso querría decir que el universo mismo estaría en completo desorden hasta que, por largas revoluciones, se produjesen formas cuyas partes y órganos se ajustasen de tal modo que apoyaran las formas en medio de una continuada sucesión de la materia.

Conclusión

Si luego de este rodeo por los DRN volvemos al final de la Sección 5 de la primera *Investigación*, vemos que la solución escéptica de la inferencia causal ha sido escépticamente desconectada de la conexión, supuestamente natural, con la hipótesis antropomórfica. El hecho de que existan máquinas de adaptación relativa (1) no implica la imposibilidad (demostrativa) de que la materia pueda ser la causa eficiente de esa adaptación sin que intervengan causas finales; (2) tampoco implica de por sí una analogía relevante con el orden teleológico que se exhibe en la obras diseñadas por los seres humanos, ya que otras extrapolaciones analógicas parecen tener mayor apariencia de probabilidad o de verdad que la hipótesis antropomórfica; y (3), finalmente, ese hecho puede ser explicado con una mayor apariencia de probabilidad empírica mediante la hipótesis materialista que explica la formación ciega y no guiada de sistemas y subsistemas materiales relativamente estables –"formas"- que tienen la apariencia de la conformidad a fin propia de los mecanismos de ajuste.

Al igual que en la primera *Investigación*, Hume insiste en los DRN en que no hay que perder de vista que todas estas explicaciones son, en cuanto cosmogónicas, en última instancia indecidibles epistémicamente. Pero ahora se ha desactivado firmemente el potencial teísta y abierto la puerta para la aventura evolucionista, al haberse aflojado el supuesto vínculo natural

entre la teleología natural y el teísmo antropomórfico. La hipótesis antropomórfica carente de toda razón se revela como un "prejuicio popular" (DRN 4.12) (cf. DRN 6.6; 7.17 sobre la araña brahmánica y 8.11): el prejuicio antropocéntrico. Para Hume es central mostrar que no se pueden confundir sus creencias naturales con "prejuicios populares" particularmente religiosos. La filosofía, en cuanto reflexión propia de la vida común, metodiza y corrige la reflexión no filosófica de la vida común (cf. IEH 12.25).

Referencias bibliográficas

Finocchiaro, M. A. (2013). *Meta-argumentation. An Approach to Logic and Argumentation Theory*. King's College Publications

Gaskin, J. C. A. (1978). *Hume's Philosophy of Religion*. The Macmillan Press

Hume, D. (1993). *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford University Press.

Hume, D. (1748). *Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford University Press.

Hume, D. (2004). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Istmo.

La experiencia del propio organismo y el mundo orgánico en el *Opus Postumum* de Kant

Matías Oroño (CONICET-UBA)

Resumen: Bajo el título Tránsito de los primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física (obra también conocida como Opus Postumum) se enmarca el pensamiento del último Kant. Esta obra póstuma y no culminada presenta la necesidad de una ciencia del tránsito (Übergang), que permita conectar los principios metafísicos a priori con aquellos conceptos que son tomados de la experiencia. Para comprender la necesidad de este tránsito debemos recordar que en los Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (1786) Kant sostiene que toda ciencia en sentido propio debe cumplir con dos rasgos, a saber: unidad sistemática y certeza apodíctica. Ni la necesidad, ni la sistematicidad pueden obtenerse a partir de la experiencia, pues una mera colección de datos empíricos es incapaz de producir la unidad sistemática y la certeza apodíctica que esperamos encontrar entre las diversas leyes y proposiciones de la física. En los Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (1786) encontramos una teoría dinámica de la materia, de acuerdo con la cual, cualquier densidad de materia es posible solo como el producto del juego recíproco entre dos fuerzas en conflicto: la atracción y la repulsión. Ambas fuerzas son igualmente necesarias, ya que solo con la primera, toda la materia podría fusionarse en un único punto, quedando partes del espacio vacío y solo con la última, la materia podría expandirse al infinito, dejando nuevamente partes del espacio vacío. De este modo, la teoría dinámica de la materia fundamenta la necesidad de la física, pero no su unidad sistemática, pues aún es posible que las diversas leyes necesarias de la física se encuentren en un estado caótico, sin interconexión entre ellas.
En este trabajo ofreceré una interpretación del Opus Postumum que permite fundamentar a partir de la experiencia paradigmática del propio cuerpo –concebido como un organismo sintiente, viviente y auto-moviente- el estatuto científico de la física, la cual ahora es concebida de una manera más rica que en el año 1786. En el último Kant, encontramos que todos los cuerpos inorgánicos son miembros de un mundo orgánico omnicomprensivo. El tránsito de la metafísica a esta nueva ciencia de la naturaleza es posible en la medida en que se considera la experiencia del propio organismo como el paradigma a partir del cual pueden ser comprendidos de manera sistemática y necesaria todos los cuerpos (orgánicos e inorgánicos) que interactúan en una totalidad orgánica omniabarcadora.

En el año 1786 Kant publica los *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza*. Allí encontramos un esfuerzo por fundamentar la física moderna desde el punto de vista de la filosofía crítica. El interés de Kant por la física es retomado en una obra inconclusa, conocida como *Opus Postumum*, en la que Kant estuvo trabajando a partir del año 1796. Un propósito medular de estos manuscritos consiste en elaborar un *tránsito* entre los principios metafísicos de la ciencia natural y la física, entendida como ciencia empírica de la naturaleza. El tránsito es el punto intermedio entre la metafísica de la naturaleza y la física.

El objetivo de este trabajo es elucidar el rol central que desempeña la conciencia del propio organismo en la posibilidad de este tránsito. Un corolario de la lectura aquí propuesta es la fundamentación de una física que tiene como objetos de estudio no sólo a los cuerpos inertes (es decir, carentes de vida), sino también a aquellos cuerpos que poseen vida (es decir, los

organismos). Debido a la interacción necesaria entre ambos tipos de cuerpos, el *Opus Postumum* conduce a una consideración, al menos problemática, del mundo como una totalidad originariamente orgánica. Trataré de señalar que esta organicidad originaria del mundo no niega las distinciones empíricas que se trazan entre lo inerte y lo viviente.

1. Los *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza*

En la *Crítica de la razón pura* (de aquí en adelante: KrV) encontramos el desarrollo de una primera parte de la metafísica de la naturaleza, gracias a la cual se establecen las leyes que posibilitan una naturaleza en general "incluso sin relación con ningún objeto determinado de experiencia" (AA 4: 469). Esta metafísica de la naturaleza, que podemos denominar "trascendental", es desarrollada de manera paradigmática en la "Analítica de los Principios". Los principios del entendimiento puro son proposiciones sintéticas *a priori* que proceden *a priori* de las categorías esquematizadas, es decir, sometidas a las condiciones sensibles de su uso objetivo. En ellos se hace abstracción de la naturaleza particular de tal o cual objeto y se establece únicamente que "[...] todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible" (KrV, A 158/B 197).[1] Por su parte, los *Principios Metafísicos* dan un paso más y formulan principios que ya no consideran meramente una naturaleza posible en general, sino un particular tipo de naturaleza. Para lograr esto se parte del concepto empírico de materia, entendida como lo móvil en el espacio y a partir de allí se formulan los principios metafísicos. Mientras que en la "Primera Analogía de la Experiencia" se afirma que "en todo cambio de los *fenómenos* permanece la sustancia, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni disminuye en la naturaleza" (KrV, A 182/B224), en los *Principios Metafísicos* la "Primera Ley de la Mecánica" afirma que: "En todos los cambios de la naturaleza corpórea, la cantidad de materia permanece la misma en el todo, sin aumento ni disminución" (AA 4: 541). Vemos así, que los principios metafísicos pueden ser interpretados como una aplicación de los principios del entendimiento puro a los objetos del sentido externo, en tanto objetos materiales. De este modo, los *Principios Metafísicos* permiten una lectura de ciertos aspectos de un particular tipo de naturaleza que en la KrV parecía quedar indeterminada. Mientras que la KrV nos ofrece una "metafísica general de la naturaleza", los *Principios Metafísicos* nos ofrecen una "metafísica especial de la naturaleza". Toda ciencia en sentido estricto debe contar con "una parte pura" (AA

[1] Como es usual en los estudios sobre la filosofía de Kant, la *Crítica de la razón pura* es citada mediante las siglas KrV seguidas de los números de página en la primera y segunda edición de dicha obra. Para las restantes obras de Kant se cita según la Edición Académica (*Akademie-Ausgabe*). Por ejemplo, mediante "AA 4: 541" se indica la página 541 del tomo 4 de la Edición Académica de los textos de Kant.

4: 469), pues solo los principios metafísicos permiten vincular las percepciones particulares de la materia con los principios trascendentales que hacen posible la objetividad en general.

La materia es un concepto central en los *Principios Metafísicos*. En KrV (A 847-848/B 875-876) la materia es introducida mediante el concepto de algo impenetrable, extendido e inerte. Sin embargo, en el "Prefacio" a los *Principios Metafísicos* se sostiene que un rasgo de la materia consiste en ser un objeto del sentido externo y luego se añade que "la determinación básica de algo que ha de ser un objeto de los sentidos externos ha de ser el movimiento, porque solo así pueden ser afectados estos sentidos" (AA 4: 476). Así pues, impenetrabilidad, extensión, carácter inerte y movilidad son presentados como los rasgos fundamentales de la materia que está en juego en los *Principios Metafísicos*.

En el capítulo de los *Principios Metafísicos* dedicado a la mecánica se determina cómo una materia comunica a otra su movimiento. En este contexto, la Segunda Ley de la Mecánica afirma que "todo cambio de materia tiene una causa externa" (AA 4: 543). Kant reformula esta ley en términos más cercanos a la formulación de Newton: ″todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento, en la misma dirección y con la misma velocidad, a no ser que una causa externa lo obligue a abandonar este estado" (AA 4: 543). La prueba que conduce desde la versión kantiana hasta la formulación newtoniana de la ley de inercia reposa, por un lado, en la "Segunda Analogía de la Experiencia" (que afirma que todos los cambios ocurren según la ley de causa y efecto, y por tanto, implica que todo cambio en la materia obedece a una causa), y por otro, en el supuesto según el cual la materia solo tiene relaciones externas en el espacio y carece de bases internas de determinación (como pueden ser el pensamiento o el deseo). Kant aclara que la inercia debe ser contrastada con la vida o la capacidad de una sustancia para determinarse a sí misma a actuar a partir de un principio interno. La inercia de un cuerpo "no significa un esfuerzo positivo por conservar su estado" (AA 4: 544), sino más bien su falta de vida.

En suma, la posibilidad de la ciencia natural, tal como es planteada en el capítulo sobre la mecánica, depende de la ley de inercia, ya que su rechazo conllevaría al hilozoísmo, posición que

implicaría "la muerte de toda filosofía natural" (AA 4: 544). De este modo, la ciencia natural supone una materia móvil en el espacio y al mismo tiempo inerte, es decir, carente de vida.[2]

La distinción de la metafísica en una parte trascendental (elaborada en la KrV) y otra especial (desarrollada en los *Principios Metafísicos*) no deja de ser problemática, pues no queda claro: (i) cómo se vinculan ambas partes, si es que están relacionadas; (ii) en qué sentido es posible tratar a la naturaleza mediante conceptos empíricos, sin comprometer con ello la "parte pura" de la ciencia en sentido estricto; y (iii) cuál es el método de la metafísica especial.[3] En relación con el primer punto (*i.e.* ¿cómo se vinculan la metafísica especial y la metafísica trascendental?), en este trabajo se asume que la metafísica trascendental establece el marco formal de toda objetividad posible, mientras que la metafísica especial –mediante el recurso al concepto empírico de materia- hace inteligibles ciertos aspectos empíricos de la naturaleza que quedan indeterminados en el marco general de la metafísica trascendental. Los principios metafísicos deben ser coherentes con el aparato trascendental desplegado en KrV. Una justificación de esta sugerencia de lectura exigiría un estudio detallado de los vínculos entre *Principios Metafísicos* y KrV, lo cual excede el marco de este trabajo. En lo que se refiere al segundo y al tercer problema (*i.e.* si se ve comprometida la parte pura de la ciencia debido a la intromisión de conceptos empíricos y cuál es el método de la metafísica especial), intentaré ofrecer el esbozo de una respuesta desde el marco teórico del *Opus Postumum*.

2. El problema del *Opus Postumum*

En uno de los Prólogos al *Opus Postumum* (AA 21: 407) queda indicado el proyecto de elaboración de una filosofía de la naturaleza que gira sobre dos goznes, a saber: los principios metafísicos de la física y la física. A su vez, la ciencia de la naturaleza se divide en *física general* y *física especial*. La primera expresa únicamente "las propiedades de la *materia* en objetos externos de experiencia" (AA 21: 407), la segunda "atiende a cuerpos formados a partir de esta materia en

[2] Es altamente problemático el estatuto científico de lo que hoy llamaríamos "biología" a la luz de la filosofía de la ciencia desarrollada por Kant. Solo la física newtoniana parece cumplir con los requisitos de lo que Kant denomina en los *Principios Metafísicos* "ciencia en sentido estricto". Algunos intérpretes han sostenido que los organismos vivientes constituyen anomalías que no pueden ser reconciliadas con las prescripciones kantianas de la ciencia en sentido estricto (Cfr. Zammito, 2006, p. 763; 2003, p. 102; Guyer, 2001). Otros intérpretes afirman que la biología puede ser interpretada como un campo científico autónomo e irreducible a las explicaciones mecanicistas (Cfr. Zumbach, 1984; Ginsborg, 2001; Quarfood, 2006). Por su parte, van den Berg (2011) sostiene que desde la filosofía de la ciencia de Kant, las explicaciones en biología son explicaciones *mecanicistas* y ello permite garantizar el estatuto científico de la biología. Asimismo, este intérprete añade que si bien la teleología no cumple ninguna función *explicativa*, es un presupuesto necesario para que podamos determinar y delimitar el objeto de estudio de la biología.

[3] Estos interrogantes son planteados por Stan y Watkins en la sección 2.1 de la entrada "Kant's Philosophy of Science" en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Cfr. Watkins y Stan (2014).

un modo particular y [...] levanta un sistema de ellos -por ejemplo, en relación con la diferencia entre cuerpos orgánicos e inorgánicos-" (AA 21: 407).

La física es definida como la ciencia natural, cuyo objeto es "la materia en general, en cuanto provista de fuerza motriz [...]" (AA 21: 307). Ahora bien, "todas las fuerzas motrices son la atracción y la repulsión; de ahí que una materia, o una parte de ella tenga tendencia *(nisus)* a aproximarse a otras, o a alejarse de ellas" (AA 21: 307). La transición es la tarea que permite conectar los principios metafísicos con el nivel empírico en el que opera el físico y donde se formulan leyes particulares sobre la naturaleza. En este segundo nivel, la materia es inteligible con un grado de especificidad mayor al que encontramos en los principios metafísicos. Solo gracias a la conexión de las percepciones dadas de manera azarosa con los principios metafísicos es posible que las leyes particulares sean objetivas, pues de otro modo podría tratarse de regularidades que tienen una mera validez privada para el investigador que indaga empíricamente la naturaleza. La transición no puede provenir exclusivamente de los principios metafísicos, pues estos aún dejan indeterminados ciertos aspectos particulares de la naturaleza. La transición tampoco puede provenir del nivel empírico, el cual en sí mismo brinda un mero agregado de percepciones que en sí mismas pueden carecer de objetividad. Así pues, es preciso hallar un tercer elemento que sea común a ambos extremos y que permita efectuar el tránsito entre los principios metafísicos y el nivel empírico de la materia en el cual es posible formular leyes particulares que están indeterminadas por los principios metafísicos. Este mediador no es otro más que el concepto fuerzas motrices, consideradas en sí mismas, en la medida en que se unifican y se contraponen (Cfr. AA 21: 478). Es decir, las fuerzas motrices (haciendo abstracción de su aplicación a la materia) son el elemento común entre los principios metafísicos que se refieren a lo móvil en el espacio y las leyes empíricas sobre la materia móvil considerada en un nivel de especificidad mayor al que ofrecen los principios.

En relación con la necesidad de esta transición, Kant señala:

> [...] Tiene que darse una tal parte de la ciencia de la naturaleza, mediadora entre los principios metafísicos de esa ciencia y la física, pues sin esa fase intermedia no habría conexión continua entre aquéllos y ésta, sino un salto peligroso para el sistema, que rompería el hilo conductor de la filosofía y entregaría las proposiciones de ésta al juego de opiniones e hipótesis. (AA 21:177)

La transición cumple una función doble. Por un lado, permite que la física reciba un fundamento metafísico y gracias a ello, puede constituirse en una ciencia en sentido estricto al enmarcar las leyes empíricas dentro del marco de la objetividad que es garantizada por los principios metafísicos. Por otro lado, la transición permite que la metafísica se conecte de manera

continua con el nivel empírico donde se desenvuelve el científico natural, evitando de ese modo, que la metafísica se convierta en un mero juego de opiniones e hipótesis.

A lo largo del *Opus Postumum* puede observarse que la transición pende de dos líneas argumentativas. Por un lado, encontramos el estatuto trascendental del éter, en tanto concepto intermediario entre la metafísica y la física. Se trata de una suerte de materia despojada de todas sus propiedades empíricas. Por otro lado, hallamos una línea argumental centrada en los organismos. En este trabajo, me ocuparé fundamentalmente de los organismos, siendo el propio organismo el paradigma a partir del cual es posible la transición. Cabe destacar que el *Opus Postumum* presenta afirmaciones sobre los organismos que desarrollan una perspectiva novedosa en relación con la *Crítica de la facultad de juzgar* (de aquí en adelante: KU). Por motivos de extensión, aquí no me ocuparé de los complejos vínculos entre KU y *Opus Postumum*.

En el siguiente pasaje es señalado que la transición es un acto de posición:

> No se trata de saltar de un territorio al otro, pues no se daría entonces el enlace *necesario* para la constitución de un todo de una ciencia natural, sino de un acto de posición (*Stellung*), que la razón debe admitir, a fin de tocar ambas orillas a la vez con un solo paso. (AA 21: 174)

La transición consiste en un acto de posición que la razón debe admitir a fin de tocar con un solo paso la orilla de los principios metafísicos y la de las leyes empíricas. A continuación, brindaré una interpretación según la cual este acto de posición se identifica con la conciencia de un *factum*, a saber: el propio organismo.

3. Del propio organismo a la física orgánica

Un cuerpo físico es definido como "[...] un todo separado de materia que toma, en virtud de fuerzas motrices, una figura determinada [...]" (AA 21: 629). Los cuerpos inorgánicos son aquellos en los cuales cada parte existe en virtud de otra parte que es su causa eficiente. Por su parte, en los cuerpos orgánicos:

> [...] cada parte existe en beneficio de la otra y no por causa de la otra en cuanto causa eficiente [...]. Por ejemplo, en el reino animal el pulgar en beneficio de la mano y ésta en beneficio del brazo [...]; o en el reino vegetal la corteza del árbol en beneficio de la savia y ésta en beneficio de las hojas y semillas [...]; e incluso los distintos animales -incluido el ser humano- existen unos en función de otros (AA 21: 629-630)

Observamos diferentes niveles de organización de la materia. Por un lado, podemos hablar de organismos entendidos como cuerpos individuales (*e.g.* un ser humano, un árbol). Por otro

lado, encontramos que entre distintos organismos se dan relaciones de dependencia recíproca. Con lo cual queda sugerida la posibilidad de pensar cuerpos orgánicos supraindividuales. Los organismos (ya sean pensados como individuos o como cuerpos supraindividuales) remiten en última instancia a la idea de una totalidad orgánica que es unificada por la vida en tanto fuerza productiva:

> Un cuerpo orgánico (articulado) es aquél en que cada parte, con su fuerza motriz, se refiere necesariamente al todo en cada parte de la composición de éste. La fuerza productiva *[productive Kraft]* de esta unidad es la vida. Este principio vital puede ser aplicado de las plantas a los animales, y a su relación mutua, al todo formado por ambos, y también al todo de nuestro mundo, dada la necesidad recíproca entre las cosas (AA 21: 211).

La emergencia de los organismos implica la referencia a un principio vital que no puede ser explicado en virtud de las leyes mecánicas. "Todas las leyes del movimiento de la materia son mecánicas" (AA 21: 185), es decir, son leyes del movimiento de algo que por definición es inerte. Esto implica que la vida en tanto fuerza productiva no puede ser explicada mediante leyes mecánicas, pues no es posible dar cuenta a partir de leyes meramente mecánicas de la generación de nuevos miembros de una especie o de la reparación de partes dañadas que vemos en ciertos organismos vivos.

En el siguiente pasaje se traza una relación entre el organismo, la máquina, el mecanismo y las leyes mecánicas:

> Organismo es la forma de un cuerpo considerado como máquina, es decir, como instrumento (*instrumentum*) del movimiento con vistas a un cierto objetivo. La relación interna de las partes del cuerpo, cuando éste tiene como objetivo un cierto tipo de movimiento es el mecanismo del cuerpo. Todas las leyes del movimiento de la materia son mecánicas, pero sólo se atribuye al cuerpo un mecanismo cuando la relación interna de las partes es representada como formada en *vista* de cierto tipo de movimiento. (AA 21: 185)

Decimos entonces, que un cuerpo es un organismo cuando es considerado como una máquina, es decir, como un instrumento con vistas a cierto objetivo. En este sentido, un reloj es un organismo cuyo objetivo final es el movimiento de las manecillas que indican la hora. La relación interna de las partes de esta máquina es su mecanismo, pues se trata de una relación que es representada en vista de cierto objetivo. Sólo ante esta representación de un objetivo final estamos autorizados a atribuirle a un cuerpo un determinado mecanismo. Este mecanismo (ligado a la representación de cierta finalidad) debe ser claramente diferenciado de las leyes mecánicas que rigen el movimiento de toda materia y no requieren la representación de un fin.

Así pues, los mecanismos están presentes en ciertos cuerpos que son representados como organismos-máquinas. Por su parte, las leyes mecánicas del movimiento de la materia no suponen dicha representación del organismo-máquina.

Mientras que las meras máquinas son presentadas como cuerpos sólidos cuyo movimiento obedece a un *fin*, las máquinas naturales son aquellas cuya forma "[...] no viene representada como intención efectiva, sino meramente pensable" (AA 21: 211). Las máquinas-naturales implican la finalidad de un modo meramente problemático, a diferencia de las máquinas artificiales en las cuales podemos ver el fin que fue pensado por su artesano. Asimismo, las máquinas naturales indican el pasaje de la física general (centrada en relaciones mecánicas y meramente externas de la materia) a una física especial (que tiene en cuenta la distinción entre cuerpos orgánicos e inorgánicos).

Este tránsito desde la materia inerte hacia las máquinas-naturales exige un acto de posición mediante el cual se sale del universo meramente mecánico para dar cuenta de un sistema que si bien está constituido por materia, además está dotado de vida (*i.e.* de fuerza productiva). Este acto de posición es la conciencia de una máquina-natural que se identifica con la propia organización: "La conciencia de nuestra propia organización como fuerza motriz de la materia hace para nosotros posible el concepto de tejido orgánico [*organisches Stoffs*] y la tendencia a la física como sistema orgánico" (AA 21: 190). En el *Opus Postumun* el tejido (*Stoff*) es pensado como un elemento universal: se trata de una materia (no empírica) que penetra completamente a todos los cuerpos y conserva todos los modos de movimiento de atracción y repulsión. El tejido se halla a la base de toda materia empírica, impidiendo de ese modo la posibilidad de un espacio vacío. Se trata de una materia imponderable (no tiene peso, pues al identificarse con la totalidad del universo no existe cuerpo alguno hacia el cual pueda ponderar y ser atraído), es incohesible e inexhaustible, es decir, no puede ser agotada por las materias empíricas a las que penetra (Cfr. AA 22: 194-196; 258). En ciertos pasajes, el tejido parece identificarse con el éter, concebido como "[...] la hipótesis de una materia en relación con la cual todo cuerpo es permeable; ella misma es empero autoexpansiva" (AA 22: 193). Ahora bien, la posibilidad de un tejido orgánico, es decir, de un tejido que puede ser representado como si obedeciera a causas finales parece conducir a una concepción primordialmente orgánica del mundo, en la cual se tornaría difusa la distinción entre lo inerte y lo viviente. Tal vez la solución a este problema radique en la diferenciación de diversos niveles. En un primer nivel (metafísico), hallamos la materia móvil e inerte. En un segundo nivel (intermedio o de transición), encontramos la hipótesis del éter o del tejido orgánico, la cual no se halla en un nivel propiamente empírico, pero se trata de una hipótesis que es fundamento de la experiencia y posibilita la transición de la metafísica de la naturaleza a la

física. En un tercer nivel, se ubican los cuerpos físicos y empíricos, en los cuales tiene sentido la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico. Así como la materia inerte situada en el nivel de los principios metafísicos no implica la negación de los cuerpos orgánicos, el tejido orgánico situado en la transición no implica la negación de ciertos cuerpos que no requieren ser representados como organismos vivientes. El tejido orgánico posibilita la física orgánica (es decir, la concepción de la naturaleza como un todo interconectado que, por un lado, admite la explicación necesaria del movimiento de la materia mediante leyes mecánicas, y por otro lado, admite de manera meramente problemática la explicación organicista de ciertos cuerpos e incluso del universo). El punto de partida de esta concepción orgánica de la física es la conciencia de la propia organización. Probablemente, el tejido sea orgánico dado que cumple una función análoga al cuerpo propio o máquina-natural que es experimentada en primera persona. Así como el tejido orgánico es una materia no empírica que permite conectar los principios metafísicos de la materia inerte con los cuerpos materiales dados empíricamente, el cuerpo propio permite experimentar las fuerzas motrices que efectúan el tránsito entre la metafísica de lo móvil en el espacio y la física de cuerpos que admiten movimientos particulares. La transición es pensada por Kant como una "doctrina de la investigación de la naturaleza" (AA 21: 478). La referencia a lo orgánico presente en la transición no implica que en el nivel empírico todo cuerpo exija una explicación orgánica. La transición es simplemente un principio de indagación de la naturaleza que posibilita la clasificación de los cuerpos en orgánicos e inorgánicos y su interacción dentro de una totalidad, sin afirmar con ello la realidad objetiva de tales cuerpos.

Otros pasajes del *Opus Postumum* apuntan a la representación de la tierra como un ser orgánico:

> Igual que son representadas las sustancias orgánicas como vivas, cabría representarse del mismo modo a la tierra entera, pues los animales son alimento mutuo unos para otros, como lo son también los vegetales para los animales, de modo que hay que considerar a todos ellos en conjunto como formando un todo orgánico, no sólo mecánico. (AA 22: 276)

Queda así sugerida la posibilidad de concebir a la tierra como un todo orgánico (lo cual no es incompatible con las leyes mecánicas del movimiento). Hemos visto que todas las leyes del movimiento son mecánicas. Sobre esta base material emergen los cuerpos, los cuales pueden ser pensados como totalidades orgánicas. El modelo del organismo del cual se parte es la propia organización corporal, pues el conocimiento de fuerzas motrices de la materia se fundamenta en la conciencia de la propia actividad y del propio movimiento:

> No conoceríamos las fuerzas motrices de la materia ni aun por experiencia en los cuerpos si no fuéramos conscientes de nuestra actividad *[Tätigkeit]*: *actus* de repulsión, aproximación, etc., que ejecutamos nosotros mismos y por cuyo medio aprehendemos este fenómeno.
>
> El concepto de fuerzas originariamente motrices no es tomado de la experiencia, sino que debe yacer a priori en la actividad del ánimo *[Gemüths]*, de la cual somos conscientes al movernos; de lo contrario tampoco podríamos recibirlas por la experiencia, porque lo *compuesto*, en cuanto tal, no puede ser percibido, sino solo el *componer* en el espacio y el tiempo, de lo cual se es consciente en cuanto que se trata de un acto a priori. (AA 21: 490)

La conciencia de la propia organización corporal es pues lo que permite efectuar la transición desde la materia inerte hacia los movimientos peculiares que se dan en el nivel empírico. Kant explica el movimiento en virtud de las fuerzas motrices (de atracción y repulsión), las cuales no se derivan de la experiencia, sino a partir de la conciencia del propio cuerpo orgánico y de su movimiento. Se trata de un posicionamiento de uno mismo como ser organizado, de un *factum* originario cuya posibilidad no puede ser explicada: "La posibilidad de un cuerpo orgánico no puede ser ni probada ni postulada; y sin embargo, éste es un *Factum*. Reconocerse [erkennen] a sí mismo como cuerpo orgánico en la experiencia" (AA 22: 481).

En suma, gracias a la transición efectuada por el reconocimiento de uno mismo como un ser orgánico, puede efectuarse la transición desde los principios metafísicos que tienen como objeto una materia móvil e inerte hacia la física que contiene (al menos de manera problemática y por analogía con nuestra propia organización) fuerzas productivas que no pueden explicarse en virtud de meras leyes mecánicas. La transición hacia lo empírico opera de manera meramente analógica, lo cual evita que la parte pura de la ciencia se contamine con conceptos tomados de la experiencia. Asimismo, el *Opus Postumum* sugiere un método que parte del reconocimiento de la propia organización corporal, del propio movimiento y de las propias fuerzas motrices y en un posterior razonamiento analógico que permite pensar la unidad sistemática y las fuerzas motrices de la naturaleza que son representadas en el nivel empírico. Los resultados del *Opus Postumum* no contradicen los *Principios Metafísicos*, pues la explicación de la materia requiere de leyes meramente mecánicas. Lo que ofrece el *Opus Postumum* es un nivel de explicación que se desarrolla sobre la base de la materia inerte y al mismo tiempo la organiza. Gracias a la transición es posible explicar no solo los movimientos de la materia inerte, sino además inteligir ciertos modos de organización de la materia que responden, al menos de manera analógica y problemática, a un modelo orgánico y viviente del mundo. Pensar el mundo *como si* fuese una máquina natural permitiría dar cuenta de la interconexión entre la materia inerte y los cuerpos

vivientes dentro de una totalidad orgánica regida no solo por fuerzas motrices de atracción y repulsión, sino además por fuerzas productivas que explican la generación de lo viviente.

Referencias bibliográficas

Ginsborg (2001). Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes. En E. Watkins (Ed.), *Kant and the Sciences* (págs. 231-258). Oxford University Press.

Guyer, P. (2001). Organisms and the Unity of Science. En E. Watkins (Ed.), *Kant and the Sciences* (págs. 259-281). Oxford University Press.

Kant, I. (2003). *Kant im Kontext II.* Release (XP) 06/2003. Werke, Briefwechsel und Nachlaß. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck.

Kant, I. (1983). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*. Ed. Nacional.

Quarfood (2006). Kant on Biological Teleology: Towards a Two-Level Interpretation. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37, 735-747.

van den Berg, H. (2011). Kant on Proper Science: Biology in the Critical Philosophy and the Opus Postumum. Vrije Universiteit.

Eric Watkins y Marius Stan, Kant's Philosophy of Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-science/

Zammito, J. (2006). Teleology Then and Now: The Question of Kant's Relevance for Contemporary Controversies over Function in Biology. *Studies in History and Philosopy of Biological and Biomedical Sciences*, 37, 748-770.

Zammito, J (2003). ´This inscrutable *Principle* of an Original *Organization*': Epigenesis and 'Looseness of Fit' in Kant's Philosophy of Science. *Studies in History and Phiplosophy of Science*, 34, 74-109.

Zumbach, C. (1984). *The Transcendent Science: Kant's Conception of Biological Methodology*. Kluwer.

Mesa temática

Philía-amicitia: planteos antiguos, recepciones contemporáneas

Coordinada por Ivana Costa (UBA-UCA)

Proponemos releer a los clásicos y devolver a nuestra discusión filosófica presente las nociones antiguas de *philía* y *amicitia*. Surgidas en la Antigüedad greco-latina, en ámbito ético, estas nociones fueron perdiendo interés en la Modernidad pero encuentran renovada atención en pensadores contemporáneos. Las exposiciones fueron elaboradas en el grupo de investigación interdisciplinaria *Philía-amicitia*-amistad, conformado por docentes, graduados y estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. Son cuatro exposiciones:

- La *philía* como virtud política: el origen platónico de la concepción aristotélica
- Hannah Arendt y la *philía politiké* aristotélica: del "otro yo" al "dos-en-uno"
- Giorgio Agamben y Pavel Florenski: la dimensión ontológica de la amistad como convivencia
- El reconocimiento de sí y la posibilidad del reconocimiento mutuo en el amor: poemas de Olga Orozco a la luz de las reflexiones de Paul Ricoeur

En la exposición dedicada a la philía en Platón y Aristóteles tomaré el Lisis –un diálogo de juventud aporético– para argumentar que en él aparecen ya delineadas tres modalidades de la amistad, que pueden considerarse la base para la concepción ético-política de la philía de las Leyes; distinción que sirve de fundamento a la teoría aristotélica elaborada de las Éticas. Elisa Goyenechea retoma la philía de la Ética Nicomaquea y se concentra en obras de Hannah Arendt que ofrecen una lectura distintiva de la noción aristotélica. Analiza diversos escritos y un texto de Between Past and Future en el que –explica– Arendt termina de delinear su visión política de la amistad: no como fusión de perspectivas ni identidad de pareceres o sentimientos sino como proyecto que reclama la mediación del mundo, de lo común. Marisa Mosto traza un puente entre el pensamiento del filósofo italiano Giorgio Agamben y el científico, filósofo y teólogo ruso Pavel Florenski en torno al tema de la amistad. Agamben, en El amigo, y Florenski, en la decisiva Carta XI de La columna, coinciden en otorgarle a la amistad un peculiar estatuto ontológico, del que derivan categorías de comprensión antropológica, social y gnoseológica.Paola Ambrosoni incorpora la noción de reconocimiento de Paul Ricoeur (que implica no sólo philía, sino también éros y agápe) al análisis de la poesía de Olga Orozco. En ella, argumenta, la experiencia de la propia corporeidad y del cuerpo de los otros pueden entenderse como forma ampliada de philía, que sirve de base, en clave poética, a una ética para nuestros días.

Formas del reconocimiento mutuo en la poética de Olga Orozco

Paola Ambrosoni (UCA)

Resumen: Esta comunicación incorpora la noción de reconocimiento de Paul Ricoeur (que implica no sólo *philía*, sino también *éros* y *agápe*) al análisis de la poesía de Olga Orozco. En ella, argumenta, la experiencia de la propia corporeidad y del cuerpo de los otros pueden entenderse como forma ampliada de *philía*, que sirve de base, en clave poética, a una ética para nuestros días.

1. ¿Por qué Olga Orozco?

Olga Orozco fue una poeta argentina contemporánea, muy reconocida nacional e internacionalmente. Nacida en 1920 en Toay, La pampa y fallecida en Buenos Aires en 1999. Escribió 10 poemarios y dos libros en prosa, además de unos pocos ensayos y una obra de teatro. Se la suele inscribir dentro de la llamada "generación del 40", aunque ella gustaba diferenciarse de la tendencia surrealista de su época, asegurando "nunca hice automatismo, ni poemas subconscientes. Todo lo contrario: he escrito poemas de gran coherencia, muy construidos, muy orgánicos" (Orozco, 1999). Su obra es de una densidad inusual, atravesada por inquietudes existenciales, que expresa una profunda búsqueda de la identidad propia y de la unidad perdida con lo divino.

Sobre el final de su estudio VIII en *La metáfora viva*, Ricoeur (1977) señala la diferencia y la proximidad entre pensamiento y poesía. Su intención es, por un lado mostrar la posibilidad de enriquecimiento mutuo de ambos modos del discurso, gracias precisamente a la diferencia que los separa. Por el otro, salvar la autonomía del quehacer filosófico frente a quienes caen en la tentación de subsumirlo dentro del lenguaje poético.

> Lo que se dice haciendo poesía y lo que se dice pensando nunca son cosas iguales; mas en ocasiones son lo mismo […] Esto puede ocurrir cuando la poesía es sublime y el pensar profundo. (Heidegger,2005 p 27)

Heidegger lo dice respecto de Rainer María Rilke, yo lo propongo respecto de Olga Orozco, ya que creo que en su obra se da esta maravilla, de la "poesía sublime" y el "pensar profundo". Tanto por la hondura del contenido como por la belleza de la forma, su lenguaje poético es una cantera de la cual podemos extraer preciosas intuiciones. No todos los poetas ni todas sus obras logran poner en diálogo poesía y pensamiento. Pero me animo a afirmar que Orozco se inscribe dentro de lo que llamaríamos los grandes poetas, aquellos que saben "incidir creativamente sobre una posibilidad escondida en las entrañas mismas del Ser" (Mandrioni, 2008, p.24).

Por todo lo dicho, propongo intentar la exégesis de algunos de sus poemas desde la obra de Paul Ricoeur *Caminos del reconocimiento*. Creo que la reflexión del filósofo francés sobre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo, una de cuyas formas es la *philía,* puede ayudar a interpretar los poemas, dejándose al mismo tiempo iluminar por la riqueza de las imágenes y el valor simbólico del lenguaje poético.

2. El reconocimiento de sí a través de la experiencia del propio cuerpo

Museo Salvaje es un poemario publicado en 1974. Se trata de una obra que tiene al cuerpo como eje temático, en la que conviven sentimientos muy variados al respecto. Sorprende al lector un amplio arco que va desde el extrañamiento hasta cierta admiración sincera y maravillada. Cada poema es un itinerario lúdico, metafórico y creativo que explora cada parte del cuerpo, como si el yo lírico se mirase en un espejo de aumento. Para Orozco, que parte de una mirada de fuerte desprecio por el cuerpo como obstáculo, este libro es un rodeo inevitable hacia la aceptación de la propia condición encarnada.

Si bien Ricoeur no tematiza en su obra el reconocimiento del cuerpo propio, lo da por supuesto. En su fenomenología del hombre capaz, las capacidades de decir, de hacer, de responder por los propios actos, etc., están ancladas en un cuerpo, único modo humano de estar en el mundo. Es por eso que este poemario en especial ilustraría el comienzo de la búsqueda del reconocimiento de sí misma de la autora.

Es de subrayar que, en este ejercicio de auto-reconocimiento, la voz lírica descubre en el cuerpo la presencia de la conciencia propia, "un metro sesentay cuatro de estatura sumergido en la piel, lo mismo que en un saco de obediencia y pavor. Cautiva en esta piel […]" (Orozco,2013,

p.179), pero también algo más. En el poema dedicado al corazón, por ejemplo, pregunta: "¿y el corazón de quién?" [...] "¿de quién sino de todas las remotas criaturas que prolongan tu credo, sin saber;" [...] "¿de quién sino de quienes escarbaron en ti, con uñas y con plumas, un lugar a su imagen y a su tan pasajera semejanza?" (Orozco, 2013, p.167) Claramente se intuye aquí la inevitable presencia de la alteridad en el proceso de constitución de la identidad propia. En el centro más vital del yo, en el corazón, allí aparecen los otros.[1] Este rasgo del reconocimiento de sí mismo, que siempre se conjuga con el reconocimiento de los otros, será la piedra sobre la que se va a apoyar la teoría del reconocimiento mutuo (Ricoeur, 2006 p.125-126)

Volviendo al tema del cuerpo, se advierte en los poemas escritos por Orozco veinte años después de *Museo Salvaje*, una superación de algunos viejos enconos o resentimientos, que deja lugar al reconocimiento de la propia corporeidad como constitutiva de la identidad. "Himno de alabanza" pertenece a los últimos poemas, publicados póstumos. El sólo título ya nos habla de un registro propio del *agape*: "lo festivo del don es, en el plano de la gestualidad, lo que es, por otra parte, el himno en el plano verbal" (Ricoeur, 2006, p.307). Se trata en este caso de un himno que se canta en agradecimiento por los dones recibidos en la vida, y en especial por el propio cuerpo. Es visible el cambio de perspectiva. No sólo la aceptación, sino el agradecimiento, que según Ricoeur es, junto con el perdón, uno de los gestos del reconocimiento por excelencia.

> Te agradezco estos ojos que se agrandan para ver
> tu escritura secreta en cada piedra,
> esta boca con el sabor de *siempre*, *tal vez* y *nunca más*,
> las manos y la piel donde arrojan su aliento los emisarios de territorios invisibles,
> El perfume de la estación que pasa, su ráfaga hechicera ceñida a mi garganta
> Y el reclamo insistente del sonido que atruena con el cuerno para las cacerías,
> ¡Ah, sentidos, mis guardianes insomnes,
> Refugios instantáneos en un mundo improbable y sin fondo como yo!
> Desde lo más profundo de mi estupor y mi deslumbramiento yo te celebro,
> cuerpo, suntuoso comensal en esta mesa de dones fugitivos,
> a ti, protagonista de paso en cada historia del amor que no muere
> intermediario heroico en todas las batallasde la tierra y el cielo,
> tú, mi costado de inevitable realidad[...] (Orozco, 2013 p. 441-442)

Tal vez sirva para ejemplificar esta evolución, este avance hacia el reconocimiento de sí, la comparación con algunos de los poemas de Museo Salvaje. Los mismos ojos que aquí se dice que

[1] Podría relacionarse este poema también con la experiencia del transplante de corazón sufrido por el filósofo francés Jean Luc Nancy, relatada en *El intruso* (2006) trad. Margarita Martínez, ed. Amorrortu.

"se agrandan para leer tu escritura secreta en cada piedra", eran allí, "la ciega condena de estos ojos que me impiden mirar, y que sólo atestiguan la división debajo de estos párpados" (Orozco, 2013, p.176). Respecto del cuerpo sexuado, de la posibilidad de la donación de sí en el amor, hay una enorme distancia entre haber dicho, en *Museo Salvaje*: "El sexo, sí. Más bien una medida. La mitad del deseo, que es apenas la mitad del amor" (Orozco, 2013 p. 178). Y decir en cambio en uno de los *Últimos poemas*:

> [...] pero cuando dos cuerpos elegidos para el amor se buscan y se encuentran,
> cada cuerpo es entonces una respuesta exacta para cada pregunta del deseo
> y la carne vertiginosa asciende por el revés de la caída,
> y es delirio de fuego y alabanza, un aluvión de soles
> hasta precipitarse en el suspenso donde se vuelan juntas las dos almas
> y hay un solo aleteo enamorado contra las puertas de la eternidad.
> (Orozco, 2013 p.439)

Queda entonces abierto, a partir de aquí, el camino hacia lo que Ricoeur llama el reconocimiento mutuo. Este puede darse y de hecho se da, sostiene el filósofo, en estados de paz, en un plano pre-jurídico y bajo los nombres que los griegos usaron para el amor. En el caso arriba citado, amor erótico, pero en sentido amplio, también de amistad (*philía)* o de sobreabundancia (*agápe*) (Ricoeur, 2006).

3. *Eros, philía y agápe* en algunos poemas de Orozco

Siguiendo el recorrido propuesto por Ricoeur, es necesario inscribir el reconocimiento de sí en el ámbito de la mutualidad, si no queremos que este quede mutilado. Sólo allí puede alcanzar su grado pleno. Y sobre todo bajo las formas de la gratitud y el perdón, donde no hay equivalencia posible entre lo recibido y lo dado a cambio: ya sea por imposibilidad de retribución, implicada en el agradecimiento, como por el olvido de la ofensa, que corta la cadena de la venganza y engendra el perdón. Propongo traer aquí algunos poemas de Orozco que podrían ser tomados como ejemplos del reconocimiento mutuo.

Me refiero, para nombrar uno, al poema dedicado a la abuela de la autora, en *Últimos poemas*, titulado *"Había una vez"*. Allí la voz poética recuerda la infancia como un momento especialmente habitado por la presencia de esa abuela prodigiosa, que llenaba de magia con sus cuentos la vida de la hablante, cuando niña. Recuerda que la abuela repartía premios y castigos. Recuerda también que perdonaba, y le pide "perdón por los bienes perdidos, por los pasos no

dados", "por la fe inquebrantable y traicionada". Sobre el final, le pide, "para cuando recorra la real eternidad",

> un espacio de luz a la medida de un sueño perdurable", y agrega: "podrás *reconocerme* por mi color de invierno neblinoso/tengo las mismas manos ahuecadas para guardar el vaho de los mejores años y los húmedos ojos siempre nuevos, para cada milagro (Orozco, 2013 p. 439).

Se otorga como un don el reconocimiento a la abuela, en una bellísima y emotiva descripción de los rasgos de su identidad, y a su vez se pide el reconocimiento a partir de alguna señal de la identidad propia,[2] que se inscribe en el cuerpo. En las manos y en los ojos de este cuerpo, que claramente no es el mismo de cuando la hablante era niña, pero mantiene los rasgos de su "ipseidad".[3]

Otro modo de reconocimiento en el marco de la *philía*, se deja ver en el poema "Tú, la más imposible" dedicado a Yola, la hermana de Olga, en ocasión de su muerte. Allí se recuentan momentos compartidos de la infancia y la memoria de la poeta evoca la vida de la hermana entretejida con la propia. Celebra lo vivido y sufre el dolor de la separación: "Quiero partir en dos lo indivisible/ pero entonces se desmorona el mundo, se me desteje todo el universo/ […] ahora soy yo sola para toda la pena" (Orozco, 2013 p.395). Se intuye aquí la dimensión constitutiva, de la *philía* al reconocer la importancia de la existencia de la hermana en la configuración del mundo personal de la hablante, como también su virtud fraternal y amical para compartir las penas haciéndolas más livianas.

En la misma obra[4]se inscribe uno de los más bellos poemas de Orozco, dedicado a su marido Valerio, fallecido en 1990. Es notable cómo se describen los rasgos del reconocimiento mutuo en el marco del amor de pareja. No se trata de un caso de amor puramente erótico, sino que supera ese interés en la benevolencia mutua, más elevada. Cuando un ser siente que otro confirma su existencia, cuando el grado de aceptación es tal que uno puede mirarse en el otro y verse "más desnudos que nunca"…

> [...]y hasta quizá podríamos nombrarnos con los últimos nombres,
> esos que solamente Dios conoce,
> y descubrir los pliegues ignorados de nuestra propia historia

[2] Como en el caso de Ulises citado por P. Ricoeur, cuando la nodriza lo reconoce por su cicatriz, (ob.cit, pp 104-105) aquí una vez más aparece una marca o señal para el reconocimiento. Pensemos que la abuela no ve a la nieta desde su propia muerte y ésta, no pudo permanecer idéntica en el sentido del ídem, pero sigue siéndolo en su ipseidad.

[3] Otro pasaje que alude a la dialéctica entre identidad ídem e ipse, según Ricoeur, podría ser cuando Orozco describe a la piel como "esa urdimbre cerrada donde cruzan sus hilos la permanencia y la mudanza", Orozco, ob cit, p180.

[4] Nos referimos al libro *Con esta boca en este mundo,* del año 1994.

cubriendo las respuestas que callamos,
incrustadas tal vez como piedras preciosas en el fondo del alma.
(Orozco, 2013 p.415)

Para ilustrar el sentimiento de *philía*en el sentido aristotélico, me gustaría tomar un último ejemplo. Se trata del poema dedicado por la autora a Alberto Girri, poeta contemporáneo y entrañable amigo de Orozco. Es una elegía, un lamento por su muerte, pero implica sin duda la mutualidad del reconocimiento en la forma de la gratitud. Se titula "Espejo en lo alto". En el texto se enumeran y se reconocen dones del amigo como:

[...] medio siglo de amistad, permanencia, emociones y amparo […]
[...]tu modo de dictarme lo más justo, lo más bello y lo más verdadero,
como antes, como siempre, con un gesto, con un talismán, con una lágrima [...]

Y se pregunta la poeta, ¿cómo responder entonces? ¿Cómo agradecer? ¿Cómo hacer recíproco, a su vez, el don? El don recibido ya no puede devolverse con justicia, que pide ser superada. La respuesta no puede estar más alineada con lo que sostiene Ricoeur acerca del himno y la plegaria como formas literarias del *agápe:*

[...] a partir de mi boca, de mi congoja y de mi ignorancia, *sólo puedo rogar*:
"Señor:
Haz que tu hijo sea como el más incontaminado de todos tus espejos
y muéstrale las cosas así como él quería,
tales como son"
(Orozco, 2013 p.407)

Estrictamente hablando, si bien es una relación de amistad, ya no se ajustaría a lo que Aristóteles define como la amistad perfecta, "la de los hombres buenos e iguales en virtud" (2008, p.217), porque el amigo muerto ya no es un igual. No podría siquiera recibir el poema como un don, ni tampoco devolverlo en reciprocidad. ¿Sería entonces un amor más desinteresado, la generosidad del deseo, la sobreabundancia a la que Ricoeur llama *agápe?*

Resulta inútil distinguir o clasificar. El amor no tiene definición y supera toda lógica. Es, en palabras de Orozco, "la bendición de un prodigioso encuentro/ que nos lleva más lejos que todas las victorias/ sobre los límites del mundo" (2013, p.439). Por eso tal vez sea más adecuado cantarlo poéticamente, que intentar atraparlo en la estrechez de nuestros conceptos.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (2008). *Ética Nicomaquea*. RBA.

Mandrioni, H. (2008). *Hombre y poesía*. Agape.

Heidegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. Terramar.

Orozco, O. (1999). entrevistada por Marco Antonio Campos. *Letralia*, 77.

Orozco, O. (2013). *Poesía completa*. Adriana Hidalgo.

Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva.* Asociación editorial La aurora.

Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Philía: raíces platónicas de la concepción aristotélica

Ivana Eva Costa (UBA-UCA)

Resumen: En la exposición dedicada a la *philía* en Platón y Aristóteles tomaré el *Lisis* –un diálogo de juventud y aporético– para argumentar que en él aparecen ya delineadas tres modalidades de la amistad, que pueden considerarse la base para la concepción ético-política de la *philía* de las *Leyes*; distinción que sirve de fundamento, a la vez, a la teoría aristotélica elaborada de las *Éticas*.

El diálogo platónico dedicado a la *philía*, *Lisis*, es un escrito de juventud, cuyo carácter aporético suele dejar perplejos a los lectores. Puesto que el querer (*phileîn*) que se discute en el *Lisis* tiene un alcance amplio (que en diversos momentos del diálogo se asocia a *erân*, desear eróticamente, *agapân*, tener aprecio o afecto, y *epithymeîn*, apetecer)[1] los estudiosos del *Lisis* trataron de conectarlo con el *Banquete* y con el *Fedro*, que expresan una teoría erótica, entendida como metáfora o contenido de la filosofía. Sin embargo, incluirlo entre los diálogos sobre el *éros* implica de considerar al *Lisis* como la pieza ancilar, incompleta de un entramado mayor que en buena medida le es ajeno. El *Lisis* se pregunta –y por su estilo aporético, nos fuerza a seguir preguntándonos– cómo nos volvemos *phíloi* (amigos, queridos) pero en un sentido muy general, en vínculos que no apuntan a la vida filosófica ni la presuponen. A pesar de que la pregunta no recibe una respuesta positiva y concluyente, en los diversos planteos del *Lisis* está ya la base para una concepción coherente de la *philía*, que se insinúa en la madurez y se conceptualiza en *Leyes* VIII.[2]

En *Leyes* VIII, en el contexto de la exposición acerca de las regulaciones de la vida sexual de los ciudadanos, el Ateniense advierte que no se puede usar el mismo nombre para situaciones tan diferentes referidas por el *phileîn*. Distingue así "a lo que en excelencia es semejante a lo semejante e igual a lo igual" de lo que es "es de clase contraria" (como lo carente o necesitado es

[1] *Epithymeîn* aparece en *Lisis* 207e ("¿Y crees que podría ser feliz un hombre esclavizado, a quien no se le permitiera hacer lo que *desea*?"); *agapân,* en 215a ("Las cosas de este tipo, ¿cómo podrían ser *objeto de afecto* las unas de las otras, no teniendo ninguna ayuda las unas de las otras?); y *erân*, en 221b ("Por eso, entonces, ¿es posible que quien apetece y *desea* no sea amigo[1] de lo que apetece y desea?"). En todas las citas del *Lisis* de Platón empleo mi traducción (Costa, 2019)

[2] Sobre la continuidad de los planteos de *Lisis* y *Leyes* VIII, y entre esos dos planteos y las observaciones al respecto en el *Fedro*, cf. El Murr, 2014: 3-34.

amigo de lo rico) y de "una tercera clase diversa" que surge de la combinación de las dos primeras.[3] La *philía* de contrarios "es terrible y salvaje, y a menudo no cultiva en nosotros la reciprocidad", está ligada a la búsqueda del placer sensual y en ella el amado es medio para los placeres del amante: "ama el cuerpo y tiene hambre de la belleza de la juventud como de un fruto maduro"[4]. En cambio la *philía* que nace de la semejanza "es tranquila y mutua durante toda la vida", y en ella amante y amado procuran lo bueno para el otro: el que quiere con esta clase de *philía* "siente un deseo por el alma, considera una profanación la satisfacción del cuerpo en el cuerpo y, dado su respeto y veneración por lo prudente, valiente, magnánimo e inteligente, querría ser siempre puro con lo que es puro del amado".[5] En cuanto a la tercera clase, la tendencia a hacer del amado instrumento para la satisfacción de los propios placeres puede llegar a ser parcialmente acotada por el compromiso altruista; quien quiere al otro de esta manera es "arrastrado en sentidos contrarios por ambos tipos de pasión, no sabe qué hacer, porque uno le manda atrapar la juventud, el otro se lo prohíbe."[6]

Siguiendo esta huella, Aristóteles también distinguirá, en las *Éticas*, tres especies de *philía*, diferentes en cuanto a su finalidad: la amistad en vista del placer, o de lo que es útil, o en vista del bien, es decir, "amistad por sí" o perfecta. Me gustaría poner de relieve, con algunos ejemplos, que la triple clasificación de *Leyes* VIII se puede vislumbrar ya en el *Lisis*, y que incluso las maniobras que Platón lleva a cabo en este diálogo para hacer fracasar la discusión, o mejor: la reflexión que esas maniobras llevan implícita es la que se reencuentra luego explicitada tanto en la tipología planteada en *Leyes* VIII como, sobre todo, en la que provee Aristóteles. La conversación entre Sócrates, Lisis y Menéxeno problematiza tanto la *philía* que surge de la semejanza (214a-b), como la que surge de la desemejanza u oposición (215d-216c), y también una tercera posibilidad, que se insinúa a partir de la inclusión de fin bueno no instrumental (216c-219c). Puesto que en el *Lisis*, el énfasis está puesto en sumir a los interlocutores de Sócrates en el desconcierto, suelen pasarse por alto los planteos tácitos que luego se formulan, de manera explícita, en los tratamientos sucesivos, tanto de Platón como de Aristóteles.

---

[3] Cf. *Leyes* VIII 836e-837a. En todas las referencias a las *Leyes*, de Platón, empleo la traducción de Francisco Lisi (Lisi: 1999).

[4] *Leyes* VIII 837b-c.

[5] *Leyes* VIII 837c.

[6] *Leyes* VIII 837b.

1. *Philía* por semejanza

Veamos el primer caso, el de la amistad como vínculo por semejanza. Cuando en el *Lisis* se plantean las consecuencias de afirmar que la *philía* se da entre dos semejantes, Sócrates pregunta si dos malvados (*ponerós*, 214b7) que se asocian podrían volverse amigos. Más bien –responde– parecen volverse enemigos, ya que al ser malvados cometerán injusticia el uno contra el otro, y así no podrán ser amigos. Sócrates afirma que la inestabilidad que es propia de los malvados les impide fijar un querer.[7] De ahí, se concluye que lo malo no puede ser amigo ni de lo malo ni de lo bueno (214d3-7). El argumento parece apuntar a que lo bueno es, en realidad, condición de la auténtica *philía*.[8] Es decir, que no alcanza con que dos personas sean semejantes para que haya *philía* entre ellas; o también: que no son *phíloi* por el hecho de ser semejantes sino por el hecho de ser buenas (215a3-5). Esto aparece de algún modo precisado en la distinción entre tipos de *philía* de *Leyes* VIII 837a, ya que allí se agrega a la amistad entre semejantes una calificación decisiva: los amigos que son semejantes lo son «en excelencia» (*kat'aretḗn*). No se trata, por lo tanto, de cualquier semejanza, sino sólo la de los que son semejantes por ser virtuosos.

En cuanto a la exclusión que hace Sócrates, en el *Lisis*, de toda posible relación de amistad entre malvados –exclusión un tanto apresurada, y que sus jóvenes interlocutores no objetan– ella aparece reformulada en Aristóteles. Efectivamente, la tesis de Sócrates es discutible: ¿realmente no pueden dos malvados ser amigos? ¿Ni siquiera por el mismo interés que los lleva a asociarse? El *Lisis* plantea otra dificultad añadida a la *philía* entre semejantes: en rigor, "un semejante cualquiera ¿qué ventaja o qué perjuicio sería capaz de producir a un semejante cualquiera, que no pudiera producirse también él mismo a sí mismo?, ¿o cuál podría padecer que no padeciera también por sí mismo? Las cosas de este tipo, ¿cómo podrían ser objeto de afecto (*agapân*) las unas de las otras, no teniendo ninguna ayuda las unas de las otras? (…) Y el que no fuera objeto de afecto, ¿cómo sería amigo? ¿Pero entonces el semejante no es amigo del semejante, sino que el bueno sería amigo del bueno en la medida en que es bueno, no en la medida en que es semejante?".[9] Efectivamente, Aristóteles tiene en mente esta aporía cuando afirma que "por el placer y por el interés pueden ser amigos entre sí hombres malos, y buenos y malos, y quien no

---

[7] Aristóteles retoma esta asociación entre el malvado y el carácter inestable: "El malvado no es uno solo sino muchos, diferente en el mismo día, y voluble (*emplektos*)", en *Ética Eudemia* VII 6, 1240b16-17. En todas las citas de la Ética Nicomaquea, empleo la traducción de María Araujo y Julián Marías (Araujo y Marías, 1982).

[8] Cf. *Lisis* 214c6-7 ("Pero a mí me parece que dicen que los buenos son semejantes entre sí y amigos") y 214d5-6 (la respuesta al enigma de los poetas y prosistas consiste en comprender que "sólo el bueno es amigo sólo de lo bueno").

[9] *Lisis* 214e3-215a2.

sea ni lo uno ni lo otro puede ser amigo de cualquier clase de hombre, pero por sí mismos, sin embargo, evidentemente sólo pueden serlo los buenos".[10]

Ahora bien, al introducir Sócrates en el *Lisis* la noción de utilidad (*chrésimos* en 214e4), y con ella, la idea de ventaja o perjuicio (*ophelía, blábe*, en 214e6) que obtendrían los amigos de su mutua relación, aquella conclusión parcial de la *philía* entre semejantes, la que afirmaba que sólo lo bueno es amigo de lo bueno, también resulta cuestionada. Si se enfatiza el sentido utilitario, la "ayuda" (*epikouría*, en 215a2) que se espera obtener del amigo, habrá que concluir que, "el bueno, en la medida en que es bueno, no sería en ese sentido suficiente para sí mismo", y que "el que es suficiente [para sí mismo] no necesita de nada en la medida de su suficiencia", y si no necesita nada tampoco sentiría afecto por nada".[11] En el diálogo no queda claro en qué sentido piensa el Sócrates platónico que es posible, en este contexto, ser autosuficiente.[12] Pero Aristóteles, en *Ética Nicomaquea* 1169b3 y ss., retoma la pregunta de si el hombre feliz "necesitará amigos o no", si viven felices quienes "se bastan a sí mismos y nada requieren", o si en realidad –y esto va a concluir– los amigos constituyen "el mayor de los bienes exteriores" y son necesarios. Puesto que la virtud –razona Aristóteles– consiste en hacer el bien más que en recibirlo y en favorecer a los amigos, entonces el virtuoso no será autosuficiente y por lo tanto tendrá necesidad de amigos a quienes favorecer.

2. *Philía* por desemejanza

En *Lisis* 215c4, Sócrates introduce una segunda posibilidad: que los amigos lo sean no a partir de la semejanza sino a partir de la desemejanza (o contrariedad). Evocando versos de Hesíodo, trae a consideración la tesis de quienes opinan que "es necesario que sobre todo las cosas más semejantes estén llenas de envidia, de rivalidad, de enemistad entre sí, mientras que las más desemejantes lo estén de amistad: en efecto, el pobre está obligado a ser amigo del rico y el débil, del fuerte, para recibir ayuda; el enfermo, del médico, y todo el que no sabe [está obligado] a tener afecto por los que saben y a ser su amigo" (215d2-7). Desde esta perspectiva, querer es producto de una carencia y búsqueda de un beneficio, por lo tanto no puede provenir de una semejanza: "en efecto, lo semejante nunca sacará ningún beneficio de lo semejante" (215e9-216a1). Al presentar esta otra fuente del querer, la desemejanza, se produce un

[10] *Ética Nicomaquea* 1157a16-19.

[11] *Lisis* 215a6-b2.

[12] Trabattoni (2004: 162-171) sugiere que aquí Platón, haciéndose eco de lo que cuenta Jenofonte en *Memorabilia* II, 5.1-10 y II, 6.16, estaría aludiendo a un debate sobre este tema entre Sócrates y Antístenes.

deslizamiento argumental desde «el principio de reciprocidad» hacia un «modelo asimétrico» en el que una parte necesita de la otra en virtud de una carencia, algo que si bien había sido anticipado (215a-b y 215d) alcanza aquí «su formulación completa».[13] Esta caracterización de la *philía* como efecto de una necesidad y dirigida a la obtención de un beneficio puede bien entenderse como egoísta. En su artículo, ya clásico, "The individual as an Object of Love in Plato", Gregory Vlastos comparó *Lisis* 216d-217a con *Banquete* 201b-204c y sugirió que la concepción de Sócrates es la de un querer utilitario. Así como se describe el fenómeno en estos pasajes del *Lisis*, da la impresión de que para una persona no tendría ningún sentido querer a otros si ellos no fueran causa para ella de alguna clase de beneficio.[14] A juicio de Vlastos, este enfoque utilitario de la *philía* no llega a ser reemplazado, en este diálogo, por la apelación al "amigo en sentido primario" (*prôton phílon*) identificado con lo bueno (220b7) que se busca por sí y no por alguna otra cosa que sería, en cambio, mero *eîdolon*, imagen o fantasma de lo *realmente amigo*.[15] Vlastos entiende que, además de generar nuevos problemas filosóficos ("¿acaso precisaríamos a un filósofo como Sócrates que rompa la ilusión y nos diga cuál es el auténtico *prôton phílon* al que se debe amar?"), apelar al amigo en sentido primario implica confundir la distinción entre valor instrumental y valor intrínseco (lo que –a su juicio– plantea el *prôton phílon*) con la valoración egoísta o no-egoísta del querer.

Ahora bien, en el *Lisis*, Sócrates asocia el ser querido con lo que es propio y viceversa: la falta de afecto con lo ajeno. Precisamente en el primer intercambio con el niño que da nombre al diálogo (206e-210e) concluye que hacemos propias las cosas que conocemos, y así nos volveremos queridos y requeridos, mientras que aquello que ignoramos nos resulta ajeno, por eso nadie nos querrá si somos ignorantes e inútiles. Quisiera hacer notar que en esta asociación están cifrados los dos primeros significados del término griego *phílos*. Como revela la investigación lexical, en sus usos arcaicos la palabra no sólo significa «amigo», sino que también aparece como pronombre posesivo, como simple marca de posesión. Cuál de los dos significados, el afectivo o el posesivo, es el originario ha sido materia de discusión, aunque en general se identifica como

[13] La expresión "modelo asimétrico" (que caracteriza a la *philía* del *Lisis* y también al *éros* de *Banquete*) es de Kahn, 2010: 294-295.

[14] Vlastos (1973: 13-34) atribuye al Sócrates histórico la perspectiva egoísta del *Lisis*, mientras que entiende que la concepción propiamente platónica (egoísta ella también) se expresa en el *Banquete*, en el discurso de Diotima. El texto original fue expuesto en 1969, reimpreso con apéndices, y debatido a lo largo de las décadas.

[15] Retomo esta caracterización de lo realmente amigo en el apartado que sigue.

primero al valor posesivo.[16] De hecho, en la literatura homérica, *phílos* como posesivo es recurrente ya sea calificando partes de un yo (alma, corazón, vida, aliento, partes del cuerpo), o términos que designan lugares queridos (tierra, patria), u otros (dones, casa, vestidos, lecho) que no involucran de manera necesaria connotaciones afectivas. Más que el lazo del afecto, lo que parecen compartir estas tres clases de cosas que son *phíloi* es que todas ellas funcionan como marcas de identidad: tanto el propio «yo» (*egó*), que en Homero es designado a través de sus *partes*, como la patria, o las pertenencias que dan cuenta de una cierta posición familiar o social son todas marcas de identidad. Así, p*hílos* se encuentra originalmente asociado con «la pertenencia al yo, como propiedad, y como propiedad que se aprecia (…) porque eso es *phílos*, lo que nos es más próximo: el propio cuerpo, la propia vida»[17]. Y si el vínculo entre los dos sentidos, posesivo y afectivo, de *phílos* está dado por la referencia inmediata a lo identitario, el querer supuestamente egoísta con el que Sócrates confunde en el *Lisis* a sus jóvenes interlocutores encuentra sentido en la velada alusión a valores tácitos encriptados en la lengua compartida.

Vlastos entiende que esta concepción egoísta es corregida por la definición de amistad en sentido propio que proporciona Aristóteles en *Ética Nicomaquea*: la que "define al amigo como el que quiere y hace el bien, o el que a uno le parece [que es el bien] en vistas del otro (*ekeínou héneka*), o como el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo".[18] Esta idea de que *philía* significa querer al otro por sí mismo y en virtud de sí mismo es –afirma Vlastos– lo más próximo a la idea kantiana de tratar a cada ser humano "como un fin en sí mismo" que podemos encontrar en la Antigüedad. Sin embargo, la clasificación de formas de *philía* planteada en *Leyes* VIII podría leerse ya como un ajuste o corrección de la concepción egoísta de la *philía,* entendida como simple anhelo de un beneficio o ventaja que puede proporcionar el amigo. En *Leyes*, luego de aclarar que son varias las especies de *philía* y que designarlas mediante "un nombre único produce todo tipo de dificultad y oscuridad", el Ateniense sostiene que la *philía* por semejanza implica no sólo reciprocidad sino cuidado sensato, ya que esta clase de amigo busca en toda ocasión ser "puro con lo que es puro" de su amigo.[19] Egoísta o utilitaria es, en todo caso, la *philía* que en *Leyes* VIII surge de la contrariedad. Como el deseo y el apetito, ella no supone

---

[16] Entre otros, Florenski (2010: 354-356), cuyo original es de 1914; Kretschmer (1927: 267-271), Dirlmeier (1931: 19-37) y Kakridis (1963: *passim*) defendieron la prioridad del significado posesivo. Emile Benveniste (1969: 127) manifestó sus dudas y discrepancias al respecto, aunque su indagación no logra dar una respuesta alternativa positiva y exhorta a seguir investigando la cuestión.

[17] Cf. F. Dirlmeier, 1931: 7; también Lledó Iñigo, 2009: 23.

[18] *Ética Nicomaquea* 1166a3-5.

[19] A la vez, la clase mixta de *philía* en *Leyes* VIII revela la tensión del intento por subsumir el egoísmo dentro de una tendencia altruista superadora.

reciprocidad, ni el cuidado del amigo. Esta clase podría bien asimilarse a las dos especies de *philía* "por accidente" de la clasificación aristotélica: la amistad por placer y la amistad por interés o utilidad. A juicio de Aristóteles, estas amistades suelen durar poco, son fáciles de disolver y no implican ni la convivencia, ni siquiera la necesidad de que los que son amigos en alguna de estas formas sean mutuamente agradables para ellos mismos.[20]

John Cooper argumentó[21] que en las tres formas de amistad que distingue Aristóteles el *phílos* quiere el bien del otro *por sí mismo*, no de manera egoísta o instrumental, y sobre todo en los casos en los que existe una prolongada frecuentación. Cooper pone el ejemplo de un hombre de negocios que, al cabo de muchos años de intercambios provechosos con un cliente, termina por volverse amigo suyo, como dos amantes que al cabo de los años llegan a apreciarse no sólo ya por el placer físico sino por su carácter.[22] Me animaría a sugerir sin embargo que, dada la predisposición de Aristóteles a analizar en detalle los casos en los que la *philía* se extingue o se transforma en algo diferente de lo imaginado al comienzo del vínculo,[23] no habría mayor dificultad para interpretar que esas amistades se volvieron amistades en sentido propio, altruistas, es decir que en algún momento dejaron de ser egoístas, sin forzar la caracterización original de las dos clases de *philía* por accidente.

3. Lo verdaderamente amigo

En *Lisis* 220d5-6 Sócrates abre la puerta a un nuevo planteo, especulativamente mucho más audaz. Teniendo en cuenta los fracasos que viene teniendo la indagación conjunta con sus interlocutores, les propone: "¿acaso no es necesario que renunciemos a avanzar de este modo y que nos remontemos hasta un cierto principio, el cual ya no remitirá a otra {cosa que sea] amiga, sino que habrá llegado al que es amigo en sentido primario (*prôton phílon*), aquello en vista de la cual también, decimos, todas las otras son amigas?"[24] Es en vista de este *prôton phílon* que "todas las otras cosas que dijimos que eran amigas", ellas son ahora "como sus representaciones imaginarias" mientras que "aquella, la primera, es la que verdaderamente es 'amigo'".[25] Unas

[20] Cf. *Ética Nicomaquea* VIII 1156a19-34.

[21] Cf. Cooper, 1977: 619-623.

[22] Así, como *philía* "por el carácter", Aristóteles se refiere en ocasiones a la *philía* en sentido estricto, y esa –dice Cooper (1977: 625)– sería una definición más exacta de la auténtica amistad.

[23] Cf., por ejemplo, *Ética Nicomaquea* IX 3.

[24] *Lisis* 219c7-d2.

[25] *Lisis* 219d2-5.

líneas más adelante, Sócrates insiste: "De cuantas cosas decimos que son nuestras amigas en vista de alguna otra [cosa] amiga, lo decimos en un sentido manifiestamente verbal: porque resulta que amigo es en realidad aquello mismo en lo que culminan todas estas llamadas 'amistades'"[26] Además, Sócrates agrega que aquello que ya no es amigo en vista de ningún otro amigo, eso es lo bueno.[27]

Todo aquello que se quiere como medio para otro fin es "querido" o es "amigo" sólo nominalmente porque lo *realmente* "amigo" es el amigo en sentido primario, el fin (*télos*) en vistas del cual todo lo demás es querido o se vuelve amigo. En este *prôton phílon* vienen a culminar (*teleutôsin*), donde alcanzan su fin, las búsquedas previas, y que apenas más adelante se identificará con lo bueno. Se trata, como observa Francisco González, de "la última fuente y explicación de la *philía* que se ha estado buscando a lo largo de todo el diálogo".[28] La noción de finalidad (de causa final), que Sócrates comienza a esbozar en la segunda mitad del *Lisis* y que menciona en este contexto como un principio (cf. *archḗ* en 219c6) que ya no remite a otra cosa, aparece subrayada por el uso del verbo *teleutáo*. Para todo lector de Platón, es inevitable asociar la noción de *prôton phílon*, contrapuesta a ciertas *eidola*, concebido como un "principio" (219c6), con el bien, con "lo bueno" y por qué no con "lo bueno en sí".

Determinar cuál es el significado de "lo bueno", en el contexto del *Lisis*, es por demás controvertido. Algunos intérpretes contemporáneos rechazan que el *prôton phílon* sea una Forma. Evidentemente, las notas que distinguen a una Idea o Forma platónica, tal como se las caracterizan en diálogos de madurez como *Fedón, Banquete* y *República*, no aparecen formuladas aquí. Terry Penner y Christopher Rowe identifican a lo bueno del *Lisis* con el conocimiento, pues consideran que lo que en este diálogo define propiamente a la bondad (o a su contrario) es, "la posesión (o no) del conocimiento".[29] Para otros autores no cabe duda de que la Forma o Idea de Bien de *República* VI y VII está aquí *de alguna manera* prefigurada.[30] Franco Trabattoni argumenta que este bien, que se define en el *Lisis* como lo que es "capaz de volver buenas todas las demás cosas", es el que permite alcanzar concretamente la felicidad, es decir, la felicidad mundana en nuestras vidas.[31] Observada la cuestión desde esa perspectiva, el planteo de un amigo en sentido primario en el *Lisis* no parece tan lejano de la definición que brinda Aristóteles de

[26] *Lisis* 220a7-b3.

[27] *Lisis* 220b6-7

[28] Cf. González, 1995: 80-81.

[29] Cf. Penner y Rowe, 2005: 146 y 273.

[30] Cf. González, 1995: 81.

[31] Cf. Trabbattoni, 2004: 134.

eudaimonía: aquello que "se encuentra entre las cosas dignas de honor y completas (*teleíon*)" y que "es principio (*archḗ*), pues todos hacemos todas las cosas en vistas a ella y afirmamos que el principio y causa de los bienes es algo digno de honor y divino".[32] Por supuesto que el fondo de la cuestión excede el marco de la comparación que me propuse aquí, pero quisiera retomar la observación de Julia Annas,[33] cuando advierte que la estructura argumental del "amigo en sentido primario" del *Lisis* se reitera de manera casi idéntica al comienzo de *Ética Nicomaquea* I 2. Afirma allí Aristóteles que "si existe algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa-pues así seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor".[34] Tal vez pueda ser este un argumento en favor de la interpretación en clave práctica, eudaimonística, del amigo en sentido primario del *Lisis*. No hay duda, en cambio, que prueba hasta qué punto Aristóteles abreva, para las cuestiones centrales de las *Éticas*, en el breve diálogo aporético que Platón dedicó a la amistad.

[32] Cf. *Ética Nicomaque*a I 1101b35-1102a4.

[33] Cf. Annas, 1977: 537-538.

[34] *Ética Nicomaque*a I 1094a18-22. Es cierto, como señala Annas (1977: 538), que lo que el argumento aristotélico prueba "es sólo que tiene que haber al menos un fin querido por sí mismo", pero es discutible que admita también –como parece hacer el planteo platónico– que existe un único fin que puede ser querido por sí mismo mientras que los demás son sólo representaciones imaginarias.

Referencias bibliográficas

Annas, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind*, 86, 532-554.

Araujo, M. y Marías, J. (1982). *Aristóteles, Ética Nicomaquea*. Instituto de Estudios Políticos.

Benveniste, E. (1969). *Philos*, *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*, *vol. 1: économie, parenté, société*. Les Éditions de Minuit.

Cooper, J. (1977). Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, 30 (4), 619-648.

Costa, I. (2019). *Platón, Lisis*. Colihue.

Dirlmeier, F. (1931). *Philos und philia im vorhellenistichen Grischentum*. Druck der Salesianischen Offizin.

El Murr, D. (2014). Philia in Plato. En, S. Stern-Gillet y G. M. Gurtler (Eds.), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship* (págs. 3-34). State University of New York Press.

Florenski, P. (2010). La amistad. En *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Sígueme.

González, F. (1995). Plato's Lysis: an enactment of philosophical kinship. *Ancient Philosophy*, 15, 69–90.

Kahn, C. (2010). *Platón y el diálogo socrático*. Escolar y Mayo Editores.

Kakridis, H. (1963). *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*. Thessalonike.

Kretschmer, P. (1927). Griech. φίλος. *Indogermanische Forschungen*, 45, 267-271.

Lisi, F. (1999). *Platón, Leyes,* en *Diálogos* vol. VIII y IX, Madrid, Gredos.

Lledó Iñigo, E. (2009). Amistad y memoria. En J. M. Zamora Calvo (Ed.), *La amistad en la filosofía antigua* (págs. 19-30).

Penner, T. y Rowe, C. (2005). *Plato's Lysis*. CUP.

Trabattoni, F. (2004). Platone. *Liside*, 2. LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.

Vlastos, G. (1973). The individual as an Object of Love in Plato. En *Platonic Studies*. Princeton University Press.

Hanna Arendt y la *philía*. Polis, igualdad y libertad

Elisa Goyenechea (UCA)

Resumen: La comunicación propone examinar el sentido de la política en Hannah Arendt como concepto inseparable de la igualdad y la libertad. Arendt argumenta que las experiencias de la vida política de la antigua Grecia deben interpretarse a la luz de piezas literarias previas al surgimiento de la Filosofía política. Arendt presenta una noción especializada de la política. Un ámbito de acción y de palabras libres, en donde sólo los libres e iguales despliegan actividades libres y alcanzan la inmortalidad. Grandeza y belleza son los atributos de las acciones y los discursos que pueden resistir el paso del tiempo. En este contexto, recupera la amistad política aristotélica como dispositivo que activa la igualación entre los distintos.

1. Polis, igualdad, libertad

Hannah Arendt aborda la cuestión de la amistad política y su relación con la igualdad, en tres obras de la década del 50: *The Human Condition* (1998), *Men in Dark Times* (1983) y, en menor grado, en las últimas páginas de "TheCrisis in Culture. Its Social and Its Political Significance" (1993). En las dos primeras refiere a Aristóteles como su principal fuente y, en la última, a Kant. Arendt, que en su juventud proyectó dedicarse a la Filosofía y a la Teología,estudió a los filósofos clásicos con Heidegger. En 1933, el incendio del Parlamento alemán, la consolidación del nacional socialismo y la dócil coordinación de la buena sociedad alemana, la condujeron a abandonar las filas de los pensadores de profesión (los filósofos), evitar su "deformación profesional" (Arendt, 2008, p. 125) y examinar la política como ámbito con estatuto propio. Es decir, para descubrir lo que es rigurosamente la política, no se la debe abordar "con los ojos despejados por la filosofía [*with eyes unclouded by philosophy*]" (Arendt,1994, p. 2), es decir, desde la posición tradicional del filósofo. La política es "relacional" (Arendt, 1997, p. 58), no se halla en la naturaleza del *zoon politikón*, ni en el modo en que el constructivismo moderno la concibió. Es decir, no es un artefacto ni un mecano, el producido accidentalde la relación yo-tu. La política se halla "entre los hombres [*Zwischen-den-Menschen*]" (Arendt, 1993b, p. 57) yestablece un "*inter-esse*" (Arendt, 1998, p. 51) que los aloja. Relaciona a los hombres naturalmente distintos: al mismo tiempo los vincula, los une y los separa. Volver iguales a los distintos no significa uniformar ni volverlos idénticos; la política iguala sin disolver la pluralidad. La política, entonces, es un "artificio humano [*the human artifice*]" (Arendt, 1998, p. 137)

producto de ingenio de los hombres, en desmedro de la posición tradicional que ubica su fuente en la naturaleza humana.

> *Zoon politikon*: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a–político. La política nace en el Entre–los–hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. (Arendt, 1997, p. 46)

Cierto es que Aristóteles establece una decantación dócil entre la familia, la aldea y la polis, precisamente porque se trata de asociaciones naturales. La teleología aristotélica se pone en evidencia al afirmar la preeminencia metafísica de la polis, aun siendo la última comunidad en establecerse si enfocamos en proceso diacrónicamente. Es decir, la polis como *telos* natural ya está pulsando (gobernando los fines intermedios) inclusive en la primera de las comunidades imperfectas, la familia. El hecho de que sea metafísicamente primera designa que la deriva desde el primer emparejamiento (varón/mujer) hasta la comunidad perfecta sea, precisamente natural (Aristóteles, 2004). No se trata de algo convencional (*nomô*) sino natural (*physei*). La lectura de Arendt asocia esta deriva natural con la necesidad que repele la acción libre de los hombres. De allí que, como dijimos, sustraiga la política de lo natural y la establezca como una gloriosa conquista del esfuerzo humano, y una determinación conjunta a "querer vivir juntos" como iguales (Ricoeur, 1991: 41, 213). La política, hemos dicho, es artificio, expresión de mundo erigido y habitado por los hombres. Puesto que superan los apremios vitales y exceden las actividades que hacen frente a las necesidades de la vida, los hombres son más que animales y menos que dioses. La posición intermedia que Aristóteles les atribuyó para justificar la fundación de comunidades civiles en general,y el establecimiento de instituciones políticas libres, en particular.

Arendt evoca el memorable parlamento del coro de Antígona (Sófocles, 1981) que enaltece la osadía y la astucia humanas (371), por un lado, y su sabiduría por otro (365). Glosa al poeta y enumera todas "las cosas pasmosas (*τὰ δεινὰ*)" que los hombres gobiernan gracias a su ingenio. Por esa razón, el mismo hombre es "lo más pasmoso [*δεινότερον*]" (332-333). Paul Ricoeur afirma que *δεινόν* remite al francés "formidable […] lo que oscila entre lo admirable y lo monstruoso" (Ricoeur, 2006, p. 265). Para el hombre el futuro permanece abierto y sus acciones imprevisibles (357-358). Sus posibilidades son imponderables, y solo ante la muerte el hombre no tiene recursos. *On Revolution* concluye con un epígrafe del *Edipo en Colono* que por boca de Teseo, el fundador legendario de Atenas, reza: "*Not to be born prevails over all meaning uttered in words; by far the second-best for life, once it has appeared, is to go as swiftly as possible whence it*

came" (Arendt, 2006, p. 281). A renglón seguido Arendt interpreta los versos que Sófocles escribió en su vejez valorando la vida de la polis, como el único alivio que los hombres poseen "para soportar el peso de la vida [*to endure the burden of life*]" (281). El único modo de sobrellevar la (mera) vida es conformando polis, instituciones libres y viviendo entre iguales. La segunda vida -*bíos politikós*- (Arendt, 1998, p. 24) que ofrece la polis, el ámbito de la acción libre y las palabras grandes, concede "brillo y esplendor" (181). Es decir, lejos de invocar las destrezas técnicas y la productividad, que según el coro de Antígona hacen del hombre un ser digno de reverencia y asombro, *Edipo en Colono*, alude a la carga que la vida -*zoe*- impone a los hombres exigiéndoles la "labor de sus cuerpos y el trabajo de sus manos" (Arendt, 1998, p. 79). Por último, proclama que solo la vidade la polis, que se expresa en los procesos de deliberación, de debate público y de toma de decisiones libre, puede compensar la carga de la mera vida. En alusión al esplendor de la segunda vida, dice en *The Human Condition*:

> *By their capacity for the immortal deed, by their ability to leave non-perishable traces behind, men, their individual mortality notwithstanding, attain an immortality of their own and prove themselves to be of a 'divine' nature.* (…) *only the best* (aristoi), *who constantly prove themselves to be the best* (aristeuein), *a verb for which there is no equivalent in any other language*) *andwho 'prefer immortal fame to mortal things', are really human; the others, content with whatever pleasures nature will yield them, live and die like animals*" (Arendt, 1998, p. 19).

La *bios politikós* delimita un ámbito acotado, que no permea todos los quehaceres humanos y cuyo contenido son las actividades libres (Arendt, 1998, p. 13-15), no funcionales a las exigencias vitales y máximamente eudaimónicas (Aristóteles, 2005). La clave del asunto es que esta segunda vida lineal, jalonada de acciones libres (o sea, toda praxis mancomunada no subsidiaria de necesidades vitales) o palabras memorables, solo es posible entre iguales y es el único modo de existencia que provee felicidad y estima: "*there is an inseparable connection between public virtue and public happiness* […] *and that Liberty [is] the essence of happiness*" (Arendt, 2006, p. 128). Como enseña *Was ist Politik?* (Arendt, 1993b), igualdad y libertad eran los dos rostros del mismo fenómeno. La igualdad no era tenida como una cualidad del hombre, como si los hombres nacieseniguales o fuesen iguales por naturaleza, sino como un atributo de la polis (de allí, su *isonomía*). Los *isoi*comprendían apenas un tercio de quienes vivían dentro de sus muros, el resto mantenía la mera vida con la labor de sus cuerpos. Esclavos, metecos y mujeres servían a la vida, mientras que el brillo de la función pública, la actividad menos servil que se pudiese concebir antes de la escuela socrática, era el privilegio de hombres libres: propietarios con tiempo de ocio y relativa holgura económica.

En "The Concept of History: Ancient and Modern"Arendt continúa sus reflexiones aludiendo a Homero, quien designa a los hombres indistintamente como "los mortales". Es decir, en un cosmos en donde todo se mueveen forma "circular" (1993, p. 43) y en el que todas las especies giran en ciclos sempiternos de generación y corrupción, los hombres son los mortales (42). Mas su carácter formidable reside en que solo el hombre es capaz de trazar una vida lineal, que comienza con su nacimiento y culmina con su muerte. Su *bios*, por así decirlo, corta transversalmente, la circularidad perenne de toda la familia de la naturaleza y erige un mundo estable (35-45). Dotado de *techne* y de *dike,* los humanos pueden ganar su inmortalidad si producen algo que pueda sobrevivirlos potencialmente para siempre, o si actúan con grandeza o profieren palabras sabias. Es decir, si sus hazañas y sus discursos son tan bellos, que pueden resistir el efecto fatal del paso del tiempo: el olvido. En esa circunstancia, alcanzan la categoría de lo bello y de lo grande (1993: 46, 52).

En *Between Past and Future* (1993), Arendt esclarecela categoría de lo bello, como el cenit de la experiencia del filósofo como *filokalós*. Expresamente lo opone al *filo-sophós*, que muda en gobernante y emplea las ideas como "varas de medición [*standards and measures*]" (Arendt, 1993, p. 109). Discierne entre lo bello y lo bueno de la usual forma sincopada *καλὸν κ'ἀγαθόν*, asocia lo bueno con la funcionalidad y define la belleza como "lo más resplandeciente [*what shines forth most*]", y "lo que ilumina todo lo demás" (112). En "The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance" también aludiendo a Platón y al amante de lo bello, Arendt pone en línea la categoría de lo bello con la inmortalidad, pues la belleza es "la misma esencia de la inmortalidad". De allí que acciones y palabras pueden aspirar a resistir la extinción que impone el paso del tiempo y a superar el olvido, que corroe su grandeza, solo si son merecedoras de rememoración y transmisión. De ese modo participan, para decirlo con Platón, de lo bello y se vuelven inmortales "[…] *imperishability. The fleeting greatness of word and deed can endure in the world to the extent that beauty is bestowed upon it. Without thebeauty, that is, the radiant glory in which potential immortality is made manifest in the world, all human life would be futile and no greatness could endure*" (218). Al distanciar al amante de lo bello del filósofo rey, Arendt busca evidenciar la tensión interna e irresoluble de la fórmula filosofíapolítica. El amante de lo bello asciende sin propósitos para estar en presencia de lo que resplandece, "la verdadera esencia del ser", no lo hace para adquirir patrones e implementar el "arte de la medida", explicitado en *El político* (Platón, 1981: 284c1 – 286d). El descenso del prisionero liberado al antro, su inhabilidad para adaptar sus ojos a la luz disminuida y la fatal imposibilidad de comunicar a sus semejantes las evidencias que ha visto es la experiencia básica del "conflicto entre el filósofo y la polis" (Arendt, 2005b, p. 26). En este punto, concluye Arendt, Platón diseña su Filosofía política, introduce por primera vez la

figura del experto en política (Goyenechea, 2018) y emplea los símiles del timonel, el pastor y el médico para categorizar la política como *epistemeepitaktiké* (Platón, 1981: 292b): la ciencia directiva del rebaño humano (267d), depositada en las manos del que sabe (260a).

Paul Ricoeur glosa a Hannah Arendt en "Pouvoir et violence" y asevera que Platón "reformula la teoría de las ideas en el vocabulario de la tiranía" y extiende al ámbito político "modelos de dominación tomados de la esfera privada" (1991, p. 19), en los que la desigualdad es connatural a la jerarquía. En los términos de Rancière, Platón fue el primero en someter la política a la lógica de la dominación, el *arkhé*.

2. *Philía* como igualación. Arendt y su recuperación de Aristóteles

En la*Ética a Nicómaco* Aristóteles teoriza sobre la amistad en los libros VI, VIII y IX. En el primero, la *philía* es una virtud social menor, un término medio entre la complacencia o la adulación y la misantropía. El amigo no es "obsequioso" o "adulador ["*αρσεκός*" o "*κόλαξ*"], ni es "pendenciero" o "misántropo ["*δύσεριϛ*" o "*δύσκολοϛ*]" (Aristóteles, 1999: 1127a 10-11). En los VIII y IX, los ejemplos de amistad incluyen vínculos muy heterogéneos y concierne a toda relación entre humanos, inclusive sin afecto. De las tres clases consabidas de amistad: por utilidad, por placer y por virtud (1156a 9 y ss.) solo esta última es definida como disposición a partir de una práctica constante. La *philía* por virtud es actividad, *enérgeia* (Arendt, 1998: 206). Se trata de un ejercicio igualador, pues de algún modo, vuelve semejantes a los diversos. Crea una comunidad de iguales, no surge orgánicamente a partir del linaje, la sangre o la etnia, de allí su importancia decisiva en la polis, en la que curiosamente, aparece como algo alternativo tanto a la igualdad aritmética como a la geométrica de la justicia.[1] La amistad tiende a una "igualdad en la proporción" (2005, 1133 a11), sin embargo -añade- entre amigos no es necesaria la justicia. Veamos esto con algo de detenimiento. En el Libro V, Aristóteles sostiene que la comunidad viene

[1] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129b11-1130a1; 1131a 30-33. En relación a los regímenes, el primer capítulo del L. V de *Política* muestra claramente la diferencia entre la justicia aritmética y la geométrica (1301b 26 – 1302a 8). Aristóteles observa dos formas de igualdad, la aritmética (1301b30; 1302a8) y la geométrica o igualdad según el valor o el mérito (1301b30, 36). En el libro IV (1291b30-37) la democracia es caracterizada como el más igualitario de los sistemas políticos, pues la ley determina lo igual -que ni los ricos ni los pobres tengan la supremacía, sino que ambas partes de la sociedad sean semejantes, en particular en relación al ejercicio de las magistraturas. Aquí los libres e iguales coinciden más que en ningún otro régimen, pues todos participan de manera equitativa en el sistema político. En consecuencia, la justicia que prevalece en la democracia es la igualdad aritmética. La democracia es el régimen que resulta de la aplicación de la igualdad aritmética. La oligarquía, en cambio, responde a la igualdad geométrica, que otorga cargos en relación proporcional a la riqueza o la virtud de los ciudadanos. No es superfluo recordar que para Aristóteles la democracia es un régimen defectivo, una perversión de la *politeia*, a la que define como *mixto*, que abarca ambos tipos de igualdad. La *mezcla* de los dos tipos de igualdad (1302a4-5), la *mediedad* connatural a la excelencia, puede garantizar la estabilidad del régimen político. La *politeia,* en consecuencia, es una mezcla variable (sujeta a discreción) entre democracia y oligarquía.

al ser en la igualación de los diversos. Sin "volverlos iguales [*ἰσάσθῆναι*]" (1999, 1133 a14) no hay ni comunidad de transacciones comerciales (el mercado de cambio, diríamos hoy) ni polis, o sea comunidad perfecta. La justicia iguala en las transacciones comerciales. Para volver equivalentes "al zapatero y al constructor", o al "médico y al agricultor" (2005: 1133a 8-10) se introduce el dinero como la unidad de medida y el dispositivo que produce la igualdad.[2] Solo hay reciprocidad cuando se logra la equivalencia; sin esta "reciprocidad proporcional" (2005: 1133a 7) no hay asociación pues "la asociación no se da entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor y, en general, entre personas diferentes y no iguales: pero es necesario que se los haga equivalentes" (2005: 1133a 16-25). Cierto, pero la igualdad no es exactamente la misma en la amistad que en la justicia proporcional de las transacciones comerciales.

Como dice Paul Ricoeur, frente a las exigencias de la justicia, la amistad interpone una igualdad "por hipótesis [en la que] el dar y el recibir se equilibran […] compensando la disimetría inicial, que resulta de la primacía del otro" (2006: 198). Justicia y amistad son afines pues tienden a la igualación de los desiguales; de allí su inexcusable operatividad política. Dice Aristóteles que "amistad y justicia conciernen a las mismas cosas y se dan en los mismos sujetos. En toda asociación hay una parte de justicia y, también, amistad. […] hay amistad sólo en la medida en que están asociados; pues también en esa medida hay justicia" (2005: 1159 b 35-42). Para Ricoeur, la amistad "linda con la justicia y el viejo adagio 'amistad igualdad' designa exactamente la zona de intersección" (2006, p. 190), es "intercambio entre dos que se estiman y […] el corolario de la reciprocidad es la igualdad" (195).

Resumimos, toda amistad es una forma de asociación y las distintas asociaciones forman parte de la asociación política con vistas a lo conveniente y lo justo (Aristóteles, 1282b14 - 1283a3). De allí que "todas las asociaciones son partes de la asociación política y que son tales clases de amistad las que corresponden a tales clases de asociación" (2005: 1160a 32-34). En consecuencia, los ciudadanos que ejercen distintos oficios o actividades productivas son también amigos (los más próximos), y la unidad de medida -dijimos- que sirve de igualador en las transacciones, es el dinero. Pero la amistad por virtud es de otra índole; no hay mediación de utilidad ni de placer, y rigurosamente hablando, no existe un acuerdo previo que regule las prestaciones mutuas (como sí se da en las otras dos clases). Obviamente, el dinero no cumple aquí ninguna función igualadora.

En efecto, Aristóteles verifica un desajuste connatural a la igualdad entre los amigos, es decir entre los próximos buenos. ¿Cómo opera, entonces, la igualación en esta clase de amistad? Puesto que se trata de una virtud, una disposición y una actividad, la *philía* tiene su

[2] Cf. 1133a10. Dice: "el dinero hace conmensurables a las cosas, las iguala".

cumplimiento "más en amar que en ser amado". La amistad es un hábito, una "disposición permanente [*ἕξις*]" del carácter (1999: 1157b26). Pero, ¿disposición a qué? A hacer una buena elección: la selección de los mejores amigos: "En las amistades por virtud no hay reclamaciones y la medida parece que es la elección del benefactor" (2005: 1163 a). Ahora bien, en esta actitud selectiva, añade Aristóteles, me elijo también a mí mismo. Esto es lo decisivo de la *philía* entre los ciudadanos. Dice Aristóteles que "al querer al amigo [los amigos] quieren su propio bien, puesto que cuando alguien bueno se convierte en amigo querido, se convierte en un bien para aquél que lo quiere. De modo que uno y otro quieren su propio bien, y se recompensan recíprocamente por igual. En efecto, se dice que la amistad es igualdad, lo cual se da sobre todo en la amistad de los buenos" (1157b 32-36). Dicho de otro modo, buscar el bien del otro funciona de por sí como un boomerang, que vuelve en la forma de un bien para el actor. Rigurosamente hablando, no se trata de algo que vuelve, sino que permanece como bien para el agente, pues en rigor no hay movimiento.[3] Debido a la misma naturaleza de la praxis, no aludimos en este caso a los fines, sino al cumplimiento de la actividad que es inmanente al agente (Habermas, 1977). Hannah Arendt es fiel a Aristóteles cuando afirma que no podemos comprender la naturaleza de la acción (praxis) con la sola categoría de medios y fines, es decir, en el registro de la instrumentalidad o, en sus propios términos, en el registro de la teleología. Si lo hacemos, estamos confundiendo acción y discurso (praxis/*Action/das Handeln*) con fabricación o trabajo (*poiesis/Work/das Herstellen*).

Amistad es igualación, pero el dispositivo igualador que opera la compensación (la contraprestación) es inherente a la misma praxis, por eso es "*ἐνέργεια*" (1999: 1098b 33) ya que el benefactor es activo, mientras que el que recibe es afectado, padece. En la praxis, el fin es inmanente a la misma actividad (2005: 1140b 5-12). Dicho con Arendt, es cumplimiento o, también: la compensación (la contraprestación) coincide con su cumplimiento. El siguiente fragmento de *The Human Condition*, expresa la comprensión de la praxis aristotélica en un registro no teleológico. En efecto, para Arendt, la fórmula fin en sí es insuficiente para mentar las actividades -las excelencias de la segunda vida de la polis- cuya grandeza (o, en el caso de los vicios, su mezquindad) yace en ellas mismas, más allá de sus resultados o consecuencias (los fines):

> *it is this insistence on the living deed and the spoken word as the greatest achievements of which human beings are capable that was conceptualized in Aristotle's notion of energheia* ('*actuality*'), *with which he designated all activities that do not pursue an end (are ateleis) and leave no work behind, but exhaust their full meaning in the performance itself*. (1998, p. 206)

[3] La diferencia entre operaciones inmanentes y movimientos transitivos (*ἐνέργεια* y *κίνησις*) se halla en su *Metafísica* (traducción y notas de José Luis Calvo Martínez). Madrid: Gredos, 1996, cf. 1048 b 17-35.

Según Aristóteles, los que son benefactores en primer lugar, o sea los que dan primero por ellos mismos (son activos) "están libres de reclamaciones" (pues quien queda en deuda es el otro), y la compensación se da en virtud de la elección (2005: 1165).

Parecería que las dimensiones territoriales mínimas de la polis, sumado al escaso número de ciudadanos, haría posible concebir la relación de amistad entre hombres libres. Sin embargo, entendemos que la recuperación arendtiana de la *philía politiké* no debe comprenderse en este sentido. De ser así, sería prácticamente inexistente en nuestros estados modernos, territorialmente extensos. Solemos asociar la amistad con "la intimidad, donde los amigos abren sus corazones sin tener en cuenta el mundo y sus exigencias […], [es decir] con la actitud básica del individuo moderno, que debido a su alienación por el mundo sólo puede revelarse sinceramente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara" (Arendt, 2006, p. 34). Cabe insistir, entonces, en el talante mundano de la *philía politiké* griega, que repele la excesiva proximidad de sentimientos, intimidad y emocionalidad. Este es el aspecto que le interesó a Arendt. Los lazos políticos se establecen por la mediación del mundo común (el *inter-esse*). La amistad aristotélica que funda la concordia de la comunidad es eminentemente mundana, es decir política. En desmedro de otras clases de amistad que Aristóteles también tomó en consideración, la amistad política vincula en una estructura de poder superior a quienes, siendo distintos en muchos aspectos (linaje, tribu, propiedad, riqueza, confesión de fe, etc.) están enlazados jurídicamente y su preocupación es el interés público: lo conveniente y lo justo para la comunidad.

En suma, la *philía politiké* alude a lo que concierne a todos en común, en desmedro e incluso a expensas del bienestar o de la felicidad privados o del grupo de pertenencia. Los amigos políticos comparten el celo por la cosa pública al punto de despreciar cualquier otra lealtad o convicción. De allí que Arendt comprendiera la comunidad civil como algo muy diferente a la fraternidad, a los lazos de sangre, raciales, religiosos o nacionales. A la primera, le atribuyó la luz de lo público que emerge de la conversación y del debate público; a la segunda, le endosó la calidez de la proximidad de los hermanos, los sin-mundo, o los parias. La primera es compatible con la amistad como actualidad (*enérgeia*), la segunda acoge a segregados o perseguidos, a quienes hermana un padecimiento común (pathos) y carecen de la mediación de mundo. Arendt misma perteneció a este *milieu* desde 1937, cuando le fue revocada la ciudadanía alemana, hasta 1951, cuando obtuvo la estadounidense.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1993a). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books.

Arendt, H. (1993b). *Was ist Politik? Aus dem Nachlass.* Heraugegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer. Pieper.

Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Schocken Books.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Paidós.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition.* The University of Chicago Press.

Arendt, H. (2006a). *On Revolution*. Penguin Books.

Arendt, H. (2006b). *Hombres en tiempos de oscuridad.* Gedisa.

Aristóteles (1984). Constitución de los atenienses. En *Aristóteles: Constitución de los atenienses. Pseudo-Aristóteles: Económicos* (págs. 49-211). Gredos.

Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. CEPC.

Aristóteles (2004). *Política*. Tecnos.

Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco*. Alianza.

Goyenechea, E. (2018). Arendt sobre Platón: la profesionalización de la política. *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 12, 345-371.

Habermas, J. (1977). Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, 44 (1).

Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgoise Society*. MIT Press.

Platón (1981). *El Político*. Centro de Estudios Constitucionales.

Platón (2004), *República*. Eudeba.

Ricoeur, P. (1991). *Lectures 1. Autour du Politique.* Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (2006), *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.

Ontología de la amistad: Giorgio Agamben - Pavel Florenski[1]

Marisa Mosto (UCA)

Resumen: El presente trabajo traza puentes entre el pensamiento del filósofo italiano Giorgo Agamben y el científico, filósofo y teólogo ruso Pavel Florenski en torno al tema de la amistad. Ambos autores coinciden en otorgarle a la amistad un peculiar estatuto ontológico del que derivan categorías de comprensión que predican tanto al ámbito antropológico, como social y gnoseológico.

Alberto Giacometti
*Tres hombres que caminan**
1948

¿Qué significa la presencia de un ser humano para otro ser humano?

Antoine de Saint-Exuperynos relata en *Tierra de hombres* lo que significó para él y su compañero de vuelo la aparición de un beduino en el desierto del Sahara luego de que hubieran pasado varios días sin agua, perdidos,agonizando, al haberse accidentado su avión.

Un beduino camina hacia ellos:

---

* https://www.artribune.com/arti-visive/arte-contemporanea/2018/10/retrospettiva-giacometti-bilbao/attachment/alberto-giacometti-tres-hombres-que-caminan-plataforma-pequena-1948-fondation-giacometti-paris-succession-alberto-giacometti-vegap-bilbao-2018-800x1200/

[1] Este trabajo luego de ser presentado en el congreso de AFRA fue publicado por primera vez en *la Revista Tábano* del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía de la UCA, Bs. As., 2020 nro. 16.

> Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. Nos miraste de hito en hito y en seguida nos reconociste. Tú eres el hermano bienamado. Y yo, a mi vez, te reconoceré en todos los hombres. (Saint-Exupery, 1967, p. 314).

Cuando el lector llega a este punto de la lectura luego de haber padecido junto con Saint-Exupery y Prévot, su compañero, la angustia que en esa situación de desamparo introduce en el alma la contemplación de la inmensa soledad del Sahara, la tremenda sed que resquebraja la gargantay que inútilmente busca saciarse con gotas de rocío, luego de haberse esperanzado y desesperado con sus alucinaciones, con su sentimiento de estarse transformándose ellos mismos en el desierto, asimilándose a la sequedad de la arena, al calor agobiante del día y al frío de la noche, la aparición de ese beduino en el horizonte representa, literalmente, la VIDA.

Concedo: podrán objetarme que aquí se trata con toda claridad de la supervivencia física, pero este relato es un punto culminante de las numerosas anécdotas que nos narra *Tierra de hombres* en la que Saint-Exupery comparte su certeza de que vivir para el hombre es vivir-con, que no existe vida para el ser humano en ninguna de sus dimensiones reales, probables, imaginables, fuera de la comunidad de los hombres. Com-partir la existencia es el modo *natural* en que en la vida personal se hace posible. El estado de aislamiento, fragmentación, ruptura, división, implica un descenso de la vida. Una suerte de agonía.

Pero la fragmentación, el antagonismo, la violencia, de más está decirlo, existen. La vida humana se empobrece, recorta, mutila. No accede a su superior dinamismo, se torna destructiva y autodestructiva.

Nuestra tesis en el presente trabajo es que la amistad dentro de este horizonte equivale a la restitución siempre parcial de una *unidad perdida* o a la construcción de una *unidad posible*. "Arcadia a nuestras espaldas, utopía al frente" (Steiner, 1991, p. 188). La amistad es el aquí y ahora del modo plenamente humano de estar en la existencia.

1.Giorgo Agamben*: la amistad un «mundo» dentro de otro «mundo»*

En un momento de su breve ensayo *El amigo,* el filósofo italiano GiorgioAgamben(2016, p. 42),hace referencia a un lienzo de Giovanni Serodine (s. XVII) en el que representa a los apóstoles Pedro y Pablo siendo conducidos al martirio.

Agamben comenta esta escena:

> Serodine representó a los dos apóstoles tan cercanos, con las frentes casi pegadas una sobre la otra que no pueden verse en absoluto: camino al martirio, se miran sin reconocerse. Esta impresión de una proximidad por así decir excesiva es todavía mayor dado el gesto silencioso de las manos que se estrechan por lo bajo, apenas visibles. Siempre me ha parecido que este cuadro contiene una perfecta alegoría de la amistad. ¿Qué es, en efecto, la amistad, si no una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación ni un concepto? (Agamben, 2016, p. 42-43)

Giovanni Serodini
San Pedro y San Pablo son conducidos al martirio [2]

Más allá de nuestra incapacidad para delimitar con precisión cuál sea la *esencia* de la amistad, la obra elegida por Agamben es un excelente punto de partida para la reflexión que nos ocupa. Imaginemos esa dramática situación, calcemos por un momento las sandalias de Pedro (tenso, desencajado en la escena) o de Pablo quien se inclina hacia Pedro (¿más sereno que su amigo? ¿intenta consolarlo? ¿ofrecerle una mirada de ternura?), palpemos el espacio de su mutua presencia. Su proximidad personal íntima salta al encuentro en esos ojos que se buscan y sus manos entrelazadas, despliega una suerte de oasis de mutua comprensión en medio de ese *desierto* de humanidad, hostil, enemigo, violento, extraño. *Algo ocurre entre ellos.* Sólo ellos conocen la profundidad y el alcance de la situación vital que están atravesando. La historia de amores, temores, apuestas y entregas compartidas que los ha llevado hasta ese momento. La fuente de energía, soporte, confirmación, consuelo, que representa su mutua presencia: Pablo para Pedro, Pedro para Pablo, la que, de algún modo, al menos *tácitamente* incluye también a la

[2] https://wikioo.org/es/paintings.php?refarticle=8Y3HJM&titlepainting=Parting%20of%20Sts%20Peter%20and%20Paul%20Led%20to%20Martyrdom&artistname=Giovanni%20Serodine

Persona en la que echan las raíces que los unen. Hay allí *algo más* que ellos dos, hay algo tercero, un tejido denso, respirable, táctil; entre los dos dan a luz un mundo que los refugia dentro de otro mundo que los agrede. Por carecer de una denominación mejor llamamos a esa vida en común que los contiene: *lazos* de amistad.

Agamben no se contenta con su incapacidad de definir la amistad. Intenta atraparla de algún modo y señalar en cierta manera su estatura ontológica. Para ello se ayuda de la autoridad y vocación metafísica de Aristóteles y de unos párrafos de la *Ética a Nicómaco* (1170a 28-1171b 35), en los que el Filósofo se refiere a la esencia del tan huidizo como incontestable acontecimiento de la amistad:

> Aquel que ve, siente (*aisthánetai*) que ve; aquel que escucha siente que escucha, aquel que camina, siente que camina, y de este modo para todas las otras actividades hay algo que siente que estamos ejercitándolas (*hótienergoûmen*), de modo que si sentimos, nos sentimos sentir, y si pensamos, nos sentimos pensar, y esto es lo mismo que sentirse existir: en efecto existir (*tòeînaî)* significa sentir y pensar.
>
> Sentir que vivimos es en sí mismo agradable, porque la vida es por naturaleza un bien y es agradable sentir que un bien tal nos pertenece.
>
> Vivir es deseable, sobre todo para los buenos, porque para ellos existir es un bien y algo agradable.
>
> Con-sintiendo (*synaisthanómenoi*), percibimos lo agradable del bien en sí y lo que el hombre bueno percibe respecto a sí mismo, lo percibe también respecto al amigo: el amigo es, de hecho, otro sí mismo (*héterosautós*). Y así como para cada uno el mismo hecho de existir (*tòautòneînaî*) es deseable, así lo es -o casi- para el amigo.
>
> La existencia es deseable porque se siente que ella es algo bueno y esta sensación (*aísthesis*) es en sí misma agradable. Entonces también para el amigo se deberá co-sentir que existe y esto sucede en el convivir y en el tener en común (*koinomeîn*) acciones y pensamientos. En este sentido se dice que los hombres conviven (*syzên*), y no como las bestias, que comparte la pastura. [...] La amistad es, de hecho, una comunidad y lo que le sucede a uno mismo, también al amigo: y así como respecto a nosotros mismos es deseable la sensación de existir (*aísthesishotiéstin)*, así también será para el amigo. (Agamben, 2016, pp. 44-45)

Comenta Agamben:

> En esta sensación de existir es inherente otra sensación, específicamente humana, que tiene la forma de un co-sentir (*synaisthánesthai*) la existencia del amigo. *La amistad es la instancia de este co-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia.* Pero esto significa que la amistad tiene un rango ontológico y, a la vez, político. La sensación de ser, de hecho, está siempre partida y com-partida y la amistad nombra este compartir […] el ser

> mismo está partido, es no-idéntico a sí, y el yo y el amigo son las dos caras -o los dos polos- de este compartir" (Agamben, 2016, p. 46)[3]

El ser humano busca *ser algo más* que sí mismo para ser plenamente sí mismo. ("Tu eres todos los hombres"). Hay en nosotros una *demanda* de ser, un no ser idéntico a sí que se actúa en la amistad y se experimenta en el *co-sentimiento*.

La amistad aparece aquí como un plus existencial, con una suerte de rango ontológico propio. La existencia del amigo añade algo a mi propio sentimiento de existencia. De algún modo com-partimos la existencia. ¿Es una existencia *dual*?:"La amistad es esta desubjetivación en el corazón mismo de la sensación más íntima de sí" (Agamben, 2016, p.47). Un salir de sí en el que paradójicamente la propia existencia encuentra la expansión de sí en el amigo.

La salida de sí, la desubjetivación y a la vez expansión de sí de la persona, ese *plus*en el propio sentimiento de existencia, que testimonia que yo soy algo más que sólo yo, y que denominamos con las proposiciones *con* o *entre*, es el lugar desde donde se alza la dimensión política y distingue a la comunidad humana:

> La amistad es el compartir que precede a toda división porque lo que tiene que repartir es el hecho mismo de existir, la vida misma. Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar. (Agamben, 2016, p. 49)

La instancia vital de la esfera política -y la palabra clave aquí es *sinestesia*-, se deshilvana en el carácter extrínseco del consenso. El consenso como base de lo social nos deja en cierta forma "idénticos a nosotros mismos", separados, respetuosos eso sí, pero aislados y humanamente empobrecidos. Frente a la revelación que encarna la *vida en común* de los amigos, el consenso semeja una comunidad de cartón pintado.

---

[3] Añade Agamben: "A este punto el rango ontológico de la amistad en Aristóteles se puede dar por descontado. La amistad pertenece a la *prótephilosophía*, porque lo que en ella está en cuestión concierne a la propia experiencia, la misma «sensación» del ser. […] En términos modernos, se podría decir que el «amigo» es un existencial y no un categorial. Sin embargo, este existencial -como tal, no conceptualizable- está atravesado por una intensidad que lo carga de una especie de potencia política. Esta intensidad es el *syn*, el «con» que parte, disemina y vuelve compartible -es más, ya siempre compartida- la propia sensación, lo agradable del propio existir" (2016, p. 48).

2. Pavel Florenski un *«mundo» detrás del «mundo»*

Encontramos también en Pavel Florenski (1882-1937), científico, filósofo y teólogo ruso, un comentario similar al aporte de Aristóteles para la comprensión de la amistad desde la vida compartida, en este caso la referencia principal es a determinados sentimientos:

> La *vida* en común conlleva una alegría y un sufrimiento comunes. En la amistad no se da un *co*-alegrarse junto al otro ni un *con*-sufrir con el otro, sino una misma *alegría* y un mismo *sufrimiento* vividos de modo concorde […] la alegría y el sufrimiento de los que son completamente cercanos, surgiendo en el *centro* mismo de nuestra alma, se extiende *desde aquí* hasta la periferia; no son ya el mero reflejo de un estado ajeno, sino *el propio* estado que suena en concordancia, la propia alegría y el propio sufrimiento. Ya Aristóteles, en relación al sufrimiento, supo captar esta diferencia entre las vivencias. (Florenski, 2010, p. 380-381)

La reflexión de Florenski se encuentra en la carta XI titulada "La amistad" de su libro *La columna y el fundamento de la verdad* y la referencia a la obra de Aristóteles corresponde al libro de la *Retórica* (II,8), y no al pasaje de la *Ética a Nicómaco* que comenta Agamben. Lo que se comparte aquí entre los amigos es el sentimiento de existencia, aunque teñido de diversas tonalidades: la misma alegría, el mismo dolor. Por otro lado, y de manera análoga, aunque en un contexto distinto -en el contexto del pensamiento cristiano-, Florenski se refiere también a la dimensión política-comunitaria de la amistad:

> El límite de la partición no es el *átomo* humano, que se relaciona con la comunidad *de se* y *ex se,* sino la *molécula* comunitaria, el *par de amigos*, […] Se trata de una nueva antinomia, la antinomia de la *persona* y la *díada*. Por una parte, la persona singular lo es todo; pero, por otra parte, ella no es nada donde no hay «dos o tres». «Dos o tres» significa algo cualitativamente superior a «uno», a pesar de que fue precisamente el cristianismo el que creó la idea del valor de la persona *singular*. La persona no puede ser absolutamente valiosa de otro modo que en una *comunidad* absolutamente valiosa, si bien no es posible decir si la persona es lo primario frente a la comunidad o si lo es la comunidad frente a la persona. El primado de la persona junto con el primado de la comunidad, aspectos que se excluyen mutuamente en el ámbito del *entendimiento*, son dados en la vida eclesial como un hecho, de un modo simultáneo. (Florenski 2010, 386)

> «Dos» no es «uno más uno», sino algo por esencia mucho mayor, algo por esencia más significativo y poderoso. «Dos» supone una *nueva* combinación en la química del espíritu […] y llegan a formar un *tercero* (Florenski, 2010, p. 369)

Dos temas afines entonces: la vida en común y la dimensión fundante de comunidad política-eclesial de esa vida en común.

Para Florenski es necesario subrayar también que el estatus ontológico de "el no ser idéntico a sí mismo" que acontece en esta suerte de vida *dual* no implica en absoluto la disolución del ser personal: la amistad

> No supone la disolución de la individualidad, ni siquiera su rebajamiento, sino su elevación, concentración, fortalecimiento y profundización. […] En las relaciones de amistad, el valor insustituible y con nada comparable de cada persona, su originalidad propia, aparecen en toda su belleza. En el otro Yo, la persona del uno descubre *las propias* dotes, pero espiritualmente fecundadas por la persona del otro. Como dice Platón, el que ama engendra en el amado. (Florenski, 2010, p. 381)

Ahora bien, la amistad entonces para Florenski no es un elemento más de la vida humana sino el lugar propio de su realización. *Es una vida en común que permite dar a luz una vida nueva*. En su obra capital, *La columna y el fundamento de la verdad,* traza un gran mapa de su mirada sobre la realidad en el que incluye los fundamentos que la sostienen, la situación del hombre dentro de ella, las grandes alternativas; propone un hacia dónde, un cómo y finalmente el camino concreto: la amistad y su corolario, el celo. Con ese itinerario Florenski da testimonio de una de las principales características del pensamiento ruso, según Basil Zenkovski (1967): el panetismo. Esto es, la traducción de la teoría en los hechos existenciales concretos de la vida humana.[4]

Otra de las características esenciales del pensamiento ruso también presente en Florenski, es su tendencia a contemplar los múltiples elementos de la realidad desde una mirada integradora (Zenkovski, 1967). Inspira a diversos autores quienes como Florenski han madurado bajo la estela de la influencia de Vladímir Soloviov, la intuición metafísica fundamental acerca de que la vida de cada individuo en la pluralidad de los seres es hecha posible por su pertenencia a una constelación que los reúne, a una existencia en común que es sostenida en el seno de lo divino.

La vida *en general* en esta vertiente del pensamiento ruso depende de una suerte de convivencia en lo que denominan la unitotalidad (*vseedinstvo*):[5]

---

[4] "Nuestra filosofía […] se preocupa sobre todo por el «tema del hombre», por su destino y por su medio, por el sentido y los objetivos de la historia […] en todos los aspectos, inclusive en los problemas abstractos, prevalece una «perspectiva moral», [esto es] lo que constituye una de las fuentes más activas y fecundas del pensamiento ruso" (Zenkovski, 1967, p. 5-6).

[5] *Vseedinstvo,* o «unitotalidad» es una categoría desarrollada en el pensamiento del autor ruso Vladimir Soloviov: la realidad en su fondo metafísico es una unidad armónica. El bien consiste en mantener esa unidad, el mal en la fragmentación. Otros autores que piensan bajo su influencia además de Florenski, son Serguei Bulgakov, Semion Frank.

> No es sino debido a una voluntad común de unión, consciente o inconsciente, que el universo se mantiene y existe. ¿Qué ser puede existir en estado de aislamiento? Ningún ser puede resistir aislado, porque el estado de aislamiento es esencialmente falso, no se encuentra de ningún modo de acuerdo con la verdad, que consiste precisamente en su contrario, en la unión y paz universal. Esta unión es reconocida, de un modo o de otro, voluntariamente o no, por todos aquellos que buscan la verdad. Preguntad a un naturalista: él os dirá que la verdad del universo es la unidad de un mecanismo universal; preguntad a un filósofo iniciado en el mundo de las abstracciones: él les dirá también que la verdad del mundo se manifiesta en la unidad de los lazos lógicos que abrazan a todo el universo. No llegamos a comprender plenamente lo que es este mundo, si no nos lo representamos en su unidad viviente como un cuerpo dotado de alma y llevando en si la Divinidad. Aquí yace la verdad del mundo y al mismo tiempo su belleza. Cuando el polimorfismo de los fenómenos sensibles se armoniza y se unifica, percibimos esta armonía visible como el bien (*cosmos*, universo, armonía belleza)" (Soloviov, 1958, 15).

La divinidad para estos autores crea y sostiene la pluralidad de seres, la unitotalidad. Éstos no se confunden con Dios, pero tampoco existen fuera de Dios. Sin embargo, la vida tal como la conocemos efectivamente se halla por el contrario rota, fragmentada; estamos "divididos en nosotros mismos, lo estamos así mismo, entre nosotros: somos individuos enemigos, solitarios o confundidos, solitarios en la confusión misma" (Clement, 1983, p. 5). La división, las grietas implican entonces una merma de la vitalidad. Si los vínculos entre los seres y con su Fuente, se angostaran hasta disolverse entonces éstos se debilitarían pausadamente hasta desintegrarse.[6]

Teniendo en cuenta esta perspectiva los lazos de amistad asemejan un pequeño mundo que refleja o mejor dicho expresa, actúa, restituye un mundo anterior que es el que en definitiva los hace posibles: el *mundo* de esa unidad primordial (¿Arcadia a nuestras espaldas?) que ha sido resquebrajada.

Para Florenski (2010) la amistad es la forma más alta del amor humano y lo propio del amor es que "entreabre las puertas de los mundos superiores, de donde le llega el aliento del frescor paradisíaco" (p. 351).

La restauración/construcción de la unidad se hace posible porque:

---

[6] La unidad integral es una figura ideal hacia cuya realización el ser se halla tensionado. Soloviov (2009): "Y aunque nuestra vida real se desarrolle fuera de esta esfera superior, a nuestro intelecto no le es totalmente extraño, sino que, por el contrario, podemos tener también un cierto conocimiento especulativo de las leyes de su naturaleza. Y la primera ley, la fundamental, dice: si en nuestro mundo la existencia distinta y aislada es una realidad y algo actual, mientras que la unidad es sólo un concepto y una idea, en el otro mundo, en cambio, lo verdaderamente real es la unidad o, más exactamente, la unitotalidad, mientras que la distinción y el aislamiento existen solamente como algo potencial y subjetivo" (p. 29).

> […] la naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la autoidentidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. […] En *el otro*, por medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser encuentra su «redención», es rescatada del poder de la autoafirmación pecaminosa, es liberada del pecado de la existencia solipsista […] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. […] Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él.» (Zózima, *Los hermanos Karamazov*). (Florenski, 2010, p. 108)

De nuevo aparece esa misteriosa imagen del amor/amistad/sentimiento de existencia, como una desubjetivación que a la vez exalta el rostro personal. Un no ser idéntico a sí mismo que equivale a la expansión de sí. Tal *estatuto entitativo* es posible para Florenski (2010) por la eficiencia ontológica aglutinante del amor el que debe "ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología" (p. 101)"[7]

3. *El Reino, la construcción de un «mundo nuevo» en el «mundo»*

De modo que podríamos afirmar que para Florenski la amistad es el lugar existencial en que el ser humano puede contribuir eficientemente a la construcción de un mundo nuevo, plenamente humano y en su caso, divino a la vez, -en una unión sin confusión-, a la construcción del Reino:

> La unidad mística *de dos* es la condición del conocimiento, y, por tanto, la condición de la manifestación de Aquel que otorga este conocimiento, el Espíritu de la Verdad. Junto con la subordinación de la criatura a la ley interior que le ha sido dada por Dios, y junto a la plenitud de la integridad casta, aquella unión corresponde a la venida del Reino de Dios (es

[7] En otro lugar de la obra: "la amistad no tiene solamente un carácter psicológico y ético, sino que es ante todo algo ontológico y místico" (Florenski, 2010, p. 384)

> decir del Espíritu Santo) y a la espiritualización de toda la Creación." (Florenski, 2010, p. 377)[8]

La unidad de los amigos es condición del conocimiento de la energía divina que crea y mantiene la vida de los seres que es el Amor. El amor solo puede ser conocido en el compartir la existencia de los amigos. Es imposible conocerlo en el aislamiento. Y en el amor de amistad los amigos alcanzan la revelación de ser miembros de un orden que los constituye, atraviesa y trasciende.

Creemos que la intuición de Florenski acerca del potencial de la densidad ontológica de la amistad es análoga a la que le llevó a afirmar a Agamben con nostalgia, (repetimos):

> Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar (Agamben, 2016, p. 49)

Continuamos nuestra reflexión en esta dirección porque es el mismo Agamben, según nuestra interpretación, quien reconoce en esta suerte de posibilidad de recuperación de ese magma vital, de*construcción de un mundo dentro del mundo,* la vocación mesiánica de la Iglesia. En su texto *La Iglesia y el Reino* advierte a la Iglesia del peligro de traicionar esta vocación, transformándose en una institución más.

El texto comienza con la siguiente aclaración:

> El inicio de uno de los textos más antiguos de la tradición eclesiástica, la epístola de Clemente a los corintios empieza con estas palabras: «De la Iglesia de Dios que se hospeda en Roma a la Iglesia de Dios que se hospeda en Corinto.» El término griego *paroikoûsa*, que he traducido como «que se hospeda», designa la morada provisoria del exiliado, del colono o del extranjero, en oposición a la residencia plena de derecho del ciudadano, que en griego se

[8] En relación a la "integridad casta": "El término ruso *tselomudrie*, que significa etimológicamente «sabiduría de la integridad» (*tselo*= íntegro, entero; *mudrost*= sabiduría), es el que se usa para expresar el concepto de castidad, que, como es sabido, […] en su etimología latina expresa la cualidad de puro, íntegro, irreprochable, por lo que recoge también el sentido de integridad que tan expresivamente aparece en la palabra rusa" (Cfr. Soloviov, 2012, p. 189, nota al pie nro. 4 Nota del traductor: Francisco José López Sáez.)
En el contexto de estas ideas Florenski recuerda a sus lectores la promesa evangélica: "De nuevo, en verdad os digo, que, si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir cualquier cosa la obtendrán de mi Padre celestial. Porque donde están reunidos dos o tres en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos" (Mt 18, 19-20)

> dice *katoikeîn*. […] hospedarse como un extranjero, es el término que designa la morada del cristiano en el mundo y de su experiencia del tiempo mesiánico (Agamben, 2016, p. 53)[9]

Agamben sostiene entonces una cierta heterogeneidad entre dos modos de habitar el tiempo. Lo propio de la *paroikía* sería el llamado a habitar en el tiempo mesiánico, esto es, el despliegue de un *kairos*que se hospeda en el *chronos*. La inserción de un mundo dentro de otro mundo. Advierte entonces como anticipamos que, si la iglesia abandona ese sesgo se arriesga a perder su propia identidad:

> Esto significa que ella habría cesado de *paroikeîn*, de hospedarse como extranjera en el siglo, para empezar a *katoikeîn*, a habitarlo como ciudadana como cualquier otra institución mundana.Si esto fuera cierto, entonces la Iglesia habría perdido la experiencia mesiánica del tiempo que la define y le es consustancial. […] Esto es lo que Pablo recuerda a los tesalonicenses (I*Tes* 5, 1-2): «En cuanto a los tiempos y a los momentos, de eso no hace falta que yo les escriba. El día del Señor viene como un ladrón, en la noche.»«Viene é*rkhetai*)» está en presente, así como el mesías es llamado en los evangelios *hoerkhómenos*, «aquel que viene», que no cesa de venir. Walter Benjamin, que había entendido perfectamente la lección de Pablo, lo repite a su modo: «Cada día, cada instante es la pequeña puerta por la que entra el mesías.» (Agamben, 2016, p. 54-55)[10]

A nuestro modo de ver hay algo de aquella construcción del Reino a la que alude Florenski -y el título del ensayo de Agamben (*La Iglesia y el Reino*), lo confirma- en esta revalorización del tiempo mesiánico. "[…]es el tiempo *que* somos nosotros mismos. […] Y hacer la experiencia de este tiempo implica una transformación integral de nosotros mismos y de nuestro modo de vivir" (Agamben, 2016, p. 57-58).

¿No equivaldría esto en cierta medida a recuperar/construir un co-sentir, esa *sinestesia* original? ¿A transformar el hospedaje transitorio en alojamiento plenamente humano? ¿A abandonar aquella habitación de cartón pintado?

---

[9] El autor leyó una versión preliminar de este texto, *La Iglesia y el Reino,* en la Catedral de Notre-Dame, en París, el 8 de marzo de 2009, en ocasión del ciclo "Conférence de Carême." Continúa este párrafo afirmando Agamben: Se trata de un término técnico, o casi, ya que la primera carta de Pedro (1 *Pt* 1,17) define el tiempo de la Iglesia *hokhrónostêsparoikías*, «el tiempo de la parroquia», se podría traducir, si se recuerda que aquí «parroquia» todavía significa «el hospedarse del extranjero»"

[10]Agamben concluye su texto con esta exhortación: "Y si la Iglesia cercena su relación original con la *paroikia*, no hará más que perderse en el tiempo. Ahora bien, la pregunta que he venido a plantearles aquí, -teniendo como única autoridad sólo una obstinada costumbre de leer los signos de los tiempos- es la siguiente: ¿cuándo se decidirá finalmente la Iglesia a aprovechar su ocasión histórica y a reencontrar su vocación mesiánica? Si no es así, el riesgo es que sea arrastrada a la ruina que amenaza a todos los gobiernos y a todas las instituciones de la tierra" (2016, p. 64).

La tarea de transformación de las relaciones de cartón o antagonismo en lazos de fraternidad incumbe a todos los hombres y mujeres más allá de los credos con los que se identifiquen. La construcción de un Reino de Amistad es, verdaderamente, una utopía (¿utopía al frente?) pero es una utopía que sabe prescindir de su «u-οὐ/no» en cada *topos*/ lugar/oasis de amistad, sin la que como afirmara Aristóteles es imposible vivir humanamente.

En sintonía con esta última idea, para dar un ejemplo tratando de traducirla a un hecho visible para hacer honor al panetismo tan caro al pensamiento ruso, yo puedo decirte en alguna medida también a vos, lector o lectora que has llegado hasta este punto y que por eso das pleno sentido a mi trabajo: "Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. Me miraste de hito en hito y en seguida me reconociste. Tú eres el hermano bienamado. Y yo, a mi vez, te reconoceré en todos los hombres."

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2016). *El amigo* y *La Iglesia y el Reino.* Adriana Hidalgo.

Clément, O. (1983). *Sobre el hombre.* Encuentro.

de Saint-Exupéry, A. (1967). *Obras Completas.* Plaza & Janés Editores.

Florenski, P. (2010). *La columna y el fundamento de la verdad*. Sígueme.

Steiner, G. (1991). *Presencias reales.* Destino.

Soloviov, V. (1958). *Fondaments spirituels de la vie.* Casterman.

Soloviov, V. (2009). *El significado del amor.* Monte Carmelo.

Soloviov, V. (2012). *La justificación del bien.* Sígueme.

Zenkovski, B. (1967). *Historia de la Filosofía Rusa*. Eudeba.

Mesa temática

Pirronismo y neo-pirronismo. El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía moderna

Coordinada por Guadalupe Reinoso (SeCyT-UNC)

En los últimos años, el escepticismo filosófico ha captado la atención de filósofos e historiadores de las ideas, dando por resultado un importante número de investigaciones que muestran la relevancia de esta tradición en el mundo clásico y la modernidad, siendo también incorporado en gran parte de las discusiones contemporáneas. En particular, los aportes realizados por Richard Popkin (1923-2005) contribuyeron a iniciar diferentes líneas de investigación destinadas al análisis de las fuentes históricas del escepticismo que, entre otras cuestiones, han trazado la diferenciación entre las variantes antiguas y las modernas (Popkin 1983, 1996, 2003). Esta clase de estudios ha permitido distinguir dos formas diferentes de escepticismo. Por un lado, el legado cartesiano que se desarrolló dentro de un proyecto filosófico para justificar las posibilidades de nuestro conocimiento. Por otro lado, el legado pirrónico -que nos llega, principalmente, a través de los "Esbozos pirrónicos" de Sexto Empírico-, cuyo objetivo no fue construir ninguna teoría, sino suspender el juicio. Delinear estas distinciones no sólo resulta central para entender los orígenes históricos y las diferencias que ambos legados exhiben en el alcance de sus proyectos filosóficos, sino también para delimitar el alcance de ambos proyectos -u orientaciones- en el presente.

El propósito de esta mesa de discusión es doble. En primer lugar, se estudiaran elementos de las obras fuente del pirronismo antiguo, los escritos de Sexto Empírico, atendiendo especialmente a un elemento descuidado en la literatura especializada: el fenómeno del lenguaje. En segundo lugar se mostrará que el legado escéptico en la modernidad en torno al problema del yo no puede reducirse al canon cartesiano. Para ello se discutirá el problema del yo en Montaigne y el problema de la identidad personal en Hume desde el legado pirrónico

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Tristán Fita (SeCyT-UNC), Federico Uanini (SeCyT-UNC) y Rocío Herrera (UNC).

David Hume: El alcance del escepticismo en el problema de la identidad personal

Rocío Herrera (UNC)

Resumen: David Hume en una de sus obras más reconocidas *Tratado de la Naturaleza Humana* realizó un análisis crítico del problema de la identidad personal, atacando fuertemente la noción de un "yo" sustancial. De existir ese yo sustancial, dada su manera de comprender el origen de nuestro conocimiento, deberíamos contar con una impresión invariable e idéntica durante toda nuestra vida. Sin embargo, ninguna de nuestras impresiones cumple con estos requisitos de constancia e invariancia. Hume llega a describir al "yo" como un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez. Aceptada esta forma de entender las impresiones la pregunta que guía la reflexión sobre la identidad personal es porqué seguimos sosteniendo una creencia en un yo inalterable si nuestra experiencia es siempre cambiante.
En el Apéndice del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume revisa algunos aspectos de la identidad personal y se enfrenta con dos principios que no puede hacer compatibles y a los cuales tampoco puede renunciar. El primero es que todas nuestras percepciones son existencias distintas; el segundo principio es que la mente no percibe jamás conexión real entre existencias distintas. Por lo tanto, la mente no percibe jamás conexión real entre percepciones distintas. Llegado a este punto Hume apela a lo que él mismo llamó el "privilegio escéptico" afirmando que se ha encontrado con una dificultad demasiado ardua para su entendimiento. Sin embargo, no acepta que dicha dificultad sea completamente insuperable, sino que se necesita de reflexiones más maduras.
Ahora bien, se afirma que el autor del *Tratado de la Naturaleza Humana* en el Libro I realiza una crítica a la idea del yo sustancial acompañada de un desarrollo que muchos estudiosos han entendido como una "teoría propositiva" del yo. En el presente trabajo proponemos defender que la clave para entender si Hume llega (o no) a concretar una noción positiva del yo se encuentra en la reflexión que el filósofo realiza en el Apéndice y no en el cuerpo del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Es a la luz de estas opiniones que puede comprenderse y evaluarse el escepticismo de Hume respecto de la identidad personal.

1. ¿Qué entiende Hume por escepticismo pirrónico?

El primer gran problema al estudiar la identidad personal en Hume radica en poder determinar qué entiende Hume por escepticismo total o pirrónico (tal como él lo llama). Este escepticismo es aquel que, según el autor del *Tratado de la Naturaleza Humana*,[1] postula una suspensión total del juicio, algo que es imposible para Hume debido a que la naturaleza nos fuerza a juzgar. El filósofo cree que la suspensión escéptica del juicio haría algo semejante con la vida, destruyendo las bases vitales de la existencia misma.

El principal defecto de esta doctrina es que solo puede ser mantenida en palabras, pero jamás en actos, esto es, una vida conforme a los principios pirrónicos es imposible. Cualquier que

[1] Hume, D. (2018). *Tratado de la naturaleza humana.* (Traducción y notas de Felix Duque). Tecnos. En adelante citaremos con la abreviatura TNH, indicación de Libro, Parte y Sección, y página de la versión española antes aludida.

intentara vivir de acuerdo con la suspensión pirrónica del juicio moriría. La filosofía nos tornaría completamente pirrónicos, si no fuera la naturaleza demasiado fuerte para eso. Aunque si bien es cierto que Hume no se reconoce como pirrónico admite la importancia de esta corriente para la filosofía en general y para su forma de escepticismo en particular.

La principal objeción del filósofo escocés al pirronismo es que resulta imposible vivir de acuerdo con los principios pirrónicos. La suspensión universal del juicio imposibilita la acción e implica una total letargia. Por suerte, la naturaleza nos obliga a creer, tanto como a respirar e impide la suspensión del juicio, permitiendo nuestra acción en el mundo (TNH 1. 4. 1. 271).

Sin embargo, si nos atenemos a lo que ha expresado el pirronismo antiguo, debemos admitir que la suspensión del juicio es en realidad utilizada para atacar al dogmatismo y, a su vez, que esta corriente de pensamiento llama juicio a aquello que versa sobre cosas ocultas, por lo que la suspensión del juicio es respecto a lo oculto y no sobre los objetos que se nos presentan.

El principio básico del pirronismo es la oposición de discursos entre sí, el método de la antinomia. El pirrónico es aquél que tiene la habilidad de producir para cada discurso un discurso contrario igualmente persuasivo, de tal forma que ambos se anulen y se produzca la suspensión del juicio. La razón humana sería capaz de argumentar convincentemente a favor de cualquier tesis dogmática; así, los pirrónicos entienden que la razón es muy fuerte, pues obtiene con frecuencia nuestro asentimiento al producir un discurso coherente, articulado y bien argumentado. Sin embargo, como es igualmente posible argumentar a favor de la tesis opuesta, la razón muestra su debilidad, ya que mutuamente se destruyen las doctrinas que ella misma construyó.

El escepticismo pirrónico se caracteriza, entonces, por la suspensión del juicio; frente a la imposibilidad de preferir una entre varias opiniones acerca de un mismo asunto optan por suspender el juicio. El escéptico ha definido esta situación con el término de *epokhe*, dadas dos opiniones dispares sobre un mismo tema no encuentro el modo de preferir racionalmente una a otra. La equipolencia nos muestra que no hay posibilidad de elegir si hay uno verdadero o falso. Una vez suspendido el juicio, por azar, puedo llegar a la ataraxia, a la tan ansiada tranquilidad. (HP I, 8-10).

Para los pirrónicos el asentimiento a la verdad de una representación o la creencia de que uno posee la verdad sobre las cosas en sí mismas, no es necesario para la acción o la conducta en la vida "Pues, como también antes dijimos nosotros no abolimos las cosas que conforme a la representación (*phantasian*) pasiva, nos llevan involuntariamente al sentimiento, como también dijimos anteriormente, y esos son los fenómenos" (HP: I, 19) Por otro lado, el pirrónico reconoce

que para actuar necesita de un criterio pero no necesita ser un criterio de verdad, que pretende regular la ciencia según la realidad o irrealidad del objeto. El criterio pirrónico para la acción es el fenómeno, el pirrónico seguramente, no moriría de inactividad, ya que su naturaleza, que le da un cuerpo con determinadas capacidad y tendencias, lo lleva a actuar de cierta manera.

La suspensión del juicio, por lo tanto, no se aplica respecto a esos fenómenos (o representaciones) que se imponen a nosotros y que nos arrancan el asentimiento. Así, la creencia pirrónica es un asentimiento involuntario, irrecusable y sin intensidad, como un dejarse llevar por lo que aparece ante nosotros y no podemos sino aceptarlo como tal.

2. ¿Cuál es el tipo de escepticismo adoptado por Hume?

El segundo gran problema es determinar qué tipo de escepticismo es el adoptado por Hume y cuál es el alcance de su "privilegio escéptico". Algunos estudiosos de sus obras han diferido notablemente respecto de esta cuestión. Así, autores como David F. Norton y Ezequiel de Olaso lo han calificado como un escéptico académico mostrando las ideas comunes entre el filósofo y esta corriente antigua tales como rechazar una suspensión del juicio, aceptar las probabilidades, etc.; mientras que autores como Robert Fogelin y Richard Popkin definen a Hume como un escéptico pirrónico exponiendo los parentescos que existen entre su filosofía y los pirrónicos tales como seguir creencias naturales en la vida.

Si comparamos la creencia pirrónica con la humeana, constataremos semejanzas y diferencias. Entre las semejanzas podemos identificar que las dos creencias se imponen con una irrecusabilidad o involuntariedad. La creencia pirrónica, no menos que la creencia humeana, es pasiva, se impone a nosotros, es un fenómeno irrecusable y no se refiera a una realidad más allá de lo que se muestra a nosotros. Aunque también podemos constatar diferencias, para el filósofo escocés las características fundamentales de la creencia son la fuerza, intensidad e inclinación, mientras que la creencia pirrónica solamente es el reconocimiento de como las cosas le parecen.

Ahora bien, Hume empieza su filosofía de modo optimista, con la confianza de que su investigación lo llevará a producir una teoría verdadera sobre determinados asuntos que se propone investigar. Y, quizás también como el escéptico, el resultado de su investigación no sea exactamente la verdad que al principio buscaba sino algo distinto. Aunque, de un lado, Hume no llegue a la suspensión del juicio, ya que reconoce que la creencia es inevitable, por otro lado, parece admitir que no hay verdad alcanzable sobre la esencia de las cosas o un conocimiento de las cosas en sí mismas. Tanto en un caso, como en el otro, estaríamos limitados al dominio de los

fenómenos, lo que mostraría ciertas semejanzas importantes entre Hume y los escépticos pirrónicos.

Sin embargo, según Smith (2011) podemos observar como la zétesis (la forma de búsqueda, que nos moviliza a seguir buscando y no quedar en una posición dogmática) de los pirrónicos es muy diferente de la investigación humeana. Los pirrónicos examinan críticamente los discursos producidos por los hombres que se presentan como verdaderos, mientras que el autor del *Tratado* pretende hacer una ciencia empírica de la naturaleza humana. Siguiendo el modelo newtoniano,[2] Hume intentará, no solamente describir la mente humana, sino ir más allá y formular hipótesis explicativas sobre los mecanismos que rigen el funcionamiento de nuestra mente.

Por otro lado, podemos notar como el escepticismo académico podemos es caracterizado por su teoría probabilista que posee tres niveles. El nivel más básico en el cual puede llamarse probable una representación aislada, dependiendo de la fuerza y vivacidad con que nos la representamos. El segundo nivel considera la coherencia entre las representaciones, aumentando el grado de convicción que tenemos en ellas. En el tercer nivel de probabilidad ponemos a prueba cada una de las representaciones para ver si resisten nuestro escrutinio (AM: VII, 176-183).

Una de las primeras afinidades que podemos encontrar entre Carneades y Hume es la importancia que ambos atribuyen a la idea de intensidad o fuerza de las representaciones. Para Hume una creencia es "una idea vivaz relacionada o asociada a una impresión presente" (TNH 1. 3.7. 161) Tanto Carneadas y Hume entienden la creencia en términos de la intensidad de las representaciones: es la fuerza y vivacidad de una representación lo que hace que la aceptemos, que la consideremos como verdadera. Una característica importante de la representación es su intensidad y fuerza.

Otra semejanza que observamos es que para ambos la suspensión del juicio es un problema que atañe a la acción y así debemos enfrentarlo; por lo demás, la solución de este problema se encuentra en la noción de creencia. Sin las creencias no se puede vivir, tenemos que seguir la naturaleza. Y como anteriormente hemos expuesto, para Hume la naturaleza por una necesidad absoluta e incontrolable nos determina a realizar juicios del mismo modo que a respirar y a sentir.

[2] Isaac Newton (1642-1727) constituye, uno de los puntos importantes de referencia para Hume, quien busca seguir su rigor metodológico para realizar el Tratado.

3. Identidad personal

Hume a lo largo de su pensamiento confesó ser un escéptico, aunque no se reconoció como pirrónico, admitió la importancia de esta corriente para la filosofía en general, pero fue crítico respecto de su concreción. Al mismo tiempo, y por momentos, parece dar su adhesión a un escepticismo más bien académico en algunos pasajes de su primera obra. De hecho, en el análisis que allí realiza de la identidad personal termina refugiándose en un "privilegio escéptico" que surge a partir de sus segundos pensamientos presentes en el Tratado de la Naturaleza Humana. Dicho privilegio acercaría el pensamiento de Hume a un punto de vista pirrónico o académico.

Las reflexiones de Hume sobre el problema de la identidad personal que encontramos en el cuerpo de su primera obra filosófica no son las últimas palabras que brinda respecto de este tema, en el Apéndice (escrito dos años después del *Tratado*) vuelve sobre problema de la identidad personal y, de hecho, muchos aspectos que habían sido tomados en cuenta en su primera aproximación sobre el tema son nuevamente examinados y revisados. Es por esto por lo que en el Apéndice podemos observar lo que los intérpretes de Hume han llamado "los segundos pensamientos" sobre la identidad personal, esto es, una revisión por parte del filósofo de lo dicho en el Libro I del *Tratado*.

Identificamos los segundos pensamientos de Hume en el Apéndice cuando confiesa que "todas mis esperanzas se desvanecen" al buscar explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones. Llegado este momento Hume apela a su "privilegio de escéptico" afirmando que se ha encontrado con una dificultad demasiado ardua para su entendimiento.

En los primeros pensamientos sobre la identidad personal Hume ataca fuertemente una concepción sustancial del "yo" mostrando cómo la idea de algo permanente y sustantivo no se sigue de ninguna impresión presente en la mente; ahora bien, no por eso los seres humanos dejamos de creer en la existencia de nuestro yo. La gran pregunta, es si Hume logra dar una explicación constructiva de esta idea de yo o si bien, al igual que ocurre cuando el filósofo analiza la creencia en los cuerpos, su respuesta es escéptica y, en dicho caso, a qué tipo de escepticismo puede adscribirse.

Al inicio de la sección "De la identidad personal", Hume se pregunta por el origen de la idea del yo o mente considerada como algo simple, que posee una identidad perfecta, y de lo cual somos íntimamente conscientes en cada instante. Su estrategia evaluativa, como es de esperar, depende de la implementación del principio de copia, según el cual "todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan

exactamente" (TNH 1. 1. 1. 47). Si queremos que la idea del "yo" sea clara e inteligible, debe cumplir con el principio de copia.

Al respecto Pereira (2014) afirma:

> La evaluación de Hume admite el hecho de que suponemos una mente o yo simple, dotado de perfecta identidad. Sin embargo, no hay impresión alguna que pueda respaldar empíricamente esta suposición. La conclusión de Hume no se hace esperar. Debido a que no existe impresión alguna que posea las propiedades que nosotros suponemos tiene la mente, no queda opción alguna sino aceptar que la idea de un yo perfectamente simple e idéntico no existe, al menos considerada como una idea real, clara y plenamente inteligible. (p. 198)

El análisis de Pereira nos permite ver como a partir del principio de copia, no tenemos un verdadero conocimiento respecto de la supuesta existencia del "yo" como algo constante e invariable. Sin embargo, esto no significa, desde la perspectiva de Hume, que no tengamos idea alguna ya que, en realidad, la idea que tenemos es una ficción que constituye el contenido de la suposición de un "yo" que perdura en el tiempo. El filósofo escocés de ninguna manera pretende dar cuenta de la naturaleza última de las cosas o de la manera en que estas operan, su compromiso con el método experimental es claro. La filosofía de Hume es experimental por lo que en ningún caso podemos afirmar que niegue la existencia de un "yo" simple e idéntico.

Si bien es cierto que el autor del *Tratado* expone como "teoría" que "Los seremos 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" (TNH 1. 4. 6. 356), esto realmente no debe tenerse en cuenta como una teoría acerca de la naturaleza última del "yo" ya que nuestra experiencia es imperfecta y solamente nos queda aceptar que desconocemos su esencial ultima y que debemos guardar silencio respecto de aquellas cuestiones que trascienden lo concebible. La imposibilidad de acceder a la esencia última de las cosas no significa necesariamente que no existan. El escepticismo humeano acepta que existan entidades que somos incapaces de concebir ya que nuestra experiencia es limitada e imperfecta.

El filósofo escocés, entonces, no se compromete con una teoría respecto de la naturaliza última del "yo". Esto es así porque la filosofía para Hume debe fundarse en la experiencia y con aquellas ideas que cumplen los requisitos del principio de copia. Si bien, el autor del *Tratado* afirma que el "yo" no es más que un haz de percepciones que está dotado de perfecta simplicidad e identidad, no debemos perder de vista que su método experimental está relacionado a un escepticismo moderado y es el que nos lleva a considerar que no podemos acceder a la naturaleza última del "yo".

Consideraciones finales

Luego de haber desarrollado algunas de las dificultades con las que nos encontramos a la hora de estudiar el problema de la identidad personal en la filosofía de David Hume es que podemos afirmar que el filósofo realiza una mala lectura del escepticismo pirrónico. Una de las principales objeciones de Hume al pirronismo es que resulta imposible vivir de acuerdo con los principios pirrónicos. La suspensión universal del juicio imposibilita la acción e implica una total letargia. Por suerte, la naturaleza nos obliga a creer, tanto como a respirar e impide la suspensión del juicio, permitiendo nuestra acción en el mundo. Sin embargo, si nos atenemos a lo expresado por el pirronismo antiguo debemos admitir que la suspensión del juicio es utilizada para atacar al dogmatismo y, a su vez, que esta corriente de pensamiento llama juicio a aquello que versa sobre cosas ocultas, por lo que la suspensión del juicio es respecto a lo oculto y no sobre los objetos que se nos presentan.

Así también nos encontramos con el problema de determinar qué tipo de escepticismo es el adoptado por Hume cuál es el alcance de su "privilegio escéptico". Algunos estudiosos de sus obras han diferido notablemente respecto de esta cuestión. Claramente podemos identificar semejanzas y diferencias con cada uno de estos escepticismos (académico y pirrónico), pero no podemos dejar de lado que Hume es un filósofo moderno.

Ahora bien, la explicación que nos ofrece en la sección VI de la parte IV del libro I del *Tratado* no le parece satisfactoria. Es así que reconoce que no ha tenido éxito para explicar la identidad personal, ya que se vio envuelto en un laberinto en el cual no sabe cómo corregir sus primeras opiniones, ni como tornarlas consistentes. Acepta que su explicación es muy defectuosa y que realmente se encuentra con ciertas dificultades demasiadas arduas para su entendimiento. Sin embargo, no acepta que estas dificultades sean completamente insuperables. Solamente se necesita de reflexiones más maduras. Lamentablemente para nosotros dichas reflexiones nunca se dieron por el filósofo.

El filósofo se encuentra dentro de un laberinto ya que no puede renunciar a su identidad personal y tampoco a los principios de su filosofía. Por lo tanto, el filósofo se ve obligado a acudir a un privilegio escéptico, sin renunciar a ninguna de las dos cosas ni a su identidad personal, ni a los principios de su filosofía. Así Hume acepta que sus explicaciones pueden tener defectos lo que lo lleva a sostener sus decisiones con modestia, pero no con la sospecha de que son erradas.

Referencias bibliográficas

Aguirre, L. (2010). David Hume y su adhesión inconsciente al escepticismo pirrónico. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 41, 13-40. https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RFyTPn41a01

Fogelin, R. J. (2009). *Hume's Skeptical Crisis a textual study*. OUP.

Guerrero, L. (2012). Identidad personal y escepticismo: el esquema argumentativo dilemático en el Apéndice del Tratado De la naturaleza humana. *Agora Philosophica,* 13 (25-26), 105-135. http://www.agoraphilosophica.com/Agora25-26/agora25-26-guerrero.pdf

Hume, D. (2018). *Tratado de la naturaleza humana, Mi vida*. (Felix Duque, trad.). Tecnos.

Pereira Gandarillas, F. (2014). Hume y la ficción de la identidad personal, *Ideas y valores*, 63 (154), 191-213. https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n154.31448

Sánfelix Vidarte, V. (1994). Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana. En J. Marrades Millet y N. Sánchez Durá (Eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo* (págs. 55-69). Pre-textos.

Sexto Empírico (1983). *Against the Logicians*. William Heinemann Ltd.

Sexto Empírico (1987). *Against the Professors*. William Heinemann Ltd.

Sexto Empírico (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Gredos.

Smith, J. P. (2007). Hume y el escepticismo antiguo. *Signos Filosóficos*, 9 (18), 108-126. https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/362

Smith, J. P. (2011). ¿Cómo Hume se volvió escéptico?. *Revista Internacional de Filosofía*, 52, 71-84. https://revistas.um.es/daimon/article/view/149861

Mesa temática

Pirronismo y neo-pirronismo. El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea

Coordinada por Guadalupe Reinoso (SeCyT-UNC)

En los últimos años, el escepticismo filosófico ha captado la atención de filósofos e historiadores de las ideas, dando por resultado un importante número de investigaciones que muestran la relevancia de esta tradición en el mundo clásico y la modernidad, siendo también incorporado en gran parte de las discusiones contemporáneas. En particular, los aportes realizados por Richard Popkin (1923-2005) contribuyeron a iniciar diferentes líneas de investigación destinadas al análisis de las fuentes históricas del escepticismo que, entre otras cuestiones, han trazado la diferenciación entre las variantes antiguas y las modernas (Popkin 1983, 1996, 2003). Esta clase de estudios ha permitido impulsar la re-evaluación sobre cómo la filosofía contemporánea interpretó al escepticismo en la historia de la filosofía. Así las formas en que se discutió el legado escéptico en el siglo XX se han centrado en distinguir dos formas diferentes de escepticismo. Por un lado, el legado cartesiano que se desarrolló dentro de un proyecto filosófico para justificar las posibilidades de nuestro conocimiento. Por otro lado, el legado pirrónico -que nos llega, principalmente, a través de los "Esbozos pirrónicos" de Sexto Empírico-, cuyo objetivo no fue construir ninguna teoría, sino suspender el juicio. El legado pirrónico a su vez, puede ser reconstruido a partir de dos tradiciones: en primer lugar la tradición anglosajona que se ha concentrado especialmente en el uso de los tropos escépticos para el examen de las teorías de la justificación y el estatus de las creencias del sentido común (Fogelin, Pritchard); en segundo lugar, la tradición austro-germánica, que retoma elementos del escepticismo antiguo plasmados en la "crisis del lenguaje" de finales del siglo XIX (Mauthner, Hofmannsthal).

En esta mesa nos proponemos evaluar el legado escéptico en la tradición analítica a través del debate en torno al relativismo y a la objetivad. En segundo lugar, se evaluará, en la segunda tradición mencionada, cómo el influjo pirrónico impacta en la discusión sobre la crítica del lenguaje iniciada en la Viena del 900 con F. Mauthner.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Santiago Vrech (UNC), Joaquín Atilio González (SeCyT-UNC), Soledad Massó (SeCyT-UNC) y Sebastián Di Tomaso (UNC).

El Influjo del Pirronismo en la *Sprachkritik* de F. Mauthner

Di Tomaso, Sebastian (UNC)

Resumen: Los intentos por dar solución a lo que se denomina "el problema del mundo externo" –o escepticismo de cuño cartesiano– atraviesan el pensamiento filosófico contemporáneo. En muchos casos la solución al desafío radical plateado por Descartes ha sido entendida como la elaboración de una teoría de la justificación de nuestro conocimiento. A partir de mediados del siglo XIX estas reflexiones epistémicas fueron repensadas a partir de consideraciones acerca de la naturaleza del lenguaje, culminando en un diagnóstico generalizado en el ambiente cultural de la Viena de fin de siglo como "crisis del lenguaje", caracterizada por una desconfianza del lenguaje en general y un escepticismo acerca de la correspondencia entre el lenguaje y la realidad. Mauthner, considerándose a sí mismo como un continuador de la labor critica kantiana, sometió a crítica el lenguaje: "toda filosofía debe ser epistemología, y toda epistemología critica del lenguaje" (1903).
Mauthner se sitúa dentro de la tradición epistemológica mencionada y considera que su crítica "no consiste en un mero análisis lingüístico, sino en la puesta en duda radical de la capacidad del lenguaje para representar la realidad" (1906). Parece entonces que el problema cartesiano de la representación se traduce en un escepticismo lingüístico, y, por tanto, podría considerarse a Mauthner un escéptico moderno. Sin embargo, su crítica también muestra un compromiso con ciertos elementos del pirronismo antiguo. Por un lado, se encuentra la recepción de la orientación terapéutica pirrónica, dado que la finalidad de la crítica es "liberar a los hombres de la superstición del lenguaje" (1906) y el dogma de la palabra. Por otra parte, y pese a su adhesión al pirronismo, Mauthner se muestra crítico respecto a la postura de los antiguos escépticos sobre el lenguaje. Considera que su forma de entender el lenguaje los hace caer en un dogmatismo negativo. Esta objeción implica una interpretación por parte de Mauthner de la idea pirrónica de no construir un sistema o una teorización posterior a la crítica, y específicamente una interpretación del carácter purgante del lenguaje en los argumentos pirrónicos. Mauthner considera que, a menos que se remitan al silencio, los pirrónicos incurren en una autocontradicción. Así la crítica debe culminar en el silencio, pero ¿era la afasia el ideal de los pirrónicos? El objetivo del presente trabajo será examinar la noción de Sparchkritik bajo la luz del legado pirrónico.

Los intentos por dar solución a lo que se denomina "el problema del mundo externo" –problema con el que concluye la interpretación cartesiana del escepticismo– atraviesan el pensamiento filosófico contemporáneo. En muchos casos la solución al desafío radical planteado por Descartes (1987) ha sido entendida como la elaboración de una teoría de la justificación de nuestro conocimiento. A partir de mediados del siglo XIX estas reflexiones epistémicas fueron repensadas a partir de consideraciones acerca de la naturaleza del lenguaje, culminando en un diagnóstico generalizado en el ambiente cultural de la *Viena de fin de siglo* como "crisis del lenguaje", caracterizada por una desconfianza del lenguaje en general, y un escepticismo acerca de la correspondencia entre el lenguaje y la realidad. En este contexto el pensador austrohúngaro F. Mauthner (1849-1923) se propuso someter a crítica al lenguaje; consideraba su proyecto como una continuación de la labor *crítica* iniciada por Kant a finales del siglo XVIII quien, en palabras de Mauthner, si bien había tenido una intuición fundamental al sostener que la razón necesitaba

ser sometida a una crítica, falló al no comprender que ésta no es otra cosa que lenguaje, que lenguaje y pensamiento son una y la misma cosa (Mauthner, 2001, p. 59). Por tanto, toda la atención de Mauthner se focaliza en analizar la naturaleza del lenguaje y el modo en que afecta la posibilidad de nuestro conocimiento. En efecto, el objetivo de su crítica era "responder la pregunta de si el lenguaje es una herramienta útil para el conocimiento" (Mauthner, 2001, p. 70). Su conclusión será que, lejos de esto, el lenguaje no sólo constituye una fuente de engaños y errores sistemáticos. Esto parece sugerir que en su pensamiento el problema cartesiano de la representación meramente se *traduce* en un escepticismo lingüístico, y, por tanto, podría considerarse a Mauthner un escéptico *moderno*. Sin embargo, su crítica también muestra un compromiso con ciertos elementos de una clase de escepticismo que se remonta a las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico (S. II D.C). Por un lado, se encuentra la recepción de la orientación terapéutica pirrónica, dado que la finalidad de la crítica mauthneriana es "liberar a los hombres de la superstición del lenguaje" (*Wortaberglaube*), en tanto el lenguaje no sólo constituye una fuente de engaños y errores sistemáticos, sino que ejerce un gran poder sobre nosotros, lo que Mauthner denomina *Logokratie* (logocracia): "el hecho aún no suficientemente conocido de que el poder que los hombres más obedecen con respecto a cualquier otro poder, es el poder de las palabras" (citado en Weiler, 1970, p. 272). Pese a esta aparente adhesión al pirronismo, Mauthner se muestra crítico respecto a la postura de los antiguos escépticos sobre el lenguaje. Considera que su forma de entender el lenguaje los hace caer en un dogmatismo negativo. Esta objeción implica, de forma general, una interpretación por parte de Mauthner de la idea pirrónica de no construir un sistema o una teorización posterior a la *crítica*, y específicamente una interpretación del carácter *purgante* del lenguaje en los argumentos pirrónicos. De acuerdo con él, "los escépticos epistemológicos, en su lucha contra el dogmatismo filosófico, se han convertido una y otra vez en dogmáticos negativos, mientras que ellos deseaban permanecer como meros críticos" (citado en Weiler, 1970, p. 291). Por tanto, Mauthner entiende que su crítica se diferencia del escepticismo en un punto central: el anti-dogmatismo. Según su lectura, el escepticismo termina por reducirse a un dogmatismo negativo, y, en este sentido, no sólo resulta tan cuestionable como el dogmatismo mismo, sino que en sí mismo es una postura inconsistente Para él, la *crítica* culmina en el silencio, en la imposibilidad de pronunciarse, pero ¿era la afasia el ideal de los pirrónicos? Por estas cuestiones resulta importante explorar el modo en que Mauthner lee la postura del escepticismo antiguo respecto al lenguaje; tal es el objetivo del presente trabajo: examinar la noción de *Sprachkritik* (crítica del lenguaje) a la luz del legado pirrónico.

1. El proyecto crítico mauthneriano

Las reflexiones de Mauthner se enmarcan en un contexto epistemológico empirista cuya tesis central afirma que nunca tenemos acceso a objetos físicos reales, exteriores e independientes de nosotros, sino solo a sensaciones. Es decir, los sentidos constituyen la única fuente de conocimiento. Una consecuencia de esta postura es que el estatus de toda proposición derivada de ellos no pasa nunca de ser una hipótesis más o menos probable, susceptible siempre de ser corroborada o desacreditada por futuras experiencias. En el pensamiento de Mauthner, este estatus de mera hipótesis obedece a dos factores, entendidos como condicionantes para nuestro conocimiento: los límites de todo conocimiento posible están determinados en un primer momento por la selectividad extrema de nuestros cinco sentidos, que ejercen sus funciones a modo de "ventanas" limitantes que nos permiten asomarnos al mundo, y posteriormente por la naturaleza del lenguaje, en especial su incapacidad para referir (designar) con precisión en vez de metafóricamente. Respecto a los sentidos, Mauthner –reinterpretando la alegoría de la caverna de Platón– considera que estos nos proveen una imagen distorsionada y falsa del mundo externo.Es decir, sólo podemos captar aquello que nuestros sentidos nos permiten, sin que estos puedan agotar la realidad. Tal selectividad obedece a su naturaleza *accidental*. En efecto, Mauthner considera que nuestra organización psicofísica es un producto contingente de la evolución. De modo que el engaño comienza en el contacto sensorial, cuya principal tarea, lejos de representarnos el mundo de manera fiel y constituir así una posible fuente de conocimiento, es orientarnos en el mundo; por tanto, nuestros sentidos están más cerca de un instinto de supervivencia que de una fuente de conocimiento.

Debido a esto, el lenguaje - al operar sobre lo dado a los sentidos - lejos de referir o designar objetos del mundo *en sí*, opera articulando y ordenando nuestras sensaciones. Si esto es así, entonces, nuestros conceptos no son más que meras *articulaciones* de esas sensaciones. De acuerdo con Mauthner "en la historia de la humanidad, el lenguaje funcionó como el único medio para ordenar la experiencia de acuerdo con los intereses humanos" *Worterbuch* I, 400). A su vez, Mauthner considera que no hay diferencia entre pensar y hablar, porque la articulación de nuestros procesos internos en curso ocurre inevitablemente en un lenguaje histórico. El pensamiento siempre se articula en palabras. Así, distanciandose de Kant, Mauthner entiende que la razón humana es impura porque está ya contaminada por el lenguaje y, como nuestros sentidos, es un producto aleatorio. Es más, para Mauthner la "razón" no es más que un mero concepto que tiene existencia sólo en el lenguaje. De modo que los límites del lenguaje establecen los límites del pensamiento. Las palabras no son nunca una expresión adecuada de nuestros

procesos internos, sólo son una *transposición* de ellos en una gramática, una sintaxis y semántica históricamente heredadas.

Hasta aquí Mauthner parece no sólo suscribir, sino radicalizar el problema cartesiano de la correspondencia; este ya no radica en la posible coincidencia entre el objeto real y la representación que de él tenemos, sino que directamente nuestras representaciones son articulaciones lingüísticas de nuestra experiencia. Debido a su estructura semántica y sintáctica, el lenguaje nos brinda una experiencia inapropiada de la realidad. Y no sólo eso, sino que ni siquiera poseemos de una facultad como la razón que opere de fundamento de cierto tipo de certezas. Tanto la existencia de los supuestos objetos captados por los sentidos como la facultad misma de la razón – o la memoria – no son más que engaños lingüísticos. Estos engaños se producen en gran medida porque el mecanismo abstracto del lenguaje tiende a reificar las palabras. Esta reificación constituye a las palabras como "supersticiones" a través de la ingenua creencia de que los sustantivos siempre corresponden a objetos concretos, o peor aún, que son espejo de la realidad. De ahí la necesidad de someter al lenguaje a una *crítica*. Si la palabra no representa la realidad, la tarea más importante de la filosofía es la crítica del lenguaje, es decir, la liberación de las supersticiones y la tiranía de la palabra.

Las *Contribuciones* entonces, lejos de ser un mero ejercicio de negación dogmática de la posibilidad de conocimiento, tienen una finalidad práctica; fueron escritas en un intento por revelar los engaños del lenguaje: su finalidad es poder de liberarnos de las supersticiones y la tiranía de las palabras; de ahí su vertiente terapéutica y el consecuente acercamiento al pirronismo. Sin embargo, pese a este acercamiento, la crítica de Mauthner culmina en el silencio como resultado de la destrucción del lenguaje. Esto obedece a que considera que este el único modo coherente de sostener una radical crítica del lenguaje. En este sentido afirma que sólo los mayores escépticos eran místicos. Es bajo este supuesto que Mauthner critica la postura de los pirrónicos sobre el lenguaje. Considera que cayeron en un dogmatismo negativo y que hubiesen hecho mejor al remitirse al silencio.

2. Pirronismo y lenguaje

La línea interpretativa de Mauthner parece coincidir con la expuesta por Frede (1993) quien se ha centrado en intentar mostrar la forma en que los antiguos pirrónicos lidiaban con la caracterización mediante la cual se los consideraba dogmáticos negativos. De acuerdo con esta, ellos sostendrían la tesis de que "nada puede saberse", lo cual iría en contra del principio central de su orientación: la idea de que hay que abstenerse de asentir o afirmar tesis, es decir, suspender

el juicio. Su idea es mostrar en qué sentido el pirronismo era consistentemente una orientación filosófica centrada en la negativa a elaborar o asentir a tesis. Tal aclaración es necesaria, de acuerdo con Frede, ya que el escepticismo tradicionalmente se ha asociado a la tesis de que nada puede saberse –tal como parece creer Mauthner–, pese a que los pirrónicos explícitamente habrían explicado que no realizaban ningún tipo de afirmación o negación, sino que suspendían el juicio (Frede, 1993, p. 247). Denomina "escepticismo clásico"[1] (*Ibid.* p. 258) al pirronismo para distinguirlo de la vertiente dogmática –la cual efectivamente existía. Un elemento central de su explicación respecto a cómo tal filosofía sería posible, se encuentra en el tratamiento del lenguaje por parte de los pirrónicos. Estos, si bien no concibieron a la filosofía como una crítica del lenguaje, se mostraron críticos al ser conscientes de ciertos aspectos problemáticos de este y su peculiar relación con el dogmatismo. En particular, Frede muestra la centralidad de la dimensión pragmática del lenguaje presente en las reflexiones de Sexto (Cf. M. I 229-240;[2] H.P., I 15, 197, 203) a partir de la cual los pirrónicos intentaban evitar compromisos dogmáticos en sus enunciaciones –tanto en el contexto dialéctico de discusión contra los dogmáticos como en las expresiones del habla cotidiana, y, lo que resulta fundamental para nuestro problema, en las formas de expresión de su propia "orientación" o práctica filosófica (Cf. Reinoso, 2018).

En lugar de mencionar de modo general a través de qué estrategias los pirrónicos lidian con este problema del lenguaje, prefiero llamar la atención respecto a que los pirrónicos no consideran –como Mauthner– que el lenguaje crea supersticiones o engaños. Como indica Reinoso, los pirrónicos no entienden el problema del lenguaje como un subproblema de la cuestión general de la representación. Su problema es el carácter aseverativo del lenguaje; Sexto identifica la aserción con el asentimiento dogmático a lo no evidente (a aquello que se encuentra más allá de lo fenoménico). Ahora bien, el problema de Sexto no parece ser tanto la posibilidad de que el dogmático pueda o no equivocarse al emitir este tipo de aserciones respecto a lo no evidente, sino que este tipo de aserciones clausuran la investigación filosófica. La investigación, para los pirrónicos, no consiste ni tiene por finalidad la elaboración de tesis; se trata más bien de una *orientación* filosófica, una forma de vida. Y esta orientación, que se basa en la búsqueda, en la investigación, sólo puede darse mientras se mantenga una apertura hacia la realidad que es posibilitada por la suspensión del juicio. Esta suspensión del juicio, en tanto no abarca el ámbito

[1] Tal denominación obedece a que la perspectiva anti dogmática del escepticismo no se limita –de acuerdo con Frede– al escepticismo que se encuentra plasmado en las *Hipotiposis Pirrónicas*. Frede entiende que, si bien existen diferencias entre Sexto Empírico y algunos escépticos pertenecientes a la Academia, como Arcesilao y Carneades, estas diferencias resultan mínimas respecto al escepticismo dogmático (Cf. p. 248). Si bien respetaremos la denominación propuesta por Frede –que apunta más capturar una idea central que a una distinción escolar– nuestro estudio se centrará en las *Hipotiposis Pirrónicas*.

[2] Sexto Empírico. (1997) *Contra los profesores*, Madrid: Gredos. Este libro cubre los primeros seis libros.

de la vida práctica, sino sólo el ámbito filosófico, permite a los escépticos aceptar los usos prácticos del lenguaje, no solo como forma de comunicarse en la vida cotidiana, sino como un registro desde el cual compartir su orientación filosófica. Así, Reinoso señala que se trata de usos del lenguaje alternativos a la aserción que se mueven en un registro que es habilitado por la suspensión del juicio: el ámbito de lo que aparece –de lo fenoménico. Todo lo que hace el escéptico es expresar cómo las cosas se le aparecen, sin afirmar que sean tal como a él le aparecen. De modo que la distinción entre aserción y no aserción se basa en diferentes categorías de habla, que responden a actos ilocutivos distintos, y que obedecen a distintas reglas. Y estos usos alternativos del lenguaje son posibilitados por la suspensión del juicio en tanto permite abstenerse de la aserción dogmática. De modo que la suspensión del juicio no sólo no implica el silencio, sino que abre registros del lenguaje en los que es posible la comunicación de la orientación pirrónica.

Conclusión

Salvando las obvias distancias histórico-filosóficas creo que la recuperación por parte de Mauthner de ciertos aspectos del pirronismo, más allá de la crítica, permite comprender algunas peculiaridades de ambos proyectos filosóficos. En este sentido, más que establecer similitudes y diferencias, resulta fructífero establecer un diálogo entre ambos. Creo que la aproximación más general a ambos proyectos es que tanto Mauthner como Sexto fueron conscientes de los problemas que el lenguaje implica. A su vez –y por este motivo– ambos consideraron que no es posible construir un sistema filosófico. Sin embargo, las razones y consecuencias son distintas para ambos; la no construcción de un sistema para los pirrónicos no sólo no implica la reducción a la afasia, sino que tampoco implica el cese de la actividad filosófica (entendida como una práctica que no solo es posible comunicar, sino que permite la utilización del lenguaje en el debate con el dogmático, en busca de la *epoché*). Para Mauthner en cambio es la actividad filosófica misma –entendida como crítica– la que conduce (debe conducir) necesariamente a la afasia, y, por tanto, la destrucción de todo sistema –y del lenguaje mismo– no sólo es la consecuencia de la crítica, sino su objetivo. Los pirrónicos fueron más moderados en su crítica del lenguaje. Como mencionamos, aceptan los usos prácticos del lenguaje y es mediante estos usos que es posible la investigación. En cambio, para Mauthner todo el lenguaje es engañoso, no distingue ámbitos –en definitiva– en los cuales sería más apropiado. Por eso el silencio es inevitable. Esto no se debe sólo a diferencias respecto a consideraciones epistémicas de la

naturaleza del lenguaje por parte de ambos autores. Quisiera mencionar dos factores que son fundamentales para comprender porqué para Mauthner el silencio es inevitable.

En primer lugar, para Mauthner –anticipando la postura del segundo Wittgenstein– la comunión de significado existe solo en el uso compartido y es tan arbitrario como la regla de un juego, la cual sólo adquiere valor cuando es compartida por dos o más jugadores. Una regla no es una prescripción, sino que trata con los hábitos y la regularidad respecto al uso. De modo que, a fines prácticos, en su uso diario, lejos de cualquier tipo de abstracción, el lenguaje también puede ser una herramienta útil. Lejos de cualquier teoría referencialista Mauthner, identifica el lenguaje como una red epistemológicamente coherente de conceptos convencionales con solo valor pragmático, no absoluto (Arens, 1982). Esta reformulación del lenguaje se define, de acuerdo con Arens como una "ficción provisoria": siempre una representación en perspectiva, una faceta limitada del fenómeno descrito, delimitada por preocupaciones humanas edificadas en el lenguaje. De modo que una vez alejados de este ámbito práctico, ingresando al ámbito filosófico, el lenguaje no es una herramienta útil para la investigación, y por tanto la consecuencia será el silencio.

En este punto podemos preguntarnos ¿por qué la crítica no se limita al ámbito filosófico? ¿Por qué el valor pragmático del lenguaje no es suficiente y hay que caer inevitablemente en el silencio? En primer lugar, porque, de acuerdo con Mauthner, es simplemente incorrecto suponer que la ciencia o la filosofía se distinguen del lenguaje ordinario, que es el único que tenemos, ya que el lenguaje ideal es imposible. Sucede que para Mauthner el problema del engaño y la superstición no se limita al ámbito filosófico. En este sentido, el problema no se centra tanto en los límites del lenguaje, sino en su poder. El problema radica en que, incluso si las palabras no pueden expresar y describir la realidad, son persuasivas porque ejercen un poder político y social. La crítica del lenguaje de Mauthner involucra todos los campos de la humanidad, de la religión a la ciencia, de la ética a la historia. Por tal motivo se diferencia de los pirrónicos, a quienes puede considerarse –no sin ciertos recaudos– como "conservadores". Él interpreta todos estos campos en clave lingüística con el fin de desenmascarar el fetichismo metafísico de la palabra que ellos incorporan. Y creo que en el fondo este es el gran objetivo de la *Crítica* de Mauthner y es lo que, en definitiva, lo que lo acerca al pirronismo. Mauthner es consciente de la tarea práctica de su pensamiento, de su valor terapéutico, pero este tipo de liberación de la tiranía del lenguaje, según él, no tiene un valor absoluto, porque no es un dogma –no consiste en sostener tesis filosóficas– sino una forma de vida: "enseño la liberación de los hombres del lenguaje como herramienta inadecuada de conocimiento; pero no sé cómo librarme del poder del lenguaje sobre la costumbre, el hábito, la acción y la vida" (Mauthner, 2001). Por eso el silencio total se presenta

como un ideal, como una orientación y una práctica. Esto se relaciona con el segundo y último punto que quisiera mencionar. Para Mauthner hay algo que excede el lenguaje y el pensamiento: "la verdad mística que se puede experimentar (no conocer) en silencio" (Mauthner, 2001). Por tanto, su trabajo culmina con una apología al silencio místico que trascienda los límites del lenguaje. Su escepticismo versa sobre las limitaciones humanas, que nos impiden captar la unidad de la naturaleza a través del habla o el pensamiento; tal unión mística sólo se puede vivir y sentir. En este sentido, el escepticismo de Mauthner trata con una profunda destrucción logo-lógica; de hecho, critica el lenguaje visto como logos, que significa al mismo tiempo "palabra" y "pensamiento". Finalmente, Mauthner fue consciente de la dificultad de realizar una crítica del lenguaje a través del lenguaje. En este sentido creo que asoma la idea de una reinterpretación del carácter purgante del lenguaje en el que se realiza la crítica. Para los pirrónicos tal uso se limitaba al ámbito dialéctico de discusión con el dogmático, para Mauthner se generaliza a todo el lenguaje: "debo destruir el lenguaje detrás de mí y en mí, paso a paso: debo destruir cada peldaño de la escalera mientras subo por ella" (Mauthner, 2001, p. 31).

En conclusión, creo que en base a todo lo expuesto puede decirse que si bien Mauthner parece acercarse al pirronismo al concebir la filosofía –en su caso entendida como crítica del lenguaje– como una terapia, entendió que la misma debe culminar en el silencio al equiparar la *afasia* con la antigua *epoché*, considerando que ambas son el camino hacia la tranquilidad de espíritu (*ataraxia.* Esta equiparación, que expresa el talante místico de un pensamiento que busca desprenderse de nuestra lingüística humana condición –entendida como límite– conduce a una especie de *apraxia*, de imposibilidad de vivir bajo tal orientación filosófica histórica objeción ejercida sobre el escepticismo, de la cual, los antiguos pirrónicos - mediante la referencia al criterio práctico - supieron permanecer exentos.

Referencias bibliográficas

Descartes, R. (1987). *Meditaciones Metafísicas y otros textos.* Gredos.

Mauthner, F., (2001). *Contribuciones a una crítica del lenguaje.* Herder.

Mauthner, F., (1923). *Worterbuch der Philosophie*. Felix Meiner.

Sexto Empírico (1993). *Esbozos pirrónicos.* Gredos.

Sexto Empírico (1996). *Hipotiposis pirrónicas.* Akal.

Sexto Empírico (1997). *Contra los profesores.* Gredos.

Arnes, K. M. (1982). Linguistic Skepticism: Towards a Productive Definition. *Monatshefte,* 74 (2), 145-155.

Frede, M. (1993). Los dos tipos de asentimiento del escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento, *Anales del Seminario de Metafísica,* 27, 257-271. https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9393110247A/17429

Reinoso, G. (2018). *Las expresiones escépticas*. (inédito).

Weiler, G. (1970). *Mautner's Critique of Language*. Cambridge University Press.

Objetividad realista y objetividad fenoménica: ¿dogmatismo vs escepticismo?

Soledad Massó (SeCyT-UNC)

Resumen: Paul Boghossian en su libro *El Miedo al Conocimiento, contra el relativismo y el constructivismo* (2009) elabora una defensa sobre el realismo de los hechos independiente de los seres humanos, y al conocimiento científico como el único capaz de acceder a ello, pretende en todo momento evitar cualquier tipo de escepticismo. Según nuestra lectura, el filósofo armenio al afirmar unívocamente la existencia de hechos empíricos y su posibilidad de conocimiento mediante el sistema epistémico científico, se posiciona a la luz de nuestro sentido general de investigación sobre una postura *dogmatica respecto a la realidad.* Años antes Hilary Putnam en una conferencia titulada *La importancia del conocimiento no-científico* de (1997) centra toda su defensa del conocimiento científico en la noción de valores epistémicos, considerándolos como los factores esenciales que operan dentro del ámbito científico. Es decir, que la ciencia depende indefectiblemente de valores, y que la noción de hecho está determinada por la influencia de éstos. Para Putnam es posible una *objetividad construida*, relativa a la comunidad científica, basada en la discusión inteligente, elaborando principios, "sobre la marcha"; pero sobre un mundo en común. En este sentido interpretamos a la postura de Putnam desde un lugar de actividad constante en la construcción de conocimiento basada en la manifestación fenoménica… ¿esto hace de Putnam un escéptico pirrónico?

1. Relativismo y objetividad: la relación entre hechos y valores: introducción

Paul Boghossian en su libro *El Miedo al Conocimiento, contra el relativismo y el constructivismo* (2009) discute diferentes versiones del constructivismo social y su relación con el relativismo para defender la idea de una cierta objetividad del mundo –aunque mínima– basada en una particular noción de hechos empíricos independientes de nuestros intereses y valores. Años antes Hilary Putnam en una conferencia titulada *La importancia del conocimiento no-científico* (Putnam, 1997) defendió una noción de objetividad para nuestro conocimiento ligada a la inseparable relación entre hechos y valores.

En función de esta lectura comparada de los textos citados en la que ambos autores presentan la relación entre objetividad y relativismo, me propongo primeramente sostener que es posible defender una noción de objetividad sin suponer una noción de hecho independiente a los valores y paralelamente rastrear en los distintos autores elementos que derivan en un dogmatismo respecto a la realidad, como es el caso de Boghossian y elementos epistemológicos que se acercan más bien a un escepticismo pirrónico, cómo es el caso de Putnam.

El modo en que se vinculan las nociones de Objetividad y Relatividad con los conceptos de Hecho y Valor, esto es, la relación que se da entre estos conceptos en el seno de la epistemología contemporánea, deja ver los diferentes sentidos de *realidad* que operan de fondo en los autores citados. Desde esta perspectiva este trabajo se inscribe en un debate general sobre *realismo metafísico*, (esto es: existen cosas independientes de los seres humanos; el conocimiento sobre ello es objetivo y la ciencia es el punto de acceso) y *antirrealismo* (esto es: conocimiento como un constructo social, relativismo) a fin de perseguir nuestro objetivo específico, este es: destacar el lugar fundamental que tiene los valores y la imposibilidad de su separación respecto a los hechos, como menciona Putnam en tu texto. Esto constituye a su vez –por más contraintuitivo que parezca– una noción de objetividad. Paul Boghossian en su libro *El Miedo al Conocimiento, contra el relativismo y el constructivismo* (2009) discute diferentes versiones del constructivismo social y su relación con el relativismo para defender la idea de una visión "clásica" del conocimiento basada en una objetividad ontológica (realismo metafísico) y un absolutismo epistemológico, según la cual la ciencia goza de un lugar privilegiado a la hora de acercarnos a la realidad porque maneja métodos de justificación objetiva y universalmente superiores a los de otro tipo de explicaciones no epistémicas, (Boghossian, 2009, p 57). Por otra parte, Hilary Putnam en una conferencia titulada *La importancia del conocimiento no-científico* de 1997 defendió la idea de la inseparable relación entre hechos y valores sin negar la posibilidad de postular una noción de objetividad para nuestro conocimiento.

Si bien sabemos que existen posturas antagónicas respecto a la explicación del conocimiento, el punto de interés aquí –mediante una breve reconstrucción argumental de las tesis más fuertes que ambos autores defienden en sus escritos– es dilucidar cuales son las características relevantes en torno a las distintas maneras de concebir "la realidad" y cómo cada una de esas concepciones conducen en definitiva a ideas de Racionalidad y Conocimiento diferentes.

El eje de nuestra investigación se basa en el análisis de la noción de *Objetividad*. En un sentido clásico del término es común encontrarlo vinculado a cierto realismo metafísico, esto es, cosas que tienen una manera de ser que es independiente de las opiniones humanas. Pero aparte de este sentido clásico otros filósofos han defendido una noción de Objetividad a partir de un antirealismo y como modo de expresión de ello el constructivismo. Esto es, la objetividad se alcanza en virtud de la razonabilidad de los seres humanos en un contexto relativo, o a una comunidad específica (Boghossian, 2009, p. 47).

2. Realismo y relativismo: criterios de objetividad y el rol de la ciencia

Paul Boghossian

No es ingenuo que en la actualidad filósofos contemporáneos como Boghossian, defiendan una idea de ciencia objetiva. El propósito de su defensa, no tiene que ver con lograr una definición positiva acabada, ni tampoco de la justificación de un dogmatismo ciego. Por el contrario, su argumentación a favor del conocimiento objetivo, es (podría entenderse), una llegada[1] a partir del análisis minucioso que hace sobre el relativismo y sus implicancias en todo su alcance (ontológico, epistemológico, etc). Mostrar los problemas y sinsentidos de una visión antirealista, aviva en el filósofo armenio un compromiso de reivindicar cierta objetividad –aunque mínima– y con ello la real posibilidad de un conocimiento objetivo, que pone a la ciencia en un lugar de privilegio.

Boghossian identifica al relativismo sobre el conocimiento y la verdad en su forma más influyente: el *constructivismo social*, según la idea de que *"un hecho es socialmente construido si y solo sí es necesariamente cierto que podía haberse obtenido únicamente por medio de las acciones contingentes de un grupo social"* (Boghossian 2009, p. 48). En este libro el autor distingue tres características del constructivismo y examina cada una de ellas por separado: el constructivismo de los hechos (en donde los hechos mismos son constructos sociales), el constructivismo sobre la justificación (lo que tenemos por justificación de una creencia es un objeto de construcción social) y el constructivismo sobre la explicación racional (nunca creemos lo que creemos exclusivamente sobre la base de la evidencia), (Searle, 2001, p. 3) En este trabajo nos sentamos en el análisis de las dos primeras por porque las consideraciones más fuertes que pretendemos demostrar se pueden reconstruir en el análisis de ambas. Sin embargo, el tercer aspecto está parcialmente contenido en el tratamiento de las otras dos.

Una tesis esencial que se desprende del análisis de Boghossian, y que constituye la estructura central del constructivismo es la tesis de la *Validez Igual*. Según esa tesis existen formas distintas e igualmente válidas de conocer el mundo. Y la ciencia es solo una de las muchas maneras de conocerlo. En virtud de ello es aceptable entonces (como muestra en un ejemplo el autor) que una tribu americana construya una realidad sobre la explicación de cómo llegaron los primitivos al continente americano, y que la ciencia construya otra. Esto es posible para el

[1] Esta llegada se interpreta a partir del recorrido analítico que despliega sobre el constructivismo social del conocimiento, esto es: sus problemas, contradicciones, imposibilidades y sinsentidos, conduciéndolo a afirmar cada vez la necesidad de una base objetiva. Esta base objetiva, que es la realidad, no la define positivamente, sino que llega a ella a través de la imposibilidad de un antirealismo, según los innumerables ejemplos que cita en su libro, como veremos.

constructivismo porque ontológicamente niega que haya hechos independientes y objetivos. Y porque considera que la realidad de los hechos depende de las descripciones que se hagan de ellos. Ahora bien, en sentido contrario, Boghossian muestra que nuestras descripciones de la realidad sean relativas a nuestros intereses no sustenta la tesis de que los propios hechos son relativos a nuestras descripciones.[2] Por su parte Boghossian está de acuerdo en que las descripciones que damos es un hecho que refleja algo sobre nosotros mismos y nuestra sociedad, lo que no admite, es que los hechos descriptos sean ellos mismos socialmente relativos. Si bien en el desarrollo del libro, el autor mantiene confusa la idea de *hecho* debido a que la somete todo el tiempo a ejemplos radicalmente distintos, sin embargo, deja ver que su interés es demostrar la existencia de hechos físicos/naturales independiente de los seres humanos y que la descripción que se hace de ellos, y mediante la cual podemos llegar a ellos, lejos de ser favorable a un relativismo epistémico, solo es posible mediante un tipo de racionalidad: La científica.

El relativista sostiene que hay muchas teorías alternativas de describir el mundo, pero no hay hechos en virtud de los cuales alguna de ellas sea más fiel que cualquiera de las demás a la manera de ser de las cosas en y por sí mismas. Pero el relativista cae inevitablemente en una reducción al infinito en la medida que, para justificar la construcción de un hecho, necesita de otra teoría que lo justifique, y ésta a su vez remite a otra, y así ad infinitum.

Boghossian ofrece una solución a este problema, considerando que de la única manera que se admitan distintas descripciones es en la medida que haya un hecho en común (mundo en común) mediante el cual distintas comunidades o culturas puedan elaborar distintas teorías.[3]

Hay otro problema al que se enfrenta el constructivismo, en este caso, es la justificación sobre la relatividad de los sistemas epistémicos. El problema que subyace es; ¿hay otros sistemas epistémicos (además del científico) capaces de arrojar resultados reales y objetivos distintos sobre un hecho en común? Veamos.

Boghossain pone por caso, un ejemplo tomado por Richard Rorty sobre la disputa entre el cardenal Bellarmino y Galileo. Galileo asegura haber descubierto por medio de la observación astronómica, que Copérnico tenía Razón cuando afirmó que la tierra gira alrededor del sol; Bellarmino negaba la tesis de Galileo aduciendo que no tenía razón, porque su opinión iba en contra de lo que postulaba la Biblia. Un relativista sostendría que el argumento de Galileo no es más objetivo o racional que las opiniones religiosas del cardenal, ya que no existe ningún hecho

[2] Hay una distinción fundamental e Independiente entre la relatividad social de los hechos y la dependencia social de las descripciones.

[3] Esta postura es similar a la asumida por Putnam. Sin embargo, se diferencian en algunos aspectos, tal como mencionamos.

incontrovertible sobre quién tenía razón, porque no hay hechos absolutos sobre qué justifica qué. El relativista radical, acepta sin problemas que ambos tenían simplemente sistemas epistémicos diferentes.

Por su parte, Boghossian reclama que este relativismo es inaceptable, aduciendo que no hay ni puede haber racionalidades epistémicas alternativas. Si bien admite que tanto Galileo como Bellarmino llegaron a conclusiones diferentes, pero actuaron (como todo el mundo) dentro del mismo sistema de racionalidad. Sucede que (según interpreta Boghossian), el cardenal estaba en la falsa opinión de considerar a la Biblia como autoridad astronómica confiable. Y la confrontación se dio desde la falsa presuposición, no desde una racionalidad epistémica alternativa. (Boghossian, 2009, p. 94)

El argumento que da sentido a esta defensa es en virtud de demostrar por qué no se puede aceptar la crítica de la circularidad normativa que los relativistas tienen por mor de su justificación. Boghossian sostiene que contamos con una única racionalidad epistémica, es decir un corpus de conocimiento, incorporada en el pensamiento y el lenguaje dotado de un historial sólido (de la vida real), con logros suficientemente impresionantes. Salirse de ello para cuestionar la superioridad de otro sistema epistémico es imposible, como también cree imposible la existencia de un sistema mejor que "el nuestro". Por lo tanto, en virtud del resultado arrojado por la deducción, inducción, inferencia y observación sobre la mejor explicación posible, esto es, racionalidad científica, son condiciones superiores en contra de la justificación mediante la palabra de Dios, en la biblia. Es debido a la rigurosidad del método científico, que el filósofo admite que la justificación científica es superior a cualquier otra (Boghossian, 2009, p. 103).

Hilary Putnam

Años anteriores a la defensa de un modelo de ciencia objetiva como sostiene P. Bogosshian, Hilary Putnam, ha defendido otra concepción –más de corte pragmático/relativista– sobre algunos aspectos que constituyen el edificio científico. Su tesis más fuerte es que *la investigación científica presupone afirmaciones que no son ellas mismas científicas. Y que, por lo tanto, los hechos dependen indefectiblemente de los valores* (Putnam, 1997, p. 1). Es decir que La objetividad de la ciencia, está basada en juicios no científicos. Sin embargo, no por ello Putnam niega una idea de objetividad en el conocimiento científico, por el contrario, defiende una noción de objetividad con un alcance muy diferente a la considerada por el filósofo realista. La noción de objetividad, para el filósofo norteamericano, está particular mente basada en valores éticos y epistémicos.

Para ilustrar su particular enfoque y en coherencia con su visión pragmatista pone por caso qué, cuando dos teorías entran en conflicto la decisión de escoger una por sobre la otra es un asunto de negociaciones, que son, a fin de cuentas, pragmáticas y que se deciden sobre la base de juicios informales de plausibilidad, simplicidad, coherencia, etc. A estos juicios, el filósofo los categoriza como *valores epistémicos*, atribuyéndole una particular condición, dice nuestro autor: *"los valores epistémicos, son ontológicamente, extraños"* (Putnam, 1997, p. 3) Puesto que, en el desarrollo de la ciencia empirista, –y la física como paradigmática– la calificación de Putnam de "ontológicamente extraños" se debe a que no poseemos un órgano sensorial que perciba la simplicidad, o la coherencia. Sino que, los juicios de hechos, presuponen juicios de valor. Y los juicios de valor a su vez, tienen cierta objetividad. La pregunta esencial que subyace a esta "extrañeza" –y lo que cuestionaría un realista metafísico– es: ¿Cómo puede haber valores éticos objetivos?, y más específicamente, ¿cómo se justifica el conocimiento en función de ello?

Putnam hace una acotada distinción entre subjetivo y objetivo, pero no vinculado a la metafísica, sino a un plano lingüístico: llama subjetivo, a los enunciados que se hacen desde un punto de vista idiosincrático. Objetivo, dice Putnam: son enunciados cuya pretensión de verdad no depende de puntos de vistas idiosincráticos.

En respuesta al cuestionamiento, el filósofo responde que el *valor objetivo*, no depende ni surge en virtud de ningún órgano sensorial, sino de la *crítica de nuestras valoraciones*. La explicación de la objetividad se traslada ahora en saber en qué consiste esa crítica y esto supone otro nivel de complejidad. Siguiendo a John Dewey, Putnam, describe tres aspectos que arrojan luz a su afirmación de que no hay criterios demarcados para separar hechos y valores, sino que –parafraseando– *los hechos empíricos no son neutrales, sino que llega en medio de un griterío de valores*. Esos aspectos son: Primero, no existe la posición de tener solo creencias fácticas y ningún juicio de valor, y que se pueda inferir nuestro primer "debe" de todo un conjunto que "es". Viene todo enmarañado. Segundo, no hay tampoco un solo criterio que juzgue. Lo que hay son los principios competentes que operan en la ciencia y en la investigación basada en la autoridad de la inteligencia, de la crítica inteligente de esos bienes comunes y naturales. Y, por último, no se buscan criterios en el sentido de algoritmos, pero si hay criterios que han sido aprendidos sobre la investigación a partir de la conducta de la investigación. (Putnam, 1997, p. 7).

Estos postulados corren el eje de una explicación objetivista realista -*realismo*- sobre el conocimiento científico, a un esquema *antirealista* (pragmático-relativista) cambiando los criterios de objetividad. El foco está puesto no sobre hechos independientes de los seres humanos, sino sobre la razonabilidad en la investigación científica, o mejor dicho, como apunta Putnam (1997) en la *crítica de nuestras valoraciones* (p.10).

La investigación "correcta" exige observación, experimentación y discusión pública de los resultados de esa observación y experimentación. Esto no es a priori, sino que se aprende en la observación y experimentación de diferentes modos de investigar y por los fracasos de métodos que se han usado para investigar. Obedece a ciertos principios éticos básicos tales como: no impide preguntas ni objeciones, ni obstruye la formulación de la hipótesis, insiste en la experimentación y en la observación cuando ambas son posibles. Estos estándares y otros, son a los que se apela para defender una manera responsable de investigar y constituye la *objetividad* que defiende Putnam.

Que los juicios de razonabilidad, (es decir estos principios que constituyen racionalidad) sean objetivos, no es porque sean totalmente independiente de los seres humanos, tal como quieren los realistas metafísicos, por lo contrario, son de racionabilidad para los seres humanos, e invariablemente en un contexto particular. Esto hace a la razonabilidad el carácter de relativa a un contexto y a una cultura; Putnam en su explicación de corte pragmática, defiende que los juicos de valor destacados, tienen que ver directamente con la razonabilidad, en la acción, en la creencia y en la interpretación.

Para Putnam es posible una *objetividad construida*, relativa a la comunidad científica. Basada en la discusión inteligente, elaborando principios, "sobre la marcha"; pero sobre un mundo en común.

Conclusión

Lo relevante aquí es que a partir de las reconstrucciones que hemos efectuado en ambos autores, nos ha llevado a comprender las diferencias de racionalidad, objetividad y conocimiento.

Boghossian defensor de un realismo metafísico sostiene la validez de una ciencia objetiva basada en un sistema epistémico superior a cualquier otro. Otorgándole por esto mismo un estatus privilegiado al conocimiento científico. La defensa de esta objetividad conduce consecuentemente a la aceptación de una única racionalidad humana capaz de dar cuenta, realmente, de algunos hechos independientemente como se le presenten a los seres humanos. Este análisis nos permite interpretar que para él el acceso a la "realidad" es posible mediante el conocimiento científico. En base a esta defensa sobre el realismo de los hechos independiente de los seres humanos, y al conocimiento científico como el único capaz de acceder a ello, pretende en todo momento evitar cualquier tipo de escepticismo. Según nuestra lectura, Boghossian al afirmar unívocamente la existencia de hechos empíricos y su posibilidad de conocimiento

mediante el sistema epistémico científico, se posiciona a la luz de nuestro sentido general de investigación sobre una postura *dogmatica respecto a la realidad*.

Putnam por su parte centra toda su defensa del conocimiento científico en la noción de valores epistémicos, considerándolos como los factores esenciales que operan dentro del ámbito científico. Es decir, que la ciencia depende indefectiblemente de valores, y que la noción de hecho está determinada por la influencia de éstos. Para Putnam es posible una *objetividad construida*, relativa a la comunidad científica. Basada en la discusión inteligente, elaborando principios, "sobre la marcha"; pero sobre un mundo en común.

A mi comprender, la postura de Putnam goza de una cuota de humildad –y de humanidad– que Bogosshian, ni si quiera alude. Concebir a la ciencia como objetiva, donde no hay lugar a elementos no científicos, parece un sinsentido aún peor que los sinsentidos locales que denuncia Bogosshian sobre el relativismo. No podemos negar, siguiendo a la defensa de Putnam, que en la elaboración de la ciencia y en la objetividad que ella pretende operan, aunque invisiblemente, pero con una fuerza contundente, valores humanos. En este sentido buscando acercarnos al marco general de nuestra investigación, interpretamos a la postura de Putnam desde un lugar de actividad constante en la construcción de conocimiento basada en la manifestación fenoménica… ¿esto hace de Putnam un escéptico?

Referencias Bibliográficas

Boghossian, P. (2009). *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Alianza Editorial.

Putnam, H. (1997). La importancia del conocimiento no-científico. *Limbo*, 2, 1-17.

Searle, J. (2011). ¿Por qué creerlo? *Revista de Libros*, 170, 21-24.

Feyerabend, P. (2000). El realismo y la historicidad del conocimiento. *Mania*, 7, 73-84.

Porchat, O. (2020). Sobre lo que Aparece. *Práxis filosófica*, 50, 223-256. https://doi.org/10.25100/pfilosofica.voi50.8831

Mesa temática

Rivalidad en la lógica: pluralismos y revisión

Coordinada por Joaquín Santiago Toranzo Calderón (BALG-UTN-GIAR)

En la filosofía de la lógica se ha discutido extensamente y de maneras renovadas cuál es la lógica correcta, pero si bien fuertes argumentos han presentado diversas lógicas como la correcta, el debate aún no se ha resuelto. Sin embargo, quienes participan de esta contienda no siempre defienden un sistema en particular como el correcto. Además de estos monistas lógicos, eventualmente se han incorporado a la polémica aquellos que defienden que puede haber, o que de hecho hay, más de una lógica correcta, posición denominada pluralismo lógico. La discusión tiene como problema la falta de acuerdo sobre los criterios mismos sobre los que se está discutiendo, por lo que la rivalidad no es fácilmente dirimible, y a veces sólo se la puede abordar parcialmente haciendo foco en algún aspecto puntual. En esta mesa se presentarán tres trabajos en los que la noción de corrección será central para la explicación de ciertas rivalidades.

En el primer trabajo, Omar Vásquez partirá de un marco anti-excepcionalista según el cual la elección de una lógica quedará determinada por sus virtudes teóricas, considerándolas así como el criterio de corrección que debe respetar una lógica. Esto lleva al problema de si la abducción es un buen método para la elección o revisión de una lógica, y en el caso de que no lo sea, si es posible realizar alguna adaptación que no ponga en peligro la continuidad entre las teorías científicas y las teorías lógicas. El segundo trabajo, presentado por David Moscoso, se apartará de estos criterios de corrección para presentar otros, típicamente exigidos para todo sistema lógico: formalidad, necesidad, normatividad y universalidad, y los problemas que tienen ciertos pluralismos lógicos para responder a todos estos criterios satisfactoriamente, especialmente al de universalidad. Analizará, entonces, tres tipos de pluralismos (pluralismo de consecuencia lógica, pluralismo de lenguaje y pluralismo local) y tres maneras de entender la universalidad (sintáctica, semántica y omnicomprensión), para mostrar la adecuación de los primeros a las últimas. Finalmente, Joaquín Toranzo Calderón presentará una defensa del pluralismo de consecuencia lógica evitando los problemas más graves al no poder satisfacer el criterio de normatividad. La defensa es posible revisando la definición de la consecuencia lógica, admitiendo una aún más general, permitiendo consecuencias lógicas que no sean necesariamente preservadoras de verdad. El caso de análisis será una familia de lógicas trivaluadas, varias de las cuales pueden ser sostenidas simultáneamente.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Omar Vásquez Dávila (UNGS-BALG), David Moscoso (UBA) y Joaquín S. Toranzo Calderón (BALG-UTN-GIAR).

Cómo ser pluralista con lógicas trivaluadas

Joaquín Santiago Toranzo Calderón (BALG-UTN-GIAR)

Resumen: En este trabajo presentaré una forma de evitar los problemas más recurrentes en cierta versión del pluralismo lógico, aquella que defiende que incluso considerando un lenguaje fijo existen múltiples sistemas lógicos legítimos. Para ello, será necesario considerar los puntos de partida del programa pluralista y explicitar los problemas que de ellos surgen, principalmente el *Desafío de Quine* y el *Problema del Colapso*. Luego, propondré una modificación respecto de lo que se entiende por *consecuencia lógica*, para poder considerar una familia de sistemas lógicos, las *lógicas mixtas*, que abarcan tanto a las lógicas *puras* como a las *impuras*. Finalmente, mostraré que con una interpretación razonable del formalismo se puede eludir aquellos problemas a la vez que se respeta el espíritu del programa pluralista.

En este trabajo presentaré una estrategia a favor del pluralismo lógico, la posición que sostiene que hay más de una lógica legítima o correcta. La estrategia consiste en mostrar cómo, a partir de un conjunto, ciertos monismos lógicos (la posición que sostiene que hay sólo una lógica legítima o correcta) no son sostenibles, deben reconocer que el sistema lógico que privilegian se multiplica inevitablemente, de manera que diversos sistemas lógicos surgen de los elementos que definen al privilegiado.

Comenzaré reconstruyendo un programa pluralista específico, dado que existen muchas maneras de entender la corrección o legitimidad de una lógica (o varias), y el interés de esta trabajo se enfoca en un único programa de investigación. Delimitada esta posición (y su contraria), señalaré los desiderata más importantes de este programa pluralista y los problemas más importantes que debería evitar, pero a los que las versiones actuales de este programa de investigación no han podido escapar.

Tomaré entonces la observación inicial que motivó al surgimiento de este programa de investigación: la noción de *consecuencia lógica* es expresable de una manera que puede ser precisada de diversas maneras, cada una determinando una lógica distinta, todas igual de legítimas. Sin embargo, cambiaré el foco de la indeterminación (dado que el foco original llevaba a los problemas anticipados) para señalar otras determinaciones posibles. Estas nuevas determinaciones, mostraré, no están sujetas a los problemas del programa pluralista original.

Pero la estrategia abrirá la puerta a múltiples conjuntos de determinaciones de la pretendida noción de *consecuencia lógica*. Finalizaré, entonces, argumentando cómo algunos de estos

conjuntos de determinaciones no son apropiados, mientras que otros sí; para ello ofreceré dos ejemplos: un marco para lógicas bivalentes que resultará inapropiado para el programa, y un marco para lógicas trivaluadas que resistirá la crítica a las bivalentes.

1. Pluralismo sobre la consecuencia lógica

El pluralismo lógico defiende la legitimidad o corrección de una pluralidad de lógicas, i.e. sostiene una tesis que cuantifica sobre las lógicas legítimas, de manera que esta cantidad sea siempre múltiple. Por el contrario, el monismo lógico niega esa tesis, o al menos sostiene que sólo hay una lógica legítima. En general, ser pluralista o monista lógico es el resultado de tomar postura sobre otras tesis de la filosofía de la lógica. Por ejemplo, por un lado, el intuicionismo de Michael Dummet (1975) lo empuja a un monismo en favor de la lógica intuicionista y el dialeteísmo de Graham Priest (1979, 2001) lo vincula a un monismo a favor de la lógica paraconsistente **LP**, y, por otro, las consideraciones de Rudolph Carnap sobre el *principio de tolerancia* (1937) lo ubican como un pluralista lógico.

Las posiciones de unos y otros suelen ser difícil de comparar, pero, en relación con el monismo y el pluralismo lógicos, lo importante es su concepción sobre la *consecuencia lógica*, la noción fundamental de la disciplina. En este trabajo ignoraré (pero no rechazaré) los programas pluralistas que buscan darle sentido a multiplicidades de sistemas, pero que no comparten un lenguaje en común. Esto nos deja con un programa pluralista sobre la noción de *consecuencia lógica*: dado un único lenguaje, hay múltiples nociones de *consecuencia lógica* legítimas.

Este programa de investigación se debe principalmente a J. C. Beall y Greg Restall (2000, 2001, 2006), quienes parten de una formulación tradicional de la definición de *consecuencia lógica*, pero que encierra una indeterminación inherente a la propia formulación, denominada Tesis General de Tarski:

> (TGT) φ *se sigue* de Γ si y sólo si, cada *caso* en el que las premisas (las proposiciones pertenecientes a Γ) sean verdaderas, es un *caso* en el que la conclusión φ también lo sea.

Según Beall & Restall, TGT es una definición apropiada para la *consecuencia lógica*, pero indeterminada, dado que el término *caso* puede ser precisado de diversas maneras. Cada manera legítima de precisar este término resultará en una lógica legítima ella misma. La legitimidad de las precisiones del término *caso* vendrá dada por su capacidad para dar como resultado sistemas que sean *formales*, *necesarios* y *normativos*. Beall & Restall ofrecen al menos tres precisiones para

caso: *modelos tarskianos* (lógica clásica), *construcciones* (lógica intuicionista) y *situaciones* (lógica relevante). Estas precisiones gozan, según su análisis, de las tres propiedades mencionadas, por lo que deben considerarse lógicas legítimas, y a la vez evidencia de la verdad de la tesis pluralista.

Esta posición no carece de problemas. En primer lugar, Beall & Restall han debido enfrentar el "desafío de Quine",[1] según el cual una modificación en la estipulación del significado de los términos del vocabulario, conlleva un cambio en el lenguaje, por lo que el pluralismo de Beall & Restall no es un pluralismo sobre la noción de *consecuencia lógica*, sino sobre ésta en conjunto con el lenguaje. Pese a que esto no es un problema por sí mismo, se aleja del objetivo del programa, puesto que la cuantificación sobre lógicas legítimas está supeditada a mantenerse en un único lenguaje. El desafío surge con el propio programa de investigación, por lo que Beall & Restall dan una respuesta en términos de una semántica de mundos posibles que subsume todas las precisiones ofrecidas para el término *caso* de TGT, dando un marco lingüístico común para los múltiples sistemas legítimos. El desafío fue interpretado de maneras más radicales, resultando en respuestas que en el mejor de los casos retienen sólo dos de las lógicas (Kouri Kissel, 2018a); si bien es suficiente para verificar la tesis pluralista, debería considerarse una victoria pírrica y no un éxito.

En segundo lugar, el requisito de *normatividad* es entendido como un juicio de racionalidad sobre las inferencias que valida una noción de *consecuencia lógica*, de manera que un agente actúa irracionalmente si acepta las premisas de un razonamiento válido, pero rechaza la conclusión. En la argumentación de Beall & Restall queda supuesto que es racional la norma que le indica a un agente que si acepta las premisas de un razonamiento válido, debe aceptar también su conclusión; esta suposición dejará de estar habilitada hacia el final del trabajo. Esto impone un nuevo problema, dado que entre las lógicas legítimas siempre habrá un razonamiento que una determinará como válido y otra como inválido. Por ejemplo, la lógica clásica (**LC**) determinará como válido el siguiente razonamiento, mientras que la lógica relevante (**LR**) lo determinará como inválido:

$$A \wedge \neg A \vDash_{LC} B$$

$$A \wedge \neg A \nvDash_{LR} B$$

Esto quiere decir que si un agente acepta una contradicción, según la lógica clásica debería aceptar la proposición B, pero para la lógica relevante no. Si el agente es pluralista y ambas lógicas fueron determinadas como legítimas, ¿qué juicios de racionalidad deberían hacerse sobre el agente en caso de que acepte o rechace la proposición B? Necesariamente en un caso o en el otro

[1] Cfr. Quine (1970).

actuará irracionalmente, por lo que si el agente agregara algún criterio para determinar racionalmente la inferencia que debería realizar, terminaría optando por alguno de los dos sistemas, volviendo superfluo el pluralismo: habrá colapsado su pluralismo en un monismo lógico al privilegiar un sistema por sobre el otro.

Si bien se ha intentado responder a este "problema de colapso", cada respuesta habilita a un nuevo "problema de colapso": caracterizando tipos de normas que impone cada sistema (Caret (2017) realiza esta caracterización, pero Stei (2020) critica los fundamentos y consecuencias de esta caracterización), atacando la indeterminación de TGT (Ferrari & Moruzzi (2020) muestran que cada determinación plausible es problemática), o incluso distinguiendo normas según niveles metainferenciales (Barrio, Pailos & Szmuc (2018) muestran que la estrategia más razonable para evitar el colapso metainferencialmente lleva eventualmente un colapso entre sistemas metainferenciales).

En resumen, el programa pluralista sobre la *consecuencia lógica* busca partir de un lenguaje común para múltiples lógicas (o al menos un marco lingüístico que permita evitar el "desafío de Quine" al permitir que todos los lenguajes refieran a ese marco) y expresar el rol normativo de sistemas que no entran en conflicto (i.e. que no comprometan a un agente con inferencias irracionales).

En conexión con ambos objetivos, Beall & Restall reclaman un compromiso adicional para este programa de investigación: los sistemas lógicos son legítimos si se corresponden con prácticas efectivas de razonamiento o inferencia, y no son meros juegos de símbolos (más allá de las características de *formalidad* y *necesidad*). Este compromiso y una revisión de TGT como definición de la noción de *consecuencia lógica* nos permitirán rehabilitar el programa de investigación en la próxima sección.

2. Indeterminación sobre los compromisos normativos

Hemos dicho que Beall & Restall motivan su pluralismo a partir de TGT y la indeterminación que le sería inherente. Me interesa mostrar que independientemente de la indeterminación propuesta por Beall & Restall (causada por la indeterminación correspondiente al término *caso*), TGT consiste en una formulación que ya se inclina por una concepción sobre la *consecuencia lógica*, concepción que es muy restrictiva y que habilita al "desafío de Quine" y al "problema del colapso".

TGT puede leerse como definiendo a la *consecuencia lógica* como una relación de preservación de verdad de las premisas en la conclusión. La apelación a una lectura tradicional habilita a formulaciones equivalentes de TGT, como la siguiente, a la que denominaremos TGT*:

(TGT*) *φ se sigue* de Γ si y sólo si, siempre que las premisas no son falsas, la conclusión no es falsa.

que captura una relación consecuencia que preserva, ya no verdad, sino "no falsedad". Habiendo permitido esta equivalencia tradicional entre lo que es verdadero y lo que no es falso (y a la inversa, entre lo que es falso y lo que no es verdadero), se puede formular una tercera definición, que denominaremos TGT**:

(TGT*) *φ se sigue* de Γ si y sólo si, siempre que las premisas son verdaderas, la conclusión no es falsa.

cuya lectura es tradicionalmente equivalente a las definiciones TGT y TGT*. La única diferencia, si uno se abstrae de las relaciones entre lo que (no) es verdadero y lo que (no) es falso, está en que TGT y TGT* representan claramente relaciones que preservan la interpretación de las premisas en la conclusión, mientras que TGT**. Volveremos sobre esta diferencia más tarde.

La misma lectura tradicional parece imponer también una formulación en términos de verdad y falsedad. Pero si en lugar de hablar de verdad, habláramos de las actitudes de un agente que realiza inferencias en virtud de aquello que acepta, podríamos formular la relación de *consecuencia lógica* como una relación de preservación de aceptación (PA), como sigue:

(PA) *φ se sigue* de Γ si y sólo si, siempre que se acepten las premisas, se acepta la conclusión.

Nuevamente, esta formulación admite una alternativa que juzgaríamos intuitivamente equivalente, llamémosla (PA*):

(PA*) *φ se sigue* de Γ si y sólo si, siempre que se acepten las premisas, no se rechaza la conclusión.

Si retomamos el carácter normativo de la *consecuencia lógica*, como imponiendo una norma o valoración sobre las inferencias, entonces podemos formular su definición, ya no como una mera preservación de aceptación, sino como una obligación a aceptar la conclusión a partir de la aceptación de las premisas:

(OA) *φ se sigue* de Γ si y sólo si, siempre que se acepten las premisas, se debe aceptar la conclusión.

Esta formulación es equivalente, según la línea de razonamiento anterior, a (OA*):

(OA*) *φ se sigue* de Γ si y sólo si, siempre que se acepten las premisas, no se puede rechazar la conclusión.

Sin embargo, hemos abusado de la lectura tradicional de la *consecuencia lógica*, vinculada con la consecuencia lógica de la lógica clásica (**LC**). En **LC** no es tan problemático apelar a las relaciones entre lo que es verdadero y lo que está aceptado, entre lo que es falso y lo que se rechaza, ni a las relaciones que pueden establecerse. Una de las razones para esto es que **LC** es, típicamente, definida a partir de un sistema bivalente: una fórmula es, o bien verdadera, o bien falsa; es o bien aceptada, o bien rechazada.

Pero es larga la tradición de sistemas propuestos para representar nociones de *consecuencia lógica*, muchas veces como rivales de **LC**, otras veces como extensiones o complementos. En este trabajo nos concentraremos en un grupo de sistemas que desde la perspectiva monista puede considerarse que rivalizan con **LC**, pero que en nuestro programa pluralista no serán analizadas bajo la perspectiva de la rivalidad (salvo algunas excepciones).

Antes de presentarlas, conviene modificar uno de los supuestos que llevan a privilegiar a TGT como definición de la *consecuencia lógica*, el de que una fórmula es aceptada si no es rechazada, o es rechazada si no es aceptada. Esto permite formular sistemas bivalentes en los que alcanza con la aceptación de un agente para con una proposición, así como alcanza con el rechazo. Alguna de las dos actitudes del agente puede tomarse como actitud primitiva o fundamental, y la otra definirse en función de ella, ser derivada.

La posición denominada *bilateralismo* ataca esta reducción de una a otra, permitiendo que un agente que no rechaza una fórmula, no necesariamente la acepte o deba aceptarla.[2] De este modo, PA y PA* (y por lo tanto OA y OA*) no deberían ser consideradas definiciones equivalentes. Esto se debe a que la evaluación de la validez de un razonamiento es distinta por PA y por PA*, y sin embargo ambas resultaban definiciones de *consecuencia lógica*.

La indeterminación de la *consecuencia lógica* no se halla (al menos no únicamente) en los tipos de casos evaluados, sino en lo que se le pide a las premisas y a la conclusión que cumplan para que el razonamiento sea válido. Llamaremos a esto "estándar", y dadas las diferencias entre PA y PA* permitiremos que los estándares estén relativizados a premisas, por un lado, y

[2] El *bilateralismo* surge como una posición que ofrece una lectura para secuentes en términos de *aceptación* y *rechazo*; la lectura usual que me interesa en este trabajo indica que un secuente es válido si y sólo si siempre que se *acepte* las premisas, no se puede *rechazar* la conclusión. Me apoyaré en esta última lectura, pero profundizaré en las combinaciones alternativas de actitudes. Para diversas lecturas del *bilateralismo* como un marco interpretativo para las proposiciones involucradas en un argumento, con énfasis en la irreductibilidad del *rechazo* en la *aceptación*, v. Price (1983), Smiley (1996), Rumfitt (2000) y Restall (2005).

conclusiones, por otro. Las combinaciones de estándares representan normas de racionalidad o compromisos normativos capturadas por un sistema lógico, de manera que la *consecuencia lógica* asume una relación más íntima con la *normatividad* pedida por Beall & Restall. Una definición general, e indeterminada en este nuevo sentido, para la *consecuencia lógica* será la siguiente:

(EST) φ *se sigue* de Γ si y sólo si siempre que las premisas cumplan con el estándar para premisas, la conclusión cumplirá con el estándar para conclusión.

3. Lógicas trivaluadas y pluralismo lógico

Esta definición informal puede precisarse más sin perder la indeterminación señalada. Una forma de precisarla es perfilando algunos de los desiderata de la sección 2. En primer lugar, nos interesaba defender un pluralismo sobre la *consecuencia lógica* respecto de un único lenguaje. Un lenguaje consiste en un vocabulario que recibe una interpretación en términos de condiciones de actitudes de los agentes, i.e. condiciones que determinan qué actitud toma un agente para una fórmula en función de las actitudes que toma para sus componentes.[3] Dado que el significado las fórmulas quedará determinado por las condiciones de actitudes de los agentes, el significado de las fórmulas no variará con cada precisión de EST. Esto sí ocurría con TGT, dado que las condiciones de verdad de los términos lógicos variaban con cada precisión del término *caso*.

Formalmente podemos definir al lenguaje $\boldsymbol{L}$ como formado por un conjunto de fórmulas y un conjunto de valuaciones para estas fórmulas, de manera que todas las valuaciones mantengan fija la interpretación de los términos lógicos. Las interpretaciones partirán de un conjunto de términos $\boldsymbol{D}$, que se corresponde, cada uno, con una actitud distinta del agente, para con las fórmulas. Un estándar $\boldsymbol{X}$ es un subconjunto de $\boldsymbol{D}$, y una fórmula α cumple con $\boldsymbol{X}$ si y sólo si la valuación v de esta fórmula resulta en un término que pertenece a $\boldsymbol{X}$. Esto nos permite reformular EST como MIX:[4]

(MIX) $\Gamma \models_{\mathbf{XY}} \varphi$ si y sólo si en toda valuación v, si para toda γ perteneciente a Γ, $v(\gamma)$ cumple el estándar $\mathbf{X}$, entonces $v(\varphi)$ cumple el estándar $\mathbf{Y}$.

---

[3] Si mantuviéramos la lectura tradicional que motiva a TGT y sus equivalentes, hablaríamos de condiciones veritativas

[4] Esta definición guarda una relación cercana con la definición de lógica mixta propuesta por Chemla et al (2017). Las lógicas mixtas son lógicas definibles a partir de la distinción de estándares para premisas de estándares para conclusiones, tal como se motivó más arriba. La definición propuesta recibe el nombre MIX justamente por su uso en las lógicas mixtas.

Ahora debemos precisar un lenguaje cuya interpretación pretendida sea adecuada para modelar las prácticas del razonamiento. No es objetivo de este trabajo dar un modelo de cómo son las prácticas inferenciales, sino de cómo son las normas que rigen estas prácticas. Para esto propongo usar el lenguaje de los sistemas **ST** y **TS**, dos sistemas lógicos proposicionales cuyos términos lógicos (los usuales para una lógica proposicional) son interpretados con las matrices trivaluadas de Strong Kleene.[5] La elección de estos sistemas no es trivial dado que parten de un dominio de valores pueden interpretarse, en conformidad con el bilateralismo, como "rechazar" (f), "aceptar tolerantemente" (t) y "aceptar fuertemente" (s). Las definiciones de *consecuencia lógica* de estos sistemas son las siguientes:

(ST) $\Gamma \models_{ST} \varphi$ si y sólo si en toda valuación v, si para toda γ perteneciente a Γ, $v(\gamma)$ cumple el estándar **S**, entonces $v(\varphi)$ cumple el estándar **T**.

(TS) $\Gamma \models_{TS} \varphi$ si y sólo si en toda valuación v, si para toda γ perteneciente a Γ, $v(\gamma)$ cumple el estándar **T**, entonces $v(\varphi)$ cumple el estándar **S**.

donde el estándar **S** = {s} y el estándar **T** = {t, s}. **ST** puede interpretarse como el sistema que da como válidos a todos los razonamientos para los que, habiendo aceptado (fuertemente) sus premisas, no sea posible rechazar su conclusión (de manera semejante a OA*), pero esto no significa que ésta haya sido aceptada (fuertemente). Lo propio puede hacerse con **TS**.

La diferencia entre aceptar una proposición fuerte o tolerantemente está a la base del bilateralismo, pues lo primero se corresponde con el compromiso explícito a aceptar una proposición y lo segundo admite una versión débil de esta aceptación.

Como puede verse, la principal diferencia en las definiciones de *consecuencia lógica* de **ST** y **TS** es que sus estándares de evaluación están invertidos. Pero éstas no son las únicas combinaciones posibles de estándares.

Para los siguientes estándares:[6]

- $\mathbb{E} = \{\}$

[5] Para abordar ST se sugiere la lectura de Cobreros et al (2012), Ripley (2012) y Cobreros et al (2014), y para la de TS, la de French (2016).

[6] Los siguientes estándares incluyen a los anteriores sin renombrar, aunque atribuyéndoles la tipografía de los demás estándares para mantener homogeneidad: $\mathbb{S}$ y $\mathbb{T}$. Para los otros estándares se usarán letras que relacionan a los elementos que contiene el estándar con su interpretación: $\mathbb{E}$ (por "empty", inglés para "vacío"), $\mathbb{f}$ (por "sólo falso"), $\mathbb{t}$ (por "sólo tolerantemente verdadero"), $\mathbb{F}$ (por referir a algo que pudiera ser rechazado), $\mathbb{d}$ (por "sólo valores determinados") y $\mathbb{D}$ (por "cualquier elemento del dominio").

- $\mathbb{f} = \{f\}$
- $\mathbb{t} = \{t\}$
- $\mathbb{S} = \{s\}$
- $\mathbb{F} = \{f, t\}$
- $\mathbb{d} = \{f, s\}$
- $\mathbb{T} = \{t, s\}$
- $\mathbb{D} = \{f, t, s\}$

pueden proponerse hasta 64 combinaciones de estándares, cada una correspondiente a un sistema lógico distinto. **ST** y **TS** son sólo dos ejemplos de estos sistemas. No todos los sistemas tienen una lectura adecuada a la práctica inferencial, especialmente aquellos en los que aparece el estándar $\mathbb{E}$, dado que no se corresponde con ninguna actitud de un agente para con una proposición; esto restringe las combinaciones en 15, restando 49 estándares. Además, los sistemas que tengan como estándar para conclusiones a $\mathbb{D}$, serán triviales,[7] lo que no se correspondería con una norma que oriente las inferencias de un agente, pues no le permitiría reconocer lo correcto de lo incorrecto (pues todo sería correcto); esto restringe en 8 sistemas más, uno de los cuales (el sistema $\mathbb{ED}$) ya había sido restringido de nuestro análisis, restando 42 sistemas. Cada uno de los sistemas restantes representará una norma inferencial involucrada en el razonamiento de agentes cuyas actitudes básicas sean la aceptación y el rechazo, relacionadas según la semántica establecida para estos sistemas.

Es posible que algunas de estas normas entren en conflicto entre sí, por ejemplo si frente a un estándar para premisas **K**, una indicara que se tome la actitud **X** y la otra la actitud **Y**, y estos estándares fueran incompatibles. Dos estándares serían incompatibles si no compartieran elementos; de esta manera $\mathbb{f}$ sería incompatible con $\mathbb{T}$ dado que el primero indicaría que se debe rechazar la conclusión y el segundo que no se puede rechazar. Esto puede leerse como una revancha del "problema del colapso", y el pluralista se verá obligado a "colapsar" las lógicas incompatibles entre sí con algún criterio adicional. Sin embargo, aunque "pierda" alguna lógica de este modo, aún conservará como lógicas legítimas (sistemas que representan normas de inferencia) sistemas que tengan otro estándar para premisas, pues cada norma se hará efectiva en escenarios donde el agente tomará ciertas actitudes para con las premisas, pero las normas que no se apliquen no dejarán de ser imposiciones para el agente.

[7] A menos que se acepten razonamientos sin conclusión, pero esto tampoco parece tener un correlato con las inferencias efectivas, pues realizar una inferencia siempre consiste en inferir *algo*.

Conclusiones

Si bien el pluralismo de Beall & Restall presenta ciertos problemas, causados por considerar que la indeterminación de la consecuencia lógica proviene de la diversidad de casos legítimos en los que se puede evaluar un razonamiento. En este trabajo hemos abandonado ese supuesto para señalar que la noción de partida de Beall & Restall consiste en una instancia de una noción más general de *consecuencia lógica* en la que lo indeterminado es el compromiso a tomar para con una conclusión cuando se toma alguna actitud, también determinable, para con las premisas.

Se presentó una definición con precisión técnica para representar esta indeterminación, mediante el concepto de *lógica mixta*. Luego se partió del bilateralismo para defender una irreductibilidad de las actitudes de aceptación y rechazo entre sí, para llegar a una familia de lógicas mixtas trivaluadas (que incluye a los sistemas **ST** y **TS**). Esta familia está definida sobre el mismo lenguaje y cada integrante de la familia difiere de los otros sistemas sólo por los estándares para premisas y para conclusiones. Esta uniformidad de lenguaje permite evitar el "desafío de Quine", dado que sería trivial compara un lenguaje consigo mismo. Además es posible evitar el "problema del colapso", dado que, a diferencia de los sistemas defendidos por Beall & Restall, no hay dos sistemas que coincidan en el estándar para premisas y en el estándar para conclusión (no en la misma familia de lógicas mixtas), y por lo tanto no habrá dos sistemas que entren en conflicto respecto a la racionalidad o irracionalidad de, frente a cierta actitud para con las premisas, tomar o no cierta actitud para con la conclusión; incluso si hubiera dos o más sistemas que entraran en un conflicto semejante y se excluyera como legítima a uno éstos, siguen siendo plurales los estándares para premisas, por lo que la tesis que cuantifica sobre las lógicas legítimas se mantiene verdadera.

Referencias bibliográficas

Barrio, E. A., Pailos, F. & Szmuc, D. (2018). Substructural Logics, Pluralism and Collapse. *Synthese*. DOI: 10.1007/s11229-018-01963-3

Beall, J. C. & Restall, G. (2000). Logical Pluralism. *Australasian Journal of Philosophy*, 78 (4). 475-493. DOI: 10.1080/00048400012349751

Beall, J. C. & Restall, G. (2001). Defending Logical Pluralism. En B. Brown. & J. Woods (Eds.), *Logical Consequence: Rival Approaches. Proceedings of the 1999 Conference of the Society of Exact Philosophy* (págs. 1-22). Hermes.

Beall, J. C. & Restall, G. (2006), *Logical Pluralism*, Oxford, Clarendon Press.

Caret, C. R. (2017). The Collapse of Logical Pluralism has Been Greatly Exaggerated. *Erkenntnis*, 82 (4), pp. 739-760. DOI: 10.1007/s10670-016-9841-7

Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul Ltd.

Chemla, E., Egré, P. & Spector, B. (2017). Characterizing logical consequence in many-valued logic. *Journal of Logic and Computation*, 27 (7), pp. 2193-2226. DOI: 10.1093/logcom/exx001

Cobreros, P., Egré, P., Ripley, D. & van Rooij, R. (2012). Tolerant, classical, strict. *Journal of Philosophical Logic*, 41 (2), pp. 347-385. DOI: 10.1007/s10992-010-9165-z

Cobreros, P., Egré, P., Ripley, D. & van Rooij, R. (2014). Reaching transparent truth. *Mind*, 122 (488), pp. 841-866. URL: https://www.jstor.org/stable/24489584

Dummett, M. (1975). The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic. En H. E. Rose & Shepherdson (Eds.), *Logic Colloquium '73 Proceedings of the Logic Colloquium*, vol. 80 de *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics* (págs. 5-40)., North Holland.

Ferrari, F. & Moruzzi, S. (2020). Logical pluralism, indeterminacy and the normativity of logic. *Inquiry*, 63 (3-4), pp. 323-346. DOI: 10.1080/0020174X.2017.1393198

French, R. (2016). Structural reflexivity and the paradoxes of self-reference. *Ergo*, 3 (5), pp. 113-131. DOI: 10.3998/ergo.12405314.0003.005

Kouri Kissel, T. (2018). Connective meaning in Beall and Restall's Logical Pluralism. En J. Wyatt, N. Pedersen & N. Kellen (Eds.), *Pluralisms in Truth and Logic* (págs. 217-235). Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-319-98346-2_10

Price, H. (1983). Sense, assertion, Dummet, and denial. *Mind*, 92 (366), pp. 161-173. URL: https://www.jstor.org/stable/2253778

Priest, G. (1979). Logic of Paradox. *Journal of Philosophical Logic*, 8 (1), pp. 219-241. DOI: 10.2307/30227165

Priest, G. (2001). ": One or Many?. En B. Brown & J. Woods (Eds.). *Logical Consequence: Rival Approaches. Proceedings of the 1999 Conference of the Society of Exact Philosophy* (págs. 23-28). Hermes.

Quine, W. V. (1970). *Filosofía de la Lógica*. Alianza Editorial.

Restall, G. (2005). Multiple conclusions. En P. Hájek, L. Valdés-Villanueva & D. Westerståhl (Eds.), *Logic, Methodology, and Philosophy of Science: Proceedings of the Twelfth International Congress* (págs. 189-205). Kings' College Publications. DOI: 10.1093/philmat/nkn004

Ripley, D. (2012). Conservatively extending classical logic with transparent truth. *Review of Symbolic Logic*, 5 (2), pp. 354-378. DOI: 10.1017/S1755020312000056

Rumfitt, I. (2000). Yes' and 'no'. *Mind*, 109 (436), pp. 781-823. DOI: 10.1093/mind/109.436.781

Smiley, T. (1996). Rejection. *Analysis*, 56 (1), pp. 1–9. DOI: 10.1111/j.0003-2638.1996.00001.x

Stei, E. (2020). Rivalry, normativity, and the collapse of logical pluralism. *Inquiry*, 63 (3-4), pp. 411-432. DOI: 10.1080/0020174X.2017.1327370

Mesa temática

Tres líneas investigativas de la filosofía de la economía

Coordinada por Sandra Maceri (CIECE-FCE-UBA)

En el Centro de investigación de Epistemología de las Ciencias Económicas (CIECE) perteneciente a la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires se está desplegando una variada actividad investigativa interdisciplinaria acerca de diferentes cuestiones de la Filosofía de la Economía. Algunas de las líneas sobre las que se trabaja son la historia del pensamiento económico político, la ética en economía y la epistemología naturalizada. En esta Mesa presentaremos una muestra de las orientaciones señaladas. Ruth Pustilnik se referirá críticamente a la función explicativa que tiene el mercado en la obra de Adam Smith. Su objetivo principal es mostrar que de acuerdo con Adam Smith el mercado o comercio funda y explica la totalidad de la vida social y no meramente una esfera separada y limitada a lo económico. A través de la teoría de los cuatro estadios de desarrollo de la sociedad, el autor sostiene que existen distintos estadios de desarrollo de la sociedad y cada una de estos estadios o formas de vida están en relación con distintas formas de subsistencia. Estos modos de subsistencia van a establecer un sistema jurídico y político acorde. En tal sentido la teoría económica de Adam Smith sería una teoría que pretende fundamentar la vida de toda la sociedad y no meramente una esfera separada y limitada a lo económico. Sandra Maceri y Candela Slupski presentarán cuatro ideas de justicia y algunos de los problemas vinculados a ellas basándose en La idea de la justicia de Amartya Sen. Además de los problemas propios de las tres primeras justicias, remarcarán que ninguna de ellas contempla la inclusión de las otras personas. La cuarta idea de justicia podría ser un tipo de justicia superador, el cual toma en cuenta el problema filosófico de la extensionalidad del/la otro/otra y de la racionalidad ética intersubjetiva. Tanto el problema de la extensionalidad de lxs otrxs como la propuesta de una racionalidad ética intersubjetiva son contemplados sólo por Sen. Finalmente, Nora Schwartz se ocupará de un tema abordado por la filosofía de la práctica científica, especialmente por los estudios cognitivos de tradición kuhniana representados por Nancy Nersessian. Desde la modelación en la innovación conceptual, Nersessian se destaca por ser quien se ha ocupado de investigar la creación de conceptos científicos teóricos individuales. El entendimiento de su perspectiva es, por tanto, relevante para quienes están interesados en estudiar la formación de conceptos en Economía.

Esta mesa fue presentada originalmente con las contribuciones de Ruth Pustilnik (CIECE-FCE-UBA), Sandra Maceri (CIECE-FCE-UBA), Candela Slupski (CIECE-FCE-UBA) y Nora Schwartz (CIECE-FCE-UBA)

El mercado como fundamento de la sociedad según Adam Smith

Ruth Pustilnik (CIECE-FCE-UBA)

Resumen: En este artículo mostraremos que de acuerdo con Adam Smith el mercado o comercio funda y explica la **totalidad** de la vida social.
El primer argumento lo extraeremos de *Lecciones de jurisprudencia* y refiere al mercado como determinante de lo jurídico, el segundo, y todos los argumentos que siguen, lo encontramos en *La riqueza de las naciones*, y refiere al intercambio como parte fundamental de la concepción de Smith sobre la naturaleza humana, el tercero sostiene que el comercio marítimo explica el surgimiento de áreas de civilización y su ausencia la barbarie, el cuarto muestra que el comercio se explica con factores que le son propios, es decir, no recurre a ningún otro área de la sociedad para explicar su comportamiento, el quinto, a la competencia como lazo fundamental de la sociedad.

1. Sistema jurídico derivado de la sociedad comercial

Smith en *Lecciones de jurisprudencia*, sostiene que existen cuatro estadios de desarrollo de la sociedad, a saber: estadio cazadores-recolectores, estadio pastoril, estadio de la agricultura y estadio comercial.

Estos estadios se caracterizan por el modo de organizar la forma de subsistencia[1] y van cambiando como respuesta al crecimiento demográfico de la población que requiere formas cada vez más eficientes de proveer lo necesario para la vida, esta forma de proveer lo necesario para la vida va a requerir un tipo específico de sistema jurídico.

En el estadio de cazadores recolectores, por ejemplo, no se establece ningún sistema que garantice o siquiera haga referencia a la propiedad privada, en ese estadio sería evidente que un fruto pertenece a quién lo recolectó del árbol, por lo contrario en el estadio comercial se establece un complejo sistema jurídico que determina a quien corresponde y garantiza la propiedad privada ya que en ese estadio no sería evidente, debido a la división del trabajo, a quién pertenece un objeto en el que han trabajado muchas y diversas personas.

Estos estadios tienen origen en la **naturaleza** humana. Cada nuevo estadio responde a la forma que tiene la sociedad de cubrir sus necesidades, una vez que el aumento de la población hace que la forma de cubrir las necesidades del estadio anterior sea insuficiente. Por ejemplo, en

[1] Meek (1981) tematiza extensamente esta cuestión, que sostiene es propia de la ilustración escocesa de la que Adam Smith forma parte, donde cada una de estos estadios o formas de vida están en relación con distintas formas de subsistencia.

los inicios, la humanidad podía vivir de la caza y la recolección de frutos, pero cuando la población aumenta su número, ya no es suficiente con lo que la naturaleza provee para que todos los miembros de la sociedad se alimenten, se requiere algún medio que provea de más alimentos, de allí el nacimiento de estadio pastoril. El pasaje de un estadio a otro, entonces es un tipo de evolución de la sociedad en el que la sociedad cambia su modo de proveerse de aquellas cosas que necesita en virtud del aumento de la población. Ese aumento de la población es tratado como un fenómeno estrictamente biológico natural.

Aquí vimos que el comercio determina la forma jurídica de la sociedad. Podríamos objetar que esto solo se aplica a la era comercial que es una de las tantas eras en la que trascurre la vida de la humanidad, sin embargo, mostraremos en la próxima sección que la era comercial no es una era de la humanidad más, sino, que es la era que propiamente le corresponde a la humanidad en virtud de su naturaleza.[2]

2. La propensión al intercambio es constitutiva de la naturaleza humana

Una característica central que Smith atribuye a la naturaleza humana es la propensión a intercambiar, esta es tan distintiva del ser humano como su capacidad de comunicarse utilizando un lenguaje. En este sentido el intercambio funciona como fundamento. Intercambiar nos identifica como especie.

> El intercambio comercial es una característica distintiva del ser humano, comparable con el lenguaje.
>
> Esta división del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él deriva. Es la consecuencia gradual, necesaria, aunque lenta, de una cierta **propensión de la naturaleza** humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión **a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra**.[3]
>
> No es nuestro propósito, de momento, investigar si esa propensión es uno de esos principios innatos de la naturaleza humana, de los que no pueden darse una explicación ulterior, o si como parece más probable, es la consecuencia de las propiedades discursivas y del lenguaje. **Es común a todos los hombres y no se encuentra en otras especies animales**.[4] (Smith 2012 p.16)

[2] Nótese que Meek alude a cuatro estadios y el estadio comercial es el cuarto y último. Dando así entender que es el estadio final.

[3] El resaltado es propio.

[4] El resaltado es propio.

3. El comercio explica el desarrollo cultural de las distintas civilizaciones

Aquí podemos ver cuan extrema es la importancia que concede Adam Smith al comercio. El autor sostiene que un factor determinante para la extensión del mercado es el costo que implica transportar los bienes. Y la forma más conveniente es el comercio marítimo.

A la existencia o no de aguas navegables que permiten el comercio marítimo, Smith, le atribuye el poder de generar áreas civilizadas como las que se encuentran alrededor del Mediterráneo o bien áreas de bárbaras como las tierras interiores de Asia y África.

> Las naciones que fueron **civilizadas**[5] en primer lugar, de acuerdo con los más auténticos testimonios de la historia, fueron aquellas que moraban sobre las costas del Mediterráneo. Este mar, el mayor de los mares navegables conocidos en el mundo, desconoce la fuerza de las mareas y, por eso, se deben únicamente a la acción del viento. Por la calma reinante en la superficie, así como por la multitud de islas y la proximidad de sus playas ese mar fue extraordinariamente favorable en la infancia de la navegación, cuando, por la ignorancia de la brújula, los navegantes temían perder de vista las costas. (Smith 2012, p. 22)
>
> Todas las tierras interiores de África y todas aquellas de Asia, que se extienden hacia el norte de mar negro (cuyas aguas no son navegables) … parece que estuvieron en todas las edades del mundo sumidas en la antigua **barbarie y ausencia de civilización**[6] que hoy la encontramos. (Smith 2012, p. 23)

4. El mercado o comercio se explica así mismo, no recurre a otras áreas de la sociedad

Sostenemos que Adam Smith dará una explicación de la sociedad comercial donde los distintos componentes de esta se relacionan entre sí modificándose mutuamente. Una vez que se inicia el proceso de intercambio comercial este se auto-regula sin que intervenga ninguna cuestión ajena al intercambio comercial propiamente dicho.

Esto ocurre sin que dicho proceso sea planificado, y sin que quien participa de ese proceso pueda anticipar la dirección y menos aún el resultado final, sin embargo, a diferencia del individuo que participa, el teórico puede anticipar la dirección y el resultado de dicho proceso.

Esto genera un nuevo tipo de explicación, donde lo que se intenta explicar es el funcionamiento de la sociedad entendida como un sistema, con factores que se interrelacionan. Esos factores son típicamente precios y cantidades de bienes.

---

[5] El resaltado es propio.

[6] El resaltado es propio.

Veamos con cierto detalle la forma en que se arriba al precio de mercado y como ese precio sin requerir ningún acuerdo o consenso entre los participantes logra armonizar las cantidades que ofrece cada uno de los capitalistas con la importancia que le conceden a esa mercancía cada uno de los comparadores. Dice Smith (2012):

> Cuando la cantidad de una mercancía que se lleva al mercado es insuficiente para cubrir la demanda efectiva, es imposible suministrar la cantidad requerida por todos cuantos se hallan dispuestos a pagar el valor íntegro de la renta, salarios, beneficio, que es preciso pagar para situar el artículo en el mercado. Algunos de ellos con tal de no renunciar a la mercancía, estarán dispuestos a pagar más por ella. Por tal razón se suscitará entre ellos una competencia y el precio de mercado subirá más o menos sobre el precio natural, según que la magnitud de la deficiencia, la riqueza o el afán de los competidores, estimulen más o menos la fuerza de la competencia. Entre los competidores de la misma riqueza y disponibilidad de excedentes la misma deficiencia de la oferta dará lugar a una competencia más o menos extrema, según la importancia mayor o menor que concedan a la adquisición del artículo. (p. 55)

La competencia se rige por una ley natural precisa que intenta explicar específicamente el comportamiento de los precios y el modo en que se realizan los intercambios. El precio no es resultado de un acuerdo o consenso de quienes intercambian sino resultado de una ley natural, se ahí que se denominen precios naturales.

En la cita anterior pudimos apreciar claramente que para explicar el comportamiento de intercambio en el mercado no tuvimos que apelar a ningún factor externo al mismo, como podría ser un planificador, un soberano, o un teórico, solo referimos a compradores, vendedores, precios y cantidades de bienes, en ese sentido el mercado se explica así mismo y es fundamento de la vida en sociedad.

5. Competencia en el mercado como estrategia explicativa del lazo social

Otro motivo por el que podemos sostener que para Smith el mercado es el fundamento de la sociedad es compararlo con Hobbes, mientras para este el fundamente es el contrato, para Smith lo será la competencia en el mercado.

De acuerdo con Hobbes, la razón, en estado de naturaleza le muestra al hombre que le es conveniente respetar los pactos y buscar la paz, sin embargo, sus pasiones lo llevan a desoír a su razón y actuar siguiendo su propio interés incumpliendo los pactos o contratos.

Adam Smith mostrará que el hombre escuchando a sus pasiones establece un vínculo social que conduce a una sociedad integrada y que el resultado de ese vínculo social es como si hubiera usado la razón. A diferencia de las leyes que emanan del soberano de Hobbes ese vínculo tiene un contenido específico, no es una ficción ni una convención. Lo que gobierna la vida es social es un conjunto de leyes análogamente a las leyes que gobiernan la naturaleza.

Es un tipo de explicación regulada por leyes objetivas. También las leyes de la naturaleza en Hobbes son objetivas, pero no conducen a la integración de la sociedad, motivo por el que se requiere un contrato.

Otra característica de la explicación social en Adam Smith es que las leyes que regulan el entramado social son leyes causales naturales. Esta característica es esencial para que la economía política se convierta en ciencia a partir de Adam Smith.

Podemos de observar explicaciones de tipo causales en el segundo libro de *La riqueza de las naciones*.

Veamos con detenimiento, como Adam Smith explica el precio de la tasa de interés, la cantidad de capital y la tasa de beneficio.

> En la medida que aumenta el capital que se puede prestar en rédito, el interés o sea el precio que se paga por el uso de aquél, disminuye necesariamente, no sólo por aquellas causas generales que hacen bajar el precio de todas las cosas con la abundancia de las mismas, sino por otras peculiares de este caso. A tenor que aumentan los capitales en un país los beneficios resultantes de su empleo disminuyen necesariamente. Cada vez se hace más difícil encontrar un procedimiento para colocar de forma rentable el nuevo capital. Surge por tal causa, la competencia entre los diferentes capitales, porque los dueños de estos buscan aquella colocación que ya está ocupada por otros…No solo es necesario vender algo más barato, sino que en ocasiones se compra a veces más caro… La demanda de trabajo aumenta diariamente con el incremento de los fondos que se destina a su sostenimiento … La competencia encarece los salarios del trabajo y disminuye los beneficios del capital.
>
> Por lo tanto, cuando disminuye de esa forma las ganancias que pueden derivarse del uso del capital, forzosamente tiene que disminuir también el precio que se paga por su uso, o sea el interés que se paga del capital; como si ambas cosas actuaran de consuno, persiguiendo el mismo fin. (Smith,2012, p320)

En esta extensa cita vemos que al aumentar la cantidad de fondos destinas al capital disminuyen las ganancias que se obtiene del capital y eso produce que el precio del capital baje. Esto ocurre sin que los empresarios se lo propongan. En términos causales lo podemos enunciar de esta forma; si aumenta la cantidad de fondos prestables para capital disminuye la tasa de

ganancia capitalista. Si disminuye la tasa de ganancia capitalista disminuye la tasa de interés. Si disminuye la tasa de interés disminuyen los fondos prestables y por tanto vuelve a aumentar la tasa de ganancia. La tasa de ganancia se situará en el nivel más conveniente para la sociedad independientemente de la voluntad del capitalista. De allí que el resultado sea igual al que se hubiera obtenido si se aplicara la razón para establecer el vínculo social. El lazo social que explica el comportamiento de la sociedad es la competencia.

6. Comentarios finales

El mercado o comercio, según Smith, se explica en sus propios términos, con variables explicativas que le son propias, eso lo convierte en un objeto que puede ser estudiado autónomamente separado del resto de la sociedad. Sumado a esto vimos como el mercado o comercio influye en lo jurídico, lo cultural y en el lazo que regula la relación entre los miembros de esa sociedad.

Esto debe alertarnos sobre la postura reduccionista a la que puede conducir la concepción smithiana del mercado.

Referencias bibliográficas

Hobbes, T. (2017). *Leviatán.* Fondo de Cultura Económica.

Meek, R. (1981). *Los orígenes de la ciencia social -El desarrollo de la teoría de los cuatro estadíos*. Siglo XXI.

Smith, A. (2012). *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica.

Smith, A. (1995). *Lecciones sobre jurisprudencia (curso 1762-3)*. Comares.

La representación de los conceptos en la obra de Nancy Nersessian

Nora Alejandrina Schwartz (CIECE-FCE-UBA)

Resumen: Desde el enfoque de los estudios cognitivos de la ciencia de tradición kuhniana, Nancy Nersessian se destaca por ser quien se ha ocupado de investigar la creación de conceptos científicos teóricos individuales. El entendimiento de su perspectiva es, por tanto, relevante para quienes están interesados en estudiar la formación de conceptos en Economía. Analizar la posición de Nersessian con respecto a la dinámica de la creación de conceptos científicos requiere, a su vez, detenerse en la concepción de los conceptos que adopta. El objetivo de este trabajo es clarificar esta perspectiva. Se verá que su posición inicial expuesta, por ejemplo, en From Faraday to Einstein (1984), fue la de representar los conceptos como "esquemas de significado". Más tarde, particularmente en Creating Scientific Concepts (2008), desarrolla un enfoque histórico-cognitivo y entiende los conceptos como dispositivos interpretativos con los que construir modelos mentales para tratar situaciones particulares.
Nersessian se ocupó extensamente en los 80´de la cuestión relativa a cómo representar conceptos en función del propósito de entender el hecho de que el cambio conceptual en ciencia es continuo, gradual y no siempre acumulativo. Fue así como llegó a describir la representación de un tipo de conceptos como "un conjunto de parecidos de familia exhibidos en sus ´esquemas de significado´". Esta representación es una adaptación de la noción de prototipo, que se elaboró en base a la investigación empírica que Rosch y sus colaboradores llevaron a cabo desde 1970 en relación a los conceptos. Rosch sigue a Wittgenstein, en tanto en su concepción se representa un concepto a través de un conjunto de "parecidos de familia" entre las instancias ubicadas en la categoría. La propuesta de concepción general de significado de Nersessian (1984) es la siguiente: todas las instancias de un concepto individual cumplen una función explicativa/descriptiva en las teorías científicas. En base a esta función, se puede construir el significado del concepto o ´esquema de significado´ entendido como una matriz (array) de dos dimensiones: la dimensión que contiene un sumario de rasgos de cada instancia; y la dimensión que contiene el desarrollo de los rasgos de cada instancia en el tiempo, que permite identificar una línea de descendencia entre esas instancias. En la matriz se muestra el modo en que cambian cada uno de los componentes del significado del concepto con el paso del tiempo. Por otra parte, en (2008) Nersessian estipula que los conceptos especifican restricciones. Esta concepción de los conceptos proviene de la teoría de marcos. De acuerdo a ésta, el marco de un concepto es una representación teórica que estructura toda información posible conectada con un concepto dado en una comunidad de habla. Hay distintas versiones de esta concepción y una de ellas es el enfoque de los "marcos dinámicos" de Lawrence Barsalou. Nersessian juzga que la teoría de los "marcos dinámicos" ayuda a ilustrar la idea de que los conceptos especifican restricciones.

Desde el enfoque de los estudios cognitivos de la ciencia de tradición kuhniana, Nancy Nersessian se ocupó de investigar la creación de conceptos científicos teóricos individuales. El entendimiento de su perspectiva es, por tanto, relevante para quienes están interesados en estudiar la formación de conceptos en Economía. Comprender la posición de Nersessian con respecto a la dinámica de la creación de conceptos científicos requiere, a su vez, detenerse a examinar la concepción de los conceptos que adopta. El objetivo de este trabajo es precisamente éste, clarificar su concepción de la representación de conceptos. En lo que sigue trazaré el recorrido intelectual que condujo a Nersessian a focalizarse en la modelación como práctica creadora de conceptos científicos; luego indicaré que, al analizar dicha modelación, Nersessian se

vio en la necesidad de ocuparse del problema de la representación de los conceptos. Por último, analizaré las respuestas que le dio a este problema. Se verá que su posición inicial expuesta, por ejemplo, en *From Faraday to Einstein* (1984), fue la de representar los conceptos como "esquemas de significado". Más tarde, particularmente en *Creating Scientific Concepts* (2008), entendió los conceptos como especificaciones de restricciones que pueden generar modelos.

Nersessian ha integrado la tradición kuhniana de los estudios cognitivos de la ciencia (Tweney, 2013). Desde este enfoque se trató de explicar detalladamente el cambio –a su entender- *gradual y continuo* de las estructuras conceptuales (véase, por ejemplo, Thagard, 1992). Si bien en su obra madura Kuhn sostuvo una continuidad entre taxonomías diferentes, no lo hizo con precisión. Nersessian se abocó a ello, apoyándose en la noción de *cadena de conexión de razonamientos* de Dudley Shapere e introduciendo la idea de *modelación* como un proceso razonado generador de nuevos conceptos científicos. En lo que sigue reconstruiré brevemente el camino intelectual que desembocó en la tematización que hizo Nersessian de la modelación como un proceso conducente a la creación de conceptos científicos.

Las revoluciones científicas han ocupado un lugar importante en la historia y la filosofía de la ciencia a partir de la publicación del libro de Kuhn *Structure of Scientific Revolutions* en 1962.

Como es bien sabido, Kuhn propuso que la ciencia normal opera según conjuntos de creencias, asunciones, compromisos y prácticas compartidos que constituyen paradigmas. Con el tiempo surgen descubrimientos que no pueden acomodarse dentro del paradigma existente. Si estas anomalías se acumulan, la ciencia ingresa en un período de crisis. De acuerdo a Kuhn, éstas se resolverían mediante un cambio revolucionario de paradigma. El cambio de teorías que constituyen un paradigma implica un cambio del significado de los términos y de sus interconexiones con los demás conceptos. Los conceptos están encastrados en los paradigmas y obtienen su significado a partir de ellos. Cuando hay un cambio de paradigma hay un ´cambio conceptual´, i. e., el significado de los conceptos encastrados en el paradigma cambia.

En *SSR* Kuhn sostuvo que los paradigmas diferentes son inconmensurables. En efecto, señaló que hay una discontinuidad radical en el desarrollo del conocimiento científico. Los conceptos científicos en el nuevo paradigma, incluso cuando conservan el nombre que tenían en el viejo paradigma, son notablemente diferentes a los de éste.

Kuhn defendió la noción de inconmensurabilidad de diversas críticas durante los 1980´ y los 1990´ e intentó explicarla y desarrollarla (Kuhn, 2000). Por cierto, desplegó una concepción más completa de la inconmensurabilidad, en la que la considera como una manifestación de una incompatibilidad entre dos estructuras lingüísticas taxonómicas. En base a esta concepción de

inconmensurabilidad redefinió las revoluciones científicas como episodios en la historia de la ciencia donde una estructura taxonómica completa es reemplazada por su sucesora inconmensurable.

La reformulación de la noción de revoluciones científicas en sus últimos escritos le permitió a Kuhn enfatizar alguna clase de continuidad. Así, consideró que el historiador puede tratar de descubrir los micro-procesos por los cuales se efectúa el cambio de taxonomías, que tienen lugar en períodos intermedios de transición. Sin embargo, en este trabajo tardío Kuhn no explicó en detalle la transición entre dos marcos conceptuales inconmensurables (Vosniadou, 2010; Arabatzis y Kindi, 2008).

Shapere realizó esta tarea. Por una parte, rechazó el relativismo y, por la otra, planteó una continuidad entre criterios y reglas del razonamiento científico, que radica en las *razones* por las que se hacen los cambios de principios (Shapere,D 1982). A su juicio, lo que garantiza la racionalidad de la ciencia es que los cambios se producen cuando hay razones específicas para dudar de la adecuación de los principios básicos del razonamiento científico. Entender la evolución racional de tales principios implica descubrir alguna conexión de desarrollo entre criterios diferentes de la apreciación científica. Tal conexión permitiría decir que unos son descendientes racionales de otros. Este tipo de "cadena de conexiones de razonamiento" ocurre porque un conjunto antiguo de criterios ya no es aceptable. Dicha conexión se da entre conjuntos radicalmente diferentes de criterios; pero, de acuerdo a Shapere, la racionalidad se preserva, en tanto las consideraciones sobre la falla de un criterio aceptado previamente dan razón para el cambio (cf. Shapere, 1984; 1986; y Abímbólá, 2006).

Uno de los aportes principales de Nersessian a los estudios de la ciencia consistió en introducir la idea de que la formación de nuevos conceptos científicos se debe a un proceso de modelación sistemática. Este proceso es *razonado* en el mismo sentido que le diera Shapere a este término, i.e., los nuevos conceptos emergen racionalmente, debido a que los anteriores son insastifactorios. "Por tanto, (…) la formación de conceptos es un proceso de resolución de problemas que implica la aplicación de procedimientos sistemáticos en el intento de resolver problemas específicos. Es un proceso *razonado*" (Nersessian, 1988; y ver, también, 2003).

Nancy Nersessian analizó desde una perspectiva histórica y cognitiva la modelación científica, entendida como una práctica que permite generar nuevos conceptos teóricos. Por un lado, basándose en investigaciones de la historia de la ciencia, puso de relieve que casos específicos de cambio conceptual muestran que de manera ubicua los científicos emplean la analogía, la representación visual y el experimento intelectual para resolver problemas representacionales. Por otro lado, elaboró un esquema de teoría cognitiva del cambio conceptual,

dentro de la cual el área denominada "Dinámica" se ocupa de indagar los mecanismos cognitivos que permiten que los científicos construyan nuevos conceptos teóricos. En la "Dinámica" estableció que las prácticas científicas recién mencionadas -la analogía, la representación visual y el experimento intelectual- son diferentes especies de modelación. Desde la perspectiva de los estudios cognitivos de la ciencia, no sólo Nersessian examinó la formación de significados. Por ejemplo, David Gooding se interesó por investigar la emergencia del significado observacional en el contexto del experimento científico (Gooding, 1990). Nersessian, por su parte, analizó la formación de conceptos *teóricos*, menos dependientes del contexto donde se llevan a cabo prácticas de manipulación del mundo material (Nersessian, 1984).

Comprender la posición de Nersessian con respecto a la dinámica de la creación de conceptos científicos requiere, a su vez, detenerse en su meta-teoría de la representación de los conceptos. En efecto, dado que hay concepciones de los conceptos incompatibles con un patrón de desarrollo continuo del cambio científico, por ejemplo, la concepción clásica de los conceptos; Nersessian se vio en la necesidad de buscar un tipo de representación de conceptos alternativa. Nersessian se ocupó extensamente en los 80´ del problema meta-teórico de la representación de los conceptos. Entendió que los conceptos no son significados abstractos, sino que están representados en la mente. La cuestión de la representación de los conceptos que planteó consiste, precisamente, en tratar de determinar qué significa que un individuo –en particular un científico- tenga la representación de un concepto en general. La representación de un concepto es la representación del contenido o significado del concepto.

Para responder el problema de la representación de los conceptos, Nersessian recurrió a teorías cognitivas de los conceptos, en particular a la teoría de los prototipos y a la teoría de marcos. Describiré sucintamente cómo Nersessian aplicó estas teorías, i.e., indicaré el modo en que se valió de cada una de ellas para poder dar cuenta de la continuidad entre las instancias de un concepto. Asimismo, destacaré que, al apelar a la teoría de marcos dinámicos con el propósito de explicar el desarrollo conceptual continuo, Nersessian pone en evidencia el rol central que, a su juicio, tendrían los conceptos en la generación de modelos. Esto significa que ella advirtió que el contenido conceptual puede pensarse como un mero significado, pero también puede pensarse como un recurso que participa en diversas prácticas – particularmente, en la práctica científica de modelar (cf. Feest & Steinle, 2012).

Por un lado, en (1984) Nersessian detalló que el cambio de un concepto podría explicarse empleando una versión particular de la teoría de prototipos. En este sentido, hizo una reconstrucción histórica del desarrollo del concepto de *campo electromagnético* desde Faraday hasta Einstein, mostrando las relaciones de similitud entre sus diferentes instancias. Por otro

lado, por ejemplo, en (2008), explicó la continuidad conceptual apelando a una versión de la teoría de marcos: el enfoque de los "marcos dinámicos" de Barsalou. Me referiré, ahora, a estos usos explicativos de ambas teorías.

La teoría de prototipos propone que los humanos representan un concepto mediante un ejemplo prototípico o representación típica. Un prototipo incluye una lista de los rasgos que con mayor probabilidad presentan los ejemplares del concepto. Esta noción hace posible establecer una relación de familiaridad entre las formas tempranas y posteriores de un concepto. La teoría se elaboró en base a la investigación empírica que Rosch y sus colaboradores llevaron a cabo desde 1970 en relación a los conceptos, inspirados por la sugerencia de Wittgenstein de que las cosas que caen bajo un concepto a menudo exhiben un parecido de familia (Wittgenstein 1953/1968; Laurence & Margolis, 1999). Nersessian adaptó la noción de *prototipo* de un concepto para desarrollar una representación de un concepto científico. Afirma Nersessian: "He adaptado una noción de prototipo de un concepto, asociada al trabajo de Eleanor Rosch, para desarrollar un respresentación esquemática de un concepto científico como un conjunto de rasgos que se solapan" (la traducción es mía; Nersessian, 1998, p. 161). Su propuesta es la siguiente: Todas las instancias de un concepto individual cumplen una función explicativa/descriptiva en las teorías científicas. En base a esta función, se puede construir el significado del concepto o ´esquema de significado´. Éste se entiende como una matriz (*array*) de dos dimensiones: por un lado, la dimensión *sincrónica* de las instancias de un concepto, que se representa como un ´vector´. Él contiene un sumario de los rasgos de cada instancia, subsumibles bajo los factores: ´cosa´, ´función´, ´estructura´ y ´poder causal´; y, por otro lado, la dimensión *diacrónica* de los casos de un concepto individual que se representa como un ´vector´ expandido en la ´matriz´. Este último vector contiene el desarrollo de los rasgos de cada instancia en el tiempo y permite identificar una línea de descendencia entre esas instancias. En la matriz se muestra el modo en que cambian cada uno de los componentes del significado del concepto con el paso del tiempo (Nersessian, 1987, p. 166).

La teoría de prototipos es un ´modelo de listas de rasgos´. Cada rasgo refleja un aspecto separado de las instancias del concepto y se lo ve como independiente y estructuralmente equivalente a otros rasgos. El modelo de la lista de rasgos no especifica ninguna relación directa entre los rasgos. A diferencia de la teoría de prototipos, la teoría de marcos considera las relaciones entre los rasgos que exhiben las instancias de un concepto. En la teoría de los "marcos dinámicos" de Lawrence Barsalou, un *marco* es un conjunto de atributos con una multiplicidad de valores, integrados mediante conexiones estructurales. En general, los atributos mantienen entre sí relaciones que se dan a través de la mayoría de los ejemplares de un concepto. Barsalou

llama *invariantes estructurales* a estas relaciones. Asimismo, los valores de los atributos del marco se vinculan entre sí a través de relaciones de dependencia. Estas relaciones son *restricciones*. "En verdad, los valores se restringen mutuamente de maneras ponderosas y complejas" (la traducción es mía; Barsalou, 2009, p. 37; y cf., también, Barsalou, 1993).

En (2008) Nersessian aplicó la teoría de los marcos dinámicos para entender el cambio conceptual. Ilustró, mediante un caso analizado por Hanne Andersen, Peter Barker y Xiang Chen (2006, cap. 4) cómo un mismo concepto se representa de diferentes maneras en taxonomías sucesivas. Se trata del caso de la representación del concepto de pájaro en las taxonomías sucesivas de J. Ray, de G. Sudevall y de H. Gadow. En este contexto Nersessian afirma: "Para el análisis actual, la cuestión del formato puede evitarse estipulando sólamente que cualquiera sea el formato de un concepto, los conceptos especifican restricciones para generar miembros de una clase de modelos" (la traducción es mía, Nersessian, 2008, p. 187). Aquí las representaciones conceptuales son dispositivos interpretativos con los que construir modelos mentales para tratar situaciones particulares. En las taxonomías sucesivas el mismo concepto se representa mediante *restricciones* diferentes.

Nersessian advirtió la necesidad de buscar un tipo de representación de conceptos que permitiera explicar el cambio conceptual continuo, i.e., que permitiera entender la generación de nuevos conceptos teóricos a través de un proceso de modelación razonado. Apeló para ello a teorías cognitivas de los conceptos. Así, en (1984) aplicó y adaptó la teoría de los prototipos y propuso una representación esquemática de significados en la que una matriz muestra el modo en que cambian los componentes del significado de un concepto con el paso del tiempo. Asimismo, en (2008) empleó la teoría de los marcos dinámicos y planteó representar un mismo concepto en taxonomías sucesivas mediante diferentes *restricciones* de valores.

Referencias bibligráficas

Abímbólá, K. (2006). Rationality and Methodological Change: Dudley Shapere´s Conception of Scientific Development. *Principia*, 10, 1, pp. 39–65.

Andersen, H., Barker, P., Chen, X. (2006). *The Cognitive Structure of Scientific revolutions*. Cambridge University Press.

Arabatzis, T. y Kindi, V. (2008). The Problem of Conceptual Change in the Philosophy and History of Science. En *International Handbook of Research on Conceptual Change*, (págs. 345-373). Routledge.

Barsalou, L. W. (2009). Frames, concepts, and conceptual fields. En A. Lehrer and E. F. Kittay (Eds.), *Frames, fields, and contrasts: New essays in semantic and lexical organization* (págs.21-74). Routledge.

Barsalou, L. y Hale, C. (1993). Components of conceptual representation. From feature lists to recursive frames. En I. Va n Mechelen, J. Hampton, R. Michalski & P. Theuns (Eds.), *Categories and Concepts: Theoretical Views and Inductive Data Analysis*. L. Erlbaum Associates Publishers.

Feest, U. & Steinle, F. (Eds.). (2012). *Scientific Concepts and Investigative Practice.* Berlin/Boston: De Gruyter.

Gooding, D. (1990). *Experiment and the Making of Meaning.* Kluwer.

Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions.* The University of Chicago Press.

Kuhn, T. (2000). The Road since Structure. The University of Chicago Press.

Laurence, S., & Margolis, E. (1999). *Concepts.* Bradford.

Nersessian, N. J. (1984). *Faraday to Einstein: Constructing Meaning in Scientific Theories.* Kluwer Academic Publishers.

Nersessian, N. J. (1987). A Cognitive-Historical Approach to Meaning in Scientific Theories. En *The Process of Science* (págs. 161-177). Martinus Nijhoff Publishers.

Nersessian, N. J. (2003). Kuhn, conceptual change, and cognitive scienc. En Th. Nickles (Ed.), *Thomas Kuhn* (págs. 178-211). Cambridge University Press.

Nersessian, N. J. (2008). *Creating Scientific Concepts.* MIT Press.

N ersessian, N. J. (1998). Conceptual change. En W. Bechtel & G. Graham (Eds.), *A Companion to Cognitive Science,* (págs. 157-166). Blackwell Publishers Ltd.

Thagard, P. (1992). *Conceptual Revolutions.* Princeton University Press.

Tweney, R. (2013). Cognitive–Historical Approaches to the Understanding of Science. En G. J. Feist y M. E. Gorman (Eds.), *Handbook of the psychology of* science (pp. 71-94). Springer.

Shapere, D. (1982). Reason, reference, and the quest for knowledge. *Philosophy of Science*, 49, pp. 485-525.

Shapere, D. (1984). *Reason and the Search for Knowledge.* D. Reidel Publishing Company.

Shapere, D. (1986). External and Internal Factors in the Development of Science. *Science & Technology Studies,* vol. 4, No. 1, pp. 1-9.

Vosniadou, S. (2010). Conceptual Change Research: An Introduction. En *International Handbook of Research on Conceptual Change*, (pp. xiii-xxviii). Routledge.

Mesa temática

Usos deconstructivos de la espectralidad (I y II)

Coordinada por Gabriela Balcarce (UBA-CONICET)

Las siguientes propuestas de mesa se corresponden con el proyecto de investigación Filocyt "Usos deconstructivos de la espectralidad. Hacia un materialismo no dialéctico derrideano". En los últimos años de su producción filosófica, Jacques Derrida formuló en torno de la noción de espectralidad varias notas que resultan centrales para elucidar el terreno de la deconstrucción y de su valor contemporáneo. En 1993 Derrida presenta una conferencia que tendrá alto impacto en los círculos de discusión teórica marxista. En apertura del coloquio "Whither marxism?" en la Universidad de Riverside, California, propone una manera de la pensar la presencia del marxismo en nuestros días a partir de una figura peculiar, a saber, la del espectro. Esta figura es sumamente plástica a la hora de ser empleada en el registro filosófico.

La figura del espectro entonces viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible. Desentraña la intempestividad "desde una 'disyunción' de la presencia misma del presente". En este sentido, resiste a la ontologización: "no habita, no reside, sino que asedia". El escamoteo fenomenológico se corresponde con un presente "out of joint" (fuera de quicio), con una temporalidad que se abre en su mismo presentarse, desafiando toda lógica de la reunión, de la Versammlung y del reconocimiento bajo la fenomenalidad paradójica del asedio y del 'efecto visera'. Este último impediría la percepción de otro-sí-mismo, en continuación con la estela fenomenológica husserliana presente en la Quinta Meditación Cartesiana.

En la primera mesa se abordarán cuestiones técnicas en torno a la noción de espectralidad, así como también algunos de sus usos que vinculan a esta noción con problemáticas tales como lo posthumano, así como también, la temática del suplemento, el injerto y la prótesis. La segunda mesa propone un abordaje de la espectralidad como prisma interpretativo en el área del arte, la animalidad, así como también la problemática de lo político.

La mesa I fue presentada originalmente con las contribuciones de Tomás Stöck (UBA), Ana Sorin (UBA- CONICET), Leonel Serratore (UBA) y Bárbara Cipitelli (UBA-UNMdP).

La mesa II fue presentada originalmente con las contribuciones de Milena Zanelli (UBA), Sofía Raggio (UBA-CONICET), Gustavo Guille (UBA) y German Di Iorio (UBA-CONICET).

Derrida transfronterizo: cercanías espectrales no humanistas

Bárbara Cipitelli (UNMdP-UBA)

Resumen: El presente trabajo indaga sobre las posibles continuidades del pensamiento derrideano en relación a la otredad en la propuesta de Donna Haraway. La presencia de la alteridad como condición de toda subjetividad se problematiza aún más al poner en cuestión la categoría de sujeto, en la consideración de otras especies.
Desde una perspectiva antihumanista, Haraway nos invita a repensar, las relaciones que establecemos con "especies de compañía" (en El Manifiesto de las Especies de Compañía). Las construcciones narrativas sobre sus vidas dan cuenta de un antropocentrismo que no deja lugar a una otredad significativa; es por esta razón que la filósofa nos recuerda "los perros no son nosotros mismos" y nos interpela con una demanda de parentesco transfronterizo (interespecie).
En ambxs pensadorxs se desarticulan configuraciones dicotómicas que fueron conformando, a través de la historia, totalizaciones de clausura. La posibilidad de vivir dentro de las contradicciones, que se habilita con la figura del ciborg, se presenta como una transgresión a cierta forma de pensar moderna. Ese habitar es también una forma de abrazar la mortalidad como condición para la vida.
En ese sentido, la noción de espectralidad en Derrida aporta herramientas al anti humanismo, al señalar en la ruptura del umbral vida/muerte, otra forma de tematizar la alteridad a través del duelo imposible, sin reducir la existencia a la presencia.
En la aceptación de la presencia del otro en mí también se pone en tela de juicio la idea de propiedad, que nos conduce a preguntarnos ¿qué es lo propio del ser humano? En Ese animal que luego estoy si(gui)endo, el filósofo inventa la palabra "animote" para dar cuenta de la pluralidad/multiplicidad en la singularidad animal. Esta constituye una forma de desarticular la visión androcéntrica en la tradición filosófica, que homogeneiza a los animales violentándolos.
Ambas posiciones se presentan contra el horizonte dialéctico totalizante; la invitación a un mundo transfronterizo, interpela no sólo la subjetividad en la que la modernidad nos sumergió sino también nuestro modo de apropiarnos del mundo.
A partir de estos encuentros, nos preguntamos sobre nuevas formas de habitar el mundo. Teniendo en cuenta que un manifiesto es a su vez un desafío, nos mueve a inventar nuevos modos de cohabitar la "naturocultura" y la mutabilidad que la gobierna. En el existente trabajo pondremos en interacción algunas nociones relativas a la otredad (no forzada a la mismidad) desde un posicionamiento antihumanista, enfatizando en la responsabilidad infinita ante otrxs otrxs.

En el entramado de debates y escritos actuales en torno al "giro posthumano" en el que transitivamente participamos, hacemos resurgir la pregunta por el cómo: ¿Cómo, desde el ocaso del Antropoceno, sembrar mundos y narrativas, cohabitando (no tan) nuevas (con)figuraciones transfronterizas? En la *humusidad* de un compost filosófico amigable, nos mantenemos en el problema del vivir y morir acompañadxs.

Habitar el umbral y atravesar fronteras de los dualismos más internalizados, es transgredir y desear revertir esas herencias que demarcan qué vida es vivible y qué duelo es posible. El acompañarse en el cohabitar se pone en cuestión al considerar a otrxs vivientes "confinadxs a la tierra" (expresión de Latour que retoma Haraway, (2019)).

El presente trabajo indaga sobre las posibles continuidades del pensamiento derrideano en la propuesta de Donna Haraway sobre la otredad, abordaremos dos textos de interés para el repensar nuestro demasiado humano ser-con el animal: *El animal que luego estoy si(gui)endo* y *Manifiesto de las especies de compañía*. A partir de encuentros y desencuentros, revisitamos relatos sobre acontecimientos del ser-con y advertimos que, al igual que en un manifiesto, este transitar conforma a su vez un desafío. Se trata de un ser-con que nos mueve a inventar-con, a una visión quizá *simpoiética* desde la cual sea posible una regeneración multiespecista. Nos preguntamos si hay lugar para una biopolítica "afirmativa" en el cohabitar el *continuun* naturaleza-cultura y la mutabilidad que la gobierna. A su vez, seguiremos con la interacción de algunas nociones relativas a la otredad, desde un posicionamiento anti-humanista, enfatizando en la responsabilidad infinita ante otrxs otrxs.

1. Huellas, el borramiento es del sujeto

La espectralidad irrumpe y lo que parece hacer temblar es nuestra seguridad ante lo considerado como propio. "Nuestra" y "propio" en referencia a la humanidad que se muestra cada vez más precaria. Una posible huella desestabilizante de "lo humano" la encontramos en *El animal que luego estoy si(gui)endo,* donde Derrida (2008) escribe lo siguiente:

> Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esa mirada así llamada "animal" me hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o ahumano, los fines del hombre, a saber, el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse. (p.28)

Sin embargo, no cualquiera ve ese límite, sólo lo hace aquella gente que se ha visto vista por el animal. La mayoría de los discursos filosóficos sobre el animal negaron la mirada del mismo. Sin interpelación de la mirada de lxs otrxs no humanxs, estos relatos resultan una reafirmación de lo propiamente humano.

El *Manifiesto de las especies de compañía*, también plantea otra consideración de nuestras relaciones humanas con otros vivientes en el desarrollo de una diferenciación en los modos de contar historias sobre animales (en este caso, perros); indicando que ciertas narrativas se encuentran cargadas de ideologías humanas sobre sus vidas, según nuestros constructos de naturaleza y cultura. Desde otra forma de relatar, desde una ficción en juego, narra Haraway; quien, me animo afirmar, ha sido "vista vista", ha sido desnudada por los perros que la acompañan. Desde una perspectiva post antropocéntrica, la autora nos invita a repensar las relaciones que establecemos con "especies de compañía":

> Vivir con animales, habitar sus/nuestros relatos, tratar de contar la verdad sobre la relación, una historia co-habitada y activa: ése es el trabajo de las especies de compañía, para las que "la relación" es la unidad de análisis más pequeña posible. (Haraway, 2017: p.19)

La "otredad significativa" de los perros demanda un parentesco transfronterizo, un vínculo que no sea familiarista ni humanizante. El término *kin* (parentesco) alude a lo salvaje, procesos de desidentificación con "lo humano", autodeterminado como tal, que resultan necesarios. Sin embargo, si profundizamos la crítica conceptual, encontramos que la recurrencia al salvajismo conlleva resonancias colonialistas. Si tenemos en cuenta la dicotomía civilización-barbarie, "salvaje" es un término polémico, al no poder desprenderse de su correlato dentro de una lógica de dominación expansionista, demasiado "propia" del hombre blanco.

2. Darwinismo y (aparente) confusión

Si bien en ambxs pensadorxs se desarticulan configuraciones dicotómicas que fueron conformando, a través de la historia, totalizaciones de clausura; notamos que ya en el título del escrito de Haraway aparece la noción de "especie", generando cierta incomodidad. Inmediatamente anticipa su posicionamiento y presenta una respuesta en dos sentidos: ampliando el término a "seres orgánicos como el arroz, las abejas, los tulipanes y la flora intestinal" (Haraway, 2017: p.14); e indicando su herencia como bióloga, para dar cuenta de los tipos biológicos que problematizan las categorías previas de organismo. Se hace evidente entonces, una suerte de "hacernos cargo" en tanto humanizadxs, de cierta episteme soberana.

La expresión harawaiana "otredad significativa" puede ser pensada desde el acontecimiento de la differ*a*nce; esa significación (la presencia de la otredad) no puede ser posible más que en relación con otra cosa, ni presencia ni ausencia, "guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro" (Derrida, 1994: p.11). Este uso deconstructivo de la espectralidad nos permite reconocer en la singularidad de los perros el elemento de la delimitación de la "especie", el dominio y la domesticación, la privación de lenguaje y de muerte; pero también lo que ha sido llamado "futuro", cómo tomamos la propuesta de la invención de parentescos raros.

A su vez, tanto la "otredad significativa" como lo "radicalmente otro" animal, la singularización de cada animal real, no universalizable, requieren de una responsabilidad absoluta, a partir de la cual también nos preguntamos: ¿es posible pensar en una nueva convivencia multiespecie que considere a otros animales como mortales irremplazables? ¿o necesariamente mantener el uso de términos especistas nos condiciona a la permanencia del

límite? La habilidad para dar respuesta (respons-habilidad) antes negada a animales no humanxs nos acomuna; la demanda de parentescos interespecie también es una forma de dar respuesta a un nuevo paradigma posthumano: "el *Manifiesto de las especies de compañía* es una demanda de parentesco, que se hace posible por la concrescencia de las aprehensiones de muchos acontecimientos reales. Las especies de compañía reposan sobre fundamentos contingentes" (Haraway, 2017: p. 9).

En el texto recientemente editado, *Seguir con el problema*, la autora seguirá desarrollando la temática del parentesco opuesta a la lógica familiarista, en una nueva época llamada por la filósofa, Chthuluceno. Esta era es "un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con repons-habilidad en una tierra dañada" (Haraway, 2019: p.20), la interpelación es doble: la tierra y otros vivientes visitan nuestras certezas y las hacen estallar. Ese modo de estar humano recurrente, extractivista, en el cuál normativizamos continuamente el "estar a disponibilidad" se pone en cuestión y en estado de alerta al mismo tiempo. Otra frontera se transgrede en ese *kainos*, tiempo que no vuelve a un inicio, que es ahora, comienzo y continuidad (Haraway, 2017). El parentesco es planteado como respuesta a los dictados del Antropoceno. En consecuencia, el parentesco "raro" de Derrida con la gata-gato, puede ser considerado un modo de acompañamiento que problematiza el "ante quién se es responsable en realidad", que plantea la autora.

3. Incomodidad en compañía

En *El animal que luego estoy si(gui)endo* se presenta la complejidad del ser visto por una mirada sin fondo; esta mirada animal, de unx otrx radical, irrumpe en la desnudez propiamente humana. La alteridad absoluta no es de cualquier otrx, sino de unx gata-gato que es irremplazable singularidad, un ser vivo antes que un género. En cada clasificación advertimos la insistencia en la reafirmación de la superioridad de un *ántropos* que todo lo nombra y lo define; un humanismo preocupado por la distinción y la distancia entre lo propio y lo ajeno. La incomodidad surge del hacer patente esa distancia, es la vergüenza de tener vergüenza, de ser visto desnudo, la que pone en escena los modos de ser animal, animal humanizado, animal naturalizado.

En la aceptación de la existencia del otro en mí también se pone en tela de juicio la idea de propiedad: ¿qué es lo propio del ser humano? El neologismo derrideano *animote,* resulta una forma de evitar la violencia epistémica antropocéntrica, es una palabra para dar cuenta de la pluralidad/multiplicidad en la singularidad animal. Notamos en la autora californiana el mismo

gesto en su posición epistémica, en la insistencia por una variable de justicia multiespecista a través de sus relatos.

El estar-con la alteridad es un estar en el problema, permanecer en la pregunta: ¿qué modo de acompañarnos es el que acontece? ¿estoy acompañado o sólo estoy con la gata-gato que estoy siguiendo? ¿se puede estar en soledad? En este sentido, la espectralidad aporta herramientas al antihumanismo, al señalar, en la ruptura del umbral vida/muerte, otra forma de tematizar la alteridad, a través del duelo imposible, sin reducir la existencia a la presencia, sin manifestar ansias de domesticación y dominio sobre otrxs vivientes mortales.

La posibilidad de vivir dentro de las contradicciones, que se habilita con la figura del cíborg, se presenta como una trasgresión a cierta forma de pensar moderna:

> Tanto los ciborgs como las especies de compañía aportan lo humano y lo no humano, lo orgánico y lo tecnológico, el carbono y la silicona, la libertad y la estructura, la historia y el mito, lo rico y lo pobre, el estado y el sujeto, la diversidad y el reduccionismo, la modernidad y la postmodernidad, y la naturaleza y la cultura de formas inesperadas. (Haraway, 2017: p.4).

Podemos arriesgarnos a mencionar cierta espiritualidad darwiniana habitando las relaciones de Donna con los perros, una espectralidad que se hace cuerpo en sus relatos, en forma muy abstracta, en la continuidad que señala entre el signo y la carne.

4. El relato, la escritura, la huella

En el manifiesto en cuestión, Haraway intenta desvincular el relato del hecho, quitarse de encima el peso de la herencia de su padre, periodista deportivo, para quien la tarea siempre fue relatar los hechos y contar una historia verdadera. Cuenta sobre su crianza en el seno de dos instituciones modernas: la Iglesia y la Prensa, sobre éstas comenta: "Ambas instituciones son célebremente corruptas, célebremente despreciadas (pero constantemente usadas) por la ciencia y, no obstante, indispensables a la hora de cultivar la insaciable hambre de verdad de la gente. Signo y carne; relato y hecho" (Haraway, 2017: p.17). Deshaciéndose de todo imperativo sobre lo que debe una bióloga, la también filósofa californiana recurre a la ficción, como parte de la acción, como acto de "fabricar, formar, inventar, simular". Sus relatos son compartidos, desde conexiones parciales, sobre cimientos contingentes, cuerpos y palabras se unen en la naturocultura: "cuento relatos sobre relatos todo el tiempo. Guau" (Haraway, 2017: p.20).

La otredad puede entenderse como alteridad que irrumpe en la presencia del ser cuestionando el estatus ontológico; mientras que en relación a los signos, podemos acordar en lo

que sostiene Derrida (1986): "los precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del logos" (p.21). Una posible crítica al logocentrismo en el que recae, consiste en reafirmar la ya tematizada posibilidad de escritura en otros animales no humanxs. La exterioridad de la escritura nos lleva más allá de la clausura del saber, despojándose del privilegio de la *phoné*, dejando de ser suplemento del habla, recuperar la escritura puede ser una apertura a lo que vendrá. Ese porvenir es monstruoso, es un futuro anterior de parentescos raros: "El porvenir solo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, presentarse, sino bajo el aspecto de la monstruosidad." (Derrida, 1986: p. 10). Parentescos inesperados y múltiples imposibilidades habitan en mundos y narrativas a sembrar.

La relación nada hospitalaria de la humanidad con los animales no humanos se limita a la explotación o al exterminio. Como indica Cragnolini (2013) "nuestra cultura es posible a través de su sacrificio" (p. 152); sólo cuando el animal deje de ser la "cripta" de la cultura occidental, las marcas territoriales compartidas generarán otros modos de vivir y morir con, desde la amabilidad y la calidez del humus.

Conclusión (o apertura)

Sin pretensión de eliminar las distinciones entre animales humanos y no-humanos por parte de ningunx de lxs dos filosofxs frecuentadxs, pero si con ánimos de abolir la supremacía del ántropos sobre otras existencias; recorrimos experiencias transgresoras al límite. Los modos de vivir acompañadxs no se basan en la creencia en una continuidad entre humanxs y animales, sino más bien de un ensanchamiento del límite, otra lógica del mismo. Con la palabra *limitrofía* Derrida complejiza el abismo de la distinción sin eliminarlo, sin borrar el límite se trata de "multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinear, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer y multiplicarse". (Derrida, 2008: p. 46).

En la revisión de la herencia, la deconstrucción subjetiva, abandonando la insistencia en la definición; volvemos a preguntarnos por el modo en que habitamos el mundo, en que nos visitamos, nos miramos y nos vemos vistxs. Para finalizar y dar motivos para seguir pensándonos, nos visita una vez más la escritura de Mónica Cragnolini, *"Hospitalidad (con el) animal"* y nos des-inmunizamos ante lxs otrxs leyendo:

> En esa espectralidad que es el sobrevivir estamos acomunados, desde la huella, con lo viviente humano y animal. Y el animal es también, en la sobrevivencia, un espectro al que "hay que

> amar" de forma tan imperativa como hay que amar al viviente humano. (Cragnolini, 2011: p. 323).

En ese juego de imperativos, desde una especulación en complicidad, seguimos en la urgencia de confabular una comunidad otra.

Referencias bibliográficas

Cragnolini, M. B. (2011). Hospitalidad (con el) animal. *Escritura e imagen*, vol. extra: *Herencias de Derrida Universidad Complutense de Madrid*, pp. 313-324.

Cragnolini, M. B. (2013). Animales que miran y pasan (la autobiografía como zoo-grafía). *Instantes y Azares*, 13, 145-159.

Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.

Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.

Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía*. Boca Vulvaria ediciones.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Edición Consonni.

Erección no autotélica. Hacia un dildo vegetal

Ana Sorin (UBA-CONICET)

Resumen: En El contrato contrasexual, Paul B. Preciado exhibe su "lógica del dildo" en explícita alusión a la noción derridiana de suplemento. Aunque la introduce para señalar el carácter protésico del pene como presunto origen de la diferencia sexual, los alcances de esta lógica calan más hondo. Recordando que según Nietzsche no hay distinción tajante entre la supuesta especulación abstracta y las vicisitudes de la vida práctica, decir aquello es simultáneamente interrogar la operatividad de nuestra economía de la materialidad. Que dildo sea, en palabras de Preciado, "expansión material y poliforma", discute justamente la filiación de organicidad y autoafección, y nos conduce a cuestionar por qué la autoafección es pensada habitualmente de manera orgánica (como una totalidad autorregulada cuya profundidad no se expone totalmente) y por qué lo orgánico tiene como rasgo principal justamente la autoafección (la relación a sí). Sus elucubraciones nos dejan ante una aproximación plástica y material (posmaterial, podríamos precisar en una aclaración posterior) de la subjetividad y de la significación en general. En esta oportunidad quisiéramos explorar en qué medida ello resulta concordante con los desarrollos de Marder en torno a la vegetalidad. Según explica en Plant-thinking, que también toma a Derrida como referente clave, el pensamiento vegetal es no representacional y no imagético -es decir, no intelectual-, no tiene uno ni acaso varios objetos por destino, y no se yergue como prerrogativa de sujeto alguno. Si el tiempo ha sido comprendido como la sede de la subjetividad, este pensamiento nos deja a los pies de un tiempo deshilachado, especializado e insintetizable en la simplicidad de un vértice autoidéntico. Otro tanto le sucede a la distinción entre alma y cuerpo, porque semejante pensamiento no mienta una facultad remota y abstracta, sino su crecimiento y movimiento, literalmente una excrecencia. Lo que más interesante nos resulta es que, como se presenta el panorama, la planta deviene incapaz de constituir centro alguno de la existencia; se trata de una vegetalización de la existencia cuyos alcances y dominios no es sencillo contener. En nuestra opinión, el plantismo trata menos de una vuelta hacia "lo natural" o de una neutralización del conflicto so pretexto de una cercanía de la vida consigo misma, que del señalamiento hacia una subjetividad vacía y material. En la medida en que avistamos allí cierta erección no autotélica (no teleológica en general), nos parece pulular entre lo orgánico e inorgánico, y no ubicarse realmente lejos del dildo preciadiano.

Hablar de "posthumanismo vegetal" puede generar cuanto menos extrañamiento: no sólo la planta no suele no constituir el avatar privilegiado cuando se trata de pensar la articulación con otros modos de vida sino que –de acuerdo con la comprensión habitual que tenemos sobre ella, la mayor de las veces como una existencia desabrida y anodina– resulta intrigante figurar qué novedad o provecho puede traer su inclusión. Más raro seguramente parezca vincular la vegetalidad con el pensamiento de Paul B. Preciado, cuyos aportes suelen discuten el horizonte mismo de lo que tenemos por "natural". Aquí yace, no obstante, el primer enclave en común porque, contra todo pronóstico, la filosofía vegetal (y en especial, el "pensamiento vegetal" que propone Michael Marder y que tendremos por eje en este breve escrito) también pone en tela de juicio "la naturaleza" como totalidad conclusa y autorregulada.

En este trabajo nos proponemos leer los aportes del plantismo en consonancia con la noción de "dildo" de Paul B. Preciado. Para tender este vínculo nos ayudaremos de la herencia

que ambos autores tienen con la filosofía de Jacques Derrida, en especial de las reapropiaciones que ambos ofrecen de las nociones de *différance* como de suplemento. Nuestro objetivo es pensar la especificidad de la materialidad que recubren dildo y planta, para discutir no sólo lo "natural" como horizonte emponzoñador, sino la vida como baluarte rector de todo lo que hay (o al menos, de lo que importa). Según sugeriremos, si no es posible sostener ya la existencia de un anclaje autopoiético, la sola distinción entre naturaleza y artificio (e incluso, entre lo vivo y lo muerto) deviene problemática.

1. Turgencia heteroafectada

Durante los últimos años la atención sobre la vida vegetal ha aumentado al punto, incluso, de producir lo que algunos no dudaron en llamar un "giro vegetal". (Myers, 2015, p. 37) En este caso retomaremos las elaboraciones de Michael Marder en *Plant-thinking*, que se pregunta si la vegetalidad no puede acaso poner en tela de juicio el anquilosado rótulo de lo "natural" y abrirnos a una caracterización "posmetafísica" de la subjetividad.

En primer lugar, podemos señalar que no es posible apuntar un vértice de eclosión interna de la vida vegetal. No sólo Marder observa que la germinación acontece en el medio ("the space of the in-between", dice) porque proliferan tanto el tallo como las raíces de manera multidireccional, sino que lo que sea su vida es completa y radicalmente inescindible del medio en que se encuentra; el viento, la acidez del suelo, la presencia de predadores y de otros especímenes no son el simple horizonte donde se recorta un individuo, sino su enclave vital entero. Asociada con la pasividad y la inercia, la planta crece no obstante tanto de la tierra, como de los tejados y de lxs muertxs: su vida entera mora en los pliegues de la heteroafección. Prolifera y aprovecha las condiciones más aciagas, desarrollando en cada oportunidad los móviles (¿la técnica?) para su expansión. Y sin embargo, insistimos: "su" expansión no mienta jamás el robustecimiento de una guarida subjetiva, porque la vida vegetal no "consume" más de lo excreta, no acumula excedente, no protege ninguna propiedad autónoma y nunca existe en el vacío. De hecho, la botánica ha tenido históricamente dificultades a la hora de distinguir los límites del ejemplar vegetal: ¿cómo sería posible dar con un criterio rector, si parece tener una plasticidad tal que impugna la existencia de una entidad definible y acabada?[1] Se trata, entonces, de una excrecencia que no guarda ningún secreto (podríamos sin mayores problemas recuperar aquí

[1] Erasmus Darwin y Alexander Braun decían ya en el siglo XIX que un árbol era un "enjambre de plantas" y que el brote era lo único morfológicamente plausible de ser comprendido en términos individuales. Hoy en día distintos científicos continúan opinando que la vida vegetal transita los caminos de lo plural o comunitario. James White, por ejemplo, habla de "metapopulaciones". (1979, p. 111)

aquella famosa sentencia que dice que "el secreto es que no hay secreto"). (Hyppolite, 1953, p. 114) Invirtiendo la famosa fórmula levinasiana, la vegetalidad es interpretada en *Plant-thinking* en términos de "intencionalidad no-consciente", (Lévinas, 2001, p. 149) es decir, como éxodo radical que no precisa de la consumición ni neutralización de la alteridad a la que tiende y por la cual vive. Y si no hay consumición, si no hay espiritualización, ese éxodo es fundamentalmente material. A su vez, siguiendo un poema de Ponge[2] Marder habla de "iteración vegetal" porque su crecimiento redunda en la misma hoja una y otra vez distinta, en un "vómito verde" que no vocaliza verdaderamente nada y que es en cada oportunidad difer*a*nte. Aunque podríamos decir que se trata de una reapropiación un poco extravagante de estas nociones, nos parece interesante en la medida en que ello se debe, justamente, a la falta de toda interioridad rectora. Cabe recordar que, en particular durante su período temprano, Derrida desglosa su noción de *écriture* explicando precisamente que no hay idealidad inmaculada de sentido sino tan sólo procesos significación que se inscriben, por añadidura, a través de la repetición. Pero si no hay tal idealidad "original" que custodie la rectitud de su periplo, esta repetición es necesariamente iteración: repetición como repetición de lo diferente, desvío, deformación: diseminación material de sentido. (Derrida, 1994, p. 356)

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, el contacto de la planta con su medio es no representacional ni apropiativo. Marder lo interpreta en términos de pensamiento, y aquí hemos de leer uno de sus gestos más interesantes gestos, porque antes que mentar este movimiento una salida "espiritualizante", el "pensamiento vegetal" se propone discutir la distinción entre el cuerpo y el alma, y entre lo abstracto y lo concreto, y repensar –por caso– todas las atribuciones "humanas" como sublimaciones de una materialidad vegetal. Pensamiento *pas de tête*, dice. Por eso habla asimismo de "fitocentrismo", que no mienta el repentino privilegio de lo vegetal en particular ni ninguna clase de "vuelta" a la naturaleza. No sólo el griego "*phuta*" significa tanto "planta" cuanto "ser creciente" en general, sino que, en la línea de lo que ha sido descripto, el vegetal está completamente vedado de la posibilidad de oficiar como centro de la existencia. Se trata de una desacralización de lo que llamamos naturaleza, en cuyos pliegues proliferan monstruos que borronean las fronteras con todo lo que quisimos posar fuera de ella.

[2] "A pesar de todos sus esfuerzos para 'expresarse', no logran ninguna sino repetir un millón de veces la misma expresión, la misma hoja". (Ponge, 2017, p. 92)

2. Turgencia no sanguínea

En primer lugar quisiéramos reponer algunos elementos de su *Manifiesto Contrasexual*. Editado en 2002, la propuesta de esta *opera prima* abreva en encoger el espesor ontológico del dimorfismo sexual mediante una tematización de la operatividad de los dispositivos biotecnológicos en la era posmoyenista: bajo su óptica, el cuerpo deviene (tecno)cuerpo, porque todo el horizonte el así llamado "cuerpo vivo" pende de incorporaciones protésicas de la mano de técnicas blandas, flexibles y microscópicas que en muchos casos pasan desapercibidas. A continuación nos ceñiremos sobre el capítulo "La lógica del dildo o las tijeras de Derrida", en aras a explicitar cómo se inscribe allí la materialidad que entra a recubrir la subjetividad.

Según nos explica Preciado en el capítulo mencionado, el dildo no es el simple auxilio a una falta que fuese necesario colmar sino que, más bien, inscribe siempre ya un exceso. Lo singular aquí es que este exceso no viene simplemente a adherirse sobre el funcionamiento normal y habitual de las cosas, sino que altera profundamente la "economía de significación" que este último pone en juego. Podríamos recordar lo que explica Derrida en "La farmacia de Platón": "El exceso –¿pero se le puede seguir denominando así?– no es más que cierto desplazamiento de la serie. Y cierto repliegue […] a la serie de la oposición e incluso a su dialéctica". (1997, pp. 155-156)

Preciado dice que el dildo me discute como origen del placer, y con ello tenemos que pensar que lo que se pone en entredicho no son solamente los caracteres presuntamente femeninos y masculinos, o acaso la distinción entre naturaleza y artificio, o más bien, que discutir todo aquello es simultáneamente poner en tela de juicio la existencia de un anclaje subjetivo anterior, interior y presente a sí, de donde nacería la potencia y el efluvio vital que comandaría el placer de los cuerpos. Lo que Derrida llamase "la estructura adentro-afuera", podría arriesgarse. En la intromisión de algo radicalmente foráneo a la organicidad del cuerpo vivo en general, el dildo se inscribe "centro de significación diferido". (Preciado, 2002, p. 65) Por eso es que, más que simplemente contraponerse al pene como genital funcional bien formado, Preciado precisa que "dirige al pene contra sí mismo", podríamos aventurar, porque explicita que todo lo que tomábamos por natural está ya dispuesto escénicamente. En otras palabras, que no hay "naturaleza", "interioridad" ni "propiedad" que no se haya ya dejado afectar por el rodeo técnico del dildo.

Aquí se explicita el tenor fundamentalmente derridiano de las elaboraciones preciadianas, en especial en lo tocante a la noción de "suplemento", que precisamente mienta el desplazamiento, la mímica (y, en última instancia, la impostura) que sitia todo origen. Bajo esta tesitura "el dildo"

ya no mienta un artefacto concreto sino que se extiende prácticamente sobre todo el horizonte de lo que hay. Como si no pudiese ponérsele coto a la hendidura que abre, la irrupción de este suplemento altera y sume bajo tachadura el tranquilo decurso de los cuerpos orgánicos y "naturales". Lo que llamamos "origen" es, en el mejor de los casos, una función que se descubre ya protésica. Eso ilustran los dibujos de *Manifiesto contrasexual*: dildos son los tacos del zapato, pero también los brazos, las piernas y hasta el pene.

Recordando también la noción derridiana de iteración, Preciado nos habla de la del dildo en términos de "significación descontextualizada". (2002, p. 69) Esto es así porque discutir la existencia de un núcleo autopoiético como emanación vital –y sanguínea– implica simultáneamente impugnar simultáneamente cualquier dimensión, digamos, "intrínseca" como dadora de sentido. La operatividad de esta plasticidad material señala precisamente hacia una inestabilidad esencial que prohíbe la cerrazón sobre cualquier contexto, que discute la plenitud de la vida y la lógica de la verdad. Tal vez por eso diga Preciado que el dildo que reintroduce todo lo antaño descartado como ominoso: "la muerte, la máquina, la mierda". (2002, p. 64)

3. Dildo vegetal

No nos proponemos realmente superponer y amalgamar ambas elaboraciones. Es claro que los desarrollos de Marder y Preciado están mediados por tonalidades y estilos distintos (allí donde, tenemos que decir, ninguna de las dos cosas puede ser considerada accesoria en filosofía). Sin embargo, sí nos interesa precisar en qué sentido podemos leer de manera conjunta (lo que no quiere decir idéntica) sus meditaciones acerca de los extraños poderes de cierta materialidad bastarda.

Nos dice Preciado: "Como el capital, como el lenguaje, el dildo busca solamente su propia expansión polimorfa; ignora los límites orgánicos o materiales: se agarra a todo para crear la diferencia, genera la diferencia por todos lados, pero no se identifica con la diferencia misma. Es tránsito y no esencia". (2002, p. 68) Y bien, ¿no podríamos decir semejante de las plantas? La ontología vegetal nos pone ante el éxodo de una fuerza material e impersonal que resiste ante toda coagulación substancial. Desde la perspectiva de Marder, el eslabón "capaz" de horadar la metafísica y su afán sistemático no opera desde la robustez de lo hercúleo sino a partir de un rumor bajo, inarticulado y casi imperceptible, cuya sutileza sortea las tretas de la evidencia. A partir de estos elementos, nos permitimos apuntar hacia un "dildo vegetal" como rugosidad no espiritualizable, suplemento de todo lo que tenemos por vivo.

Dildo y planta se aprestan contra el privilegio del órgano como totalidad autorregulada, contra el cuerpo como "punto cero de toda orientación". En ambos casos leemos una proliferación incesante de formas totalmente infructuosas: que no llegan concretamente a ninguna parte, que no buscan interiorizar ni sublimar nada, que no están ordenadas por ningún núcleo ni voluntad interna y que, podríamos arrimar, parodian la autoafección como vértice colosal de nuestro sentido común (filosóficamente sedimentado). Desde nuestra óptica, dildo y planta discuten el ordenamiento "invisible" de lo visible, la existencia de una columna vertebral que orqueste la densidad de la materia. En este sentido, ambas posan una relectura de la iteración haciendo particular énfasis en su carácter material y –en nuestra opinión– en la "economía de muerte" que echa a rodar. Creemos que esta filiación permite sortear las reticencias que señalase Derrida a cuento de la noción de materialidad, (Derrida, 2014, p. 96) justamente por recubrir todavía caracteres substanciales y dialécticos.

Esta densidad material que, dijimos, hace a lo visible y que parece ponerse en juego tanto en la vegetalidad como en el dildo, es más exterior y superficial que lo "visi*ble*" (si con ello mentamos lo experimentable o lo vivenciable, lo siempre presto a la variación eidética), es lo mismo que lo hiende, lo saja y lo reduce a un excremento no reciclable y no relevable: el doblez que abre a la supuesta "simple facticidad" a la diseminación. Se trata de la extraña procesión de una materialidad no espiritual, de una materialidad "diferante".

Uno de los aspectos que más interesantes nos han parecido del plantismo tiene que ver con que, por lo mismo que posa el foco en la proliferación de una rugosidad no espiritualizable, contempla tanto lo que llamaríamos "reproducción" cuanto el "corte". No sacraliza aquello que hemos tematizado a título de excrecencia, sino que comprende que aquella es suplemental de cabo a rabo: cada vez cada tallo y cada vástago son principio, y cada vez, también, completamente insignificantes. Si la planta ha sido considerada como primer escalón de lo viviente (casi como "guardiana" de la vida en general) y simultáneamente como una forma de vida pasiva e inerte que roza lo maquínico, tal vez la tarea aquí sea reconsiderar qué permanece impensado en estas atribuciones binarias: una existencia renuente a la distinción entre lo vivo y lo muerte, que nos pone delante de una subjetividad vacía y material.

Derrida nos dice que la *différance* es espaciamiento y temporalización ("devenir espacio del tiempo, devenir tiempo del espacio"). (1994, p. 48) Pretender ofrecer una definición estanca y total de esta noción es una empresa de cuajo trunca,[3] pero aquí podríamos decir que eso

[3] ¿Remite y discute la *différance* más con la diferencia óntico-ontológica heideggeriana, con la diferencia interna hegeliana, con el *objet petit a* de Lacan o con el espaciamiento "son or" mallarméano? Hay aquí una indecidibilidad que no es

significa, a nuestros ojos, por un lado, que el tiempo se espacía sin llegar a mentar el hilván rectilíneo de una subjetividad (de la que otrora fuese considerado sede), y que por otro, el espacio se vuelve poroso, inestable y fugitivo de sí, sin poder cristalizar plataforma alguna de presencia. Estos son los caracteres que, creemos, recoge la materialidad a la que queremos apuntar. Por diversos que sean los efectos y los afectos que Preciado y Marder echan a rodar, insistimos en que nos ambos parecen intentar responder cómo podría ser el trabajo de una materialidad rebelade del logos, sin recubrir por ello ninguna clase de "autonomía".

Referencias bibliográficas

Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Espiral/Fundamentos.

Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.

Derrida, J. (2014). *Posiciones*. Pre-textos.

Hyppolite, J. (1953). *Logique et existence*. PUF.

Marder, M. (2013). *Plant-thinking: A Philosophy of vegetal life*. Columbia University Press.

Myers, N. (2015). Conversations on Plant Sensing: Notes from the Field. *Nature Culture*, 3, 35-66.

Lévinas, E. (2001). La conciencia no intencional. *Entre Nosotros*. Pre-textos.

Ponge, F. (2017). *De la parte de las cosas*. Cuenco del Plata.

Preciado, P. (2002). *Manifiesto contrasexual*. Editorial Opera Prima.

White, J. (1979). The Plant as a Metapopulation. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 10, 109-145.

Ontología del intruso. Pensar la alteridad a partir de la figura del injerto

Tomás Stöck (UBA)

Resumen: Se trata de una existencia que no es autóctona, que no pertenece propiamente a ningún sitio. El injerto se acopla a algo distinto de sí y lo habita, reconfigurando ese su medio ambiente al punto de romper con cualquier posible identidad previa. Tomando esta figura del injerto como hilo conductor, a lo largo de este trabajo iremos desplegando algunas de sus características para luego emprender con ello una revisitación de la noción de 'lo humano'.

A partir de la llegada del injerto, del encuentro entre el injerto y ello que aquel habita, se configura momentáneamente un estilo inusitado y ecléctico que no responde a ninguna coherencia esperable ni deseable. No hay cálculo del injerto ni previsión posible con respecto a lo que desde allí pueda surgir. No hay original del cual el injerto sea copia, ni modelo al que seguir para su desarrollo.

Pensar desde la (i)lógica diseminante del injerto abre el terreno para una reconsideración de aquello que se denomina 'lo humano', ya no a partir de una mismidad soberana que calcula y domina a desde sí y por sí, sino más bien a partir de una extranjeridad que tiene primacía en tanto (re)configura una situación con su llegada.

Por romper con la apatía de su entorno, el injerto llega como un intruso y fuerza a reconfigurar la situación actual. No es pasivamente asimilable, ni activamente fagocitante. Habita al modo de lo unheimlich, presencia siempre intranquila e inquieta que de manera asintótica tiende a una identidad con la que nunca se identifica plenamente. Injerto como proceso incesante, indeterminable y fantasmático de identificación.

Nos proponemos considerar la figura del injerto en tanto que alteridad radical que se configura políticamente. Se tratará de analizar qué tipo de politicidad resulta pensable a partir de una existencia que habita indecidiblemente por encima de y a través de lo que se pretende como límites claros y distintos. ¿Es posible una humanidad al modo del injerto, o justamente una categoría tal rompe en pedazos cualquier tipo de proyecto humanista y antropocéntrico? ¿Hacia qué modos de vida nos arroja un pensamiento de lo que constantemente desapropia?

¿Cómo sería posible comenzar, a fin de cuentas, a hablar del injerto? Debiera haber para ello, tal vez, al principio, algo dado, como si se nos apareciera allí algún tipo de ordenamiento identificable; identificable, justamente, con una identidad. *Eso, allí*. Diríamos, tal vez, que el injerto *habrá sido*, *habrá debido ser*, como espera o como promesa. Pero el pasado evocado de esa manera, puesto por delante en todo lo que se abre con ese tiempo verbal, no reenvía jamás a una instancia a la que le quepa cómodamente la cópula atributiva. Decir el injerto en presente, nombrar y denominar en un pretendido *aquí y ahora* esa existencia marginal, germinal, nos lleva a perderla por completo de vista. La pasamos por encima, la pisoteamos.

> 'Lo que se llama presente', lo que se erige libremente enderezado ante mí, muy próximo, lo que aparece, no se entrega como tal, puro surgir sin ninguna cuenta que rendir, más que en el discurso mítico en que desaparecería la diferencia. (Derrida, 2015, p. 452)

Presentar aquello que resiste a la presencia, aquello que no se deja contener entre los rígidos límites del discurso del ser, conlleva una anulación de la diferencia. Así decimos, siguiendo a Derrida por las diseminantes líneas del texto.

En el principio era el injerto, allí se anuncia, ya, una situación oximorónica. No hay claridad espacio-temporal que nos permita señalar las coordenadas de algo así como un individuo al que nombramos *injerto*. Nombre, este, que más bien se comporta con la agitación irreverente de un verbo enmascarado. *Injertar*, para luego querer (creer) poder decir *habrá habido injerto*. Se trata de una existencia germinal, diseminante, que se acopla y opera reconfigurando aquello que, entonces, la recibe. No se trata de pensar necesariamente en una convivencia pacífica, amistosa. Al menos no si se entiende aquí por amistad una homologación neutralizante. El injerto puede ser rechazado por aquello que lo aloja, así como también puede envenenarlo y herirlo lentamente desde adentro.

Ese doble movimiento es el que aquí, de manera más que preliminar, pretendemos plantear: "un mismo término puede germinar dos veces […] diseminándose en la sobreproducción" (Derrida, 2015, p. 547). Doble movimiento que no implica, por ello, una dirección que se clausura en la dicotomía, sino que inaugura una ramificación proliferante que no se deja rastrear, remontando su tronco, hasta un origen.

¿En qué sentido una escritura del injerto nos permite desplazarnos *más allá* de *lo humano*? Habrá también que preguntarse por ese *más allá*, por el supuesto movimiento de traspaso que delinea, así como por la topología en la cual parece ubicarnos. A su vez, aquel término, aquel lugar o más en general aquella tradición que habremos de dejar atrás, ¿qué nombra? ¿Qué se nombra con el nombre de hombre, de lo humano? No es casual, se sabe, la rápida asimilación: ser humano = hombre. Podríamos enunciar una descripción más o menos familiar (una herencia conocida), en la que lo humano se presenta como *ipseidad* soberana y autosuficiente. Unidad cerrada, cercana a sí y esencialmente escindida, como por un corte, de toda alteridad.

Pensar una figura de lo viviente a partir de la lógica injertal nos enfrenta a una extraña doble situación: (i) por un lado, se habla del injerto como una instancia de vegetalidad, no necesariamente un individuo *cerrado* o *auto-suficiente*, pero tampoco una parte deficiente que, una vez encastrada o acomodada, encontrará su lugar propio en la totalidad que la espera; (ii) por otro, el injerto se acopla, en un cálculo quirúrgico, con miras a suturar una herida, a suplir una falta. Planteado en estos términos, esta aparente pluralidad, "no tiene fondo y no es vivida como negativa, en la nostalgia de una unidad perdida" (Derrida, 2015, p. 510-511).

Terapéutica del injerto. ¿Qué efecto estético, anestésico, se descubre en la insistencia del injerto? Abordar la presencia animal en el discurso filosófico (en ciertos discursos, ciertas textualidades, en determinados gestos de lo que rápidamente llamaríamos *la tradición filosófica occidental*), nos lleva a tener que dar cuenta de un efecto anestético (en un mismo movimiento anestésico y estético), de eso que reducimos bajo el nombre de *el animal*.

¿Qué error viene a reparar? ¿Qué herida se cree poder suturar injertando el injerto de lo animal? Derrida insiste, siguiendo sus huellas, en cómo la tradición hegemónica de la filosofía y de la literatura han reducido al animal, a toda la animalidad, a una mera palabra. El Animal, estático, manejable, una obviedad manipulable. "Lo semántico significa […] la reapropiación de la simiente en la presencia, la retención de lo seminal junto a sí en su re-presentación. La simiente entonces se contiene, para guardarse, verse, mirarse. Con ello es lo semántico también el sueño de muerte de lo seminal" (Derrida, 2015 p. 527).

No se trata (al menos no ahora), de pensar la *polisemia* de la animalidad, de enumerar y de dar cuenta de una serie más o menos abarcable de sentidos, de figuras o de conductas. No se trata tampoco de ejemplificar, meramente, restituyendo uno o dos casos, enmarcados en un *etcétera* final, dando así a entender una imposibilidad de abarcar esa pluralidad. No polisemia o pluralidad, sino efecto diferenciante. Ese rechazo animal a ser reducido a una mera palabra-unidad permite pensar, a su vez, la imposibilidad de concebir lo humano, también, como unidad cerrada. Si la figura del animal "es inmediatamente plural, dividida o multiplicada, es también por su poder de germinación o de diferenciación seminal que desde ahora engendrará" (Derrida, 2015, p. 505). El injerto animal no cierra ninguna herida ni soluciona una falta. Por el contrario, más bien explicita esa necesidad de prótesis que es el modo de ser humano. En este espacio de juego, "el juego de la inseminación –o injerto– arruina su centro hegemónico, subvierte su autoridad como la unicidad" (Derrida, 2015, p. 516).

Se trata, entonces, de seguir las huellas de cierto "vocabulario de la germinación o de la diseminación" (Derrida, 2015, p. 454). Seguir al animal precisa de un rastreo de pistas dispersas, que no siguen necesariamente una lógica ni una ontológica narrativa. Esta tensión a la que nos lleva el animal, su existencia espectral dentro (lo que es decir, también afuera) del discurso filosófico manifiesta su suplementaridad. ¿De qué se trata esto? Dice Derrida en *De la gramatología* que

> la esencia extraña del suplemento consiste en no poseer esencialidad: siempre puede no tener lugar. Literalmente, por otra parte, jamás tiene lugar: jamás está presente, aquí, ahora. Si lo estuviera, no sería lo que es, un suplemento, que ocupa el lugar y mantiene el sitio del otro […] Menos que nada y no obstante, a juzgar por sus efectos, mucho más que nada. El

> suplemento no es ni una presencia ni una ausencia. Ninguna ontología puede pensar su operación. (Derrida, 2017, p. 394)

La operación suplementaria del animal resulta impensable dentro de los marcos de la razonable tradición metafísica, humanista y antropocéntrica. Dicho en singular, el animal parece responder a una unidad domesticada, pero su operación da cuenta de algo mucho más complejo: "el término, el elemento atómico, engendra dividiéndose, injertándose, proliferando" (Derrida, 2017, p. 453-454).

El animal transita, entonces, el discurso filosófico con un movimiento tembloroso, más bien que hace temblar, que asedia la seguridad y la interioridad de aquello que pretende neutralizarlo. Justamente esta manera animal de habitar la filosofía, al modo, podríamos decir, de lo *unheimlich*, no se deja ubicar dócilmente en el plano posible de la filosofía. Su guarida es imposible, su operación no es formulada. Atendiendo a ello, resulta imposible

> formular el movimiento de la suplementaridad dentro del logos clásico, dentro de la lógica de la identidad, dentro de la ontología, dentro de la oposición de la presencia y de la ausencia, de lo positivo y de lo negativo, e inclusive dentro de la dialéctica. (Derrida, 2017, p. 394-395)

No se trata de que el animal llegue *eventualmente* a habitar el discurso humanista de la filosofía, de que de manera derivada influya sobre eso que retrospectivamente sabemos puro.

> Todas las oposiciones que se refieran a la distinción entre lo original y lo derivado, lo simple y la repetición, lo primero y lo segundo, etc., pierden su pertinencia desde el momento en que todo 'comienza' por seguir el vestigio. (Derrida, 2015, p. 493)

La animalidad es el vestigio germinal, que como injerto se enreda y mezcla con lo humano justo en el momento en que se pretende poder predicar una asepsia total. Esta inseminación diseminante que es la animalidad para el discurso antropocéntrico trastoca cualquier pretensión de unidad. No sólo la unidad de aquello en lo que adviene, sino también la suya: "lo seminal […] se disemina sin haber sido nunca él mismo y sin regreso a sí" (Derrida, 2015, p. 526-527).

No hay individuo que llegue con pretensiones disruptivas, sino efectos diferenciantes que operan desde esa pretendida interioridad. La lógica del injerto funciona en esa limitrofía, impidiendo hablar, desde un cercano más acá, con respecto a un más allá libre de peligro. "Lo innumerable no viene simplemente a exceder o desbordar el orden numeral sobre sus fronteras, desde el exterior. Lo trabaja en su interior" (Derrida, 2015, p. 545).

Por no ser origen, el injerto-animal no trastoca tampoco ninguna identidad, ninguna interioridad cerrada. "El poder de expropiación no se produce nunca como tal, sino en la alteración de los efectos de propiedad" (Derrida, 2015, p. 494). Simplemente exhibe, en su quirúrgica diseminante, la imposibilidad de toda sutura, de toda asimilación neutralizante de la diferencia. Ese "mal del afuera" del que habla Derrida, que por venir de afuera atrae también en esa dirección (Derrida. 2017, p. 393). Toda interioridad está ya siempre dislocada, vuelta por fuera de sí misma. Es en ese mismo movimiento que el límite se quiebra. No necesariamente se borra por completo (no planteamos continuismos), sino que pierde su efectividad. Resguardo imposible: "el exterior absoluto no está fuera y no es habitable como tal" (Derrida, 2015, p. 537).

Injerto *an-originario*, el animal suple el origen desquiciado que luego pretende repelerlo como derivado: "suple el origen desfalleciente y que, no obstante, no es derivado; ese suplemento es, como se dice, de una pieza, de origen" (Derrida, 2017, p. 394).

Hemos planteado un recorrido preliminar a lo largo de tres figuras, de tres nombres que nombran tres operaciones no tanto diferenciables como diferenciantes. El animal ha cumplido la función de suplemento, la cumple aún hoy, con respecto a lo humano. Supuesta exterioridad no-original que ocupa y sostiene el lugar de aquello que suple. Opera en la interioridad, injerto que se opera en la interioridad. "Ya no se puede ver el mal en la sustitución desde que se sabe que el sustituto sustituye a un sustituto" (Derrida, 2017, p. 395). Esta figura suplementaria tiene una efectualidad particular. Reconfigura su espacio en múltiples direcciones, germinantes y diseminantes. El discurso sobre la animalidad ha vigorizado al humano, al discurso humanista de lo humano. Introducido o introyectado, ha pretendido ver en ese sacrificio del animal una potencia propia. Soberanía fagocitante. Pero ha tenido, en un mismo tiempo y a lo largo de una historia que no es tan otra, efectos anestésicos. Herida fundamental que se ha pretendido poder cerrar. Lo humano se ha construido quirúrgicamente *curándose* del animal, con el animal, en un doble movimiento de asimilación y rechazo. Entre hombre y animal se juega un singular-plural "que ningún origen singular habrá precedido jamás". Allí no hay "primera inseminación", como afirma Derrida, sino un constante movimiento de "germinación, diseminación". La inseminación supuestamente 'primera' que es el animal es ya diseminación. "Huella, injerto cuyo rastro se pierde" (Derrida, 2015, p. 453). Es ese rastro el que aquí hemos tratado de seguir.

Referencias bibliográficas

Derrida, J. (2015). *La diseminación.* Fundamentos.

Derrida, J. (2017). *De la gramatología.* Siglo XXI.

Sobre la imposibilidad de conceptualizar el sufrimiento animal (y la necesidad de pensarlo)

German E. Di Iorio (UBA)

Resumen: Una de las principales hipótesis de Jacques Derrida cuando en 1997 pronuncia "El animal que luego estoy si(gui)endo" es que desde hace aproximadamente dos siglos los hombres estamos implicados en una transformación sin precedentes con eso que hemos denominado "el animal/los animales". Lo que ha acontecido es un cambio radical, tanto cualitativa como cuantitativamente, respecto de las formas tradicionales de tratamiento (i.e., de sacrificio) de esa alteridad. Esta transformación, que se fue erigiendo a partir de los avances en los saberes zoológicos y en las respectivas técnicas de intervención sobre los cuerpos de esos vivientes, ha tomado hoy en día una intensidad tal que el concepto mismo de "vida" se ve perturbado de forma profunda al perder las oposiciones que históricamente lo delimitaban dentro del campo de la experiencia. Es decir, las fronteras entre la vida y la muerte, la vida y la técnica, y la vida y la historia pierden su eficacia ante la violencia sin precedentes que está teniendo lugar. Tomando, por caso, el funcionamiento de los mataderos o los laboratorios de experimentación, nos encontramos con que esa violencia que ejercemos sobre la alteridad animal no consiste simplemente en infligirles un constante daño mortal, sino también en la perpetua reproducción forzada de sus vidas para mantener en funcionamiento un supuesto bienestar del hombre. Se configura así una estructura monstruosa, donde se da vida para continuar dando muerte. Por lo tanto, esa superpoblación de animales no está ni completamente viva ni completamente muerta: habitan un espacio paradójico, en un estado de "supervivencia" (survie) artificial, donde su sufrimiento es virtualmente infinito. Nuestra hipótesis es que, por más innegable que sea esa violencia sin límites que ejercemos sobre los animales, al no poder conceptualizarla, una primera respuesta humana ha sido denegarla. Este gesto no debe entenderse desde la moralidad, sino como una verdadera incapacidad para comprender la descripta maquinaria de vida-muerte. Bajo esta tesitura, el objetivo de este trabajo es doble: por un lado, dar cuenta de esa imposibilidad de conceptualizar el sufrimiento animal espectral a partir de experiencias del pasado; por el otro, plantear las condiciones para el surgimiento de un nuevo pensamiento que deje lugar para la piedad y que permita la construcción de una respuesta más hospitalaria.

En este trabajo analizamos algunos de los aspectos que complejizan el lugar sacrificial que la animalidad ocupa dentro de la economía de vida occidental. Nuestro objetivo es mostrar el alcance y los límites de la ontología cartesiana para conceptualizar el sufrimiento animal que ocurre hoy en día dentro de, por ejemplo, los mataderos y los laboratorios de experimentación. En ese sentido, retomamos la hipótesis que Jacques Derrida propone en *El animal que luego estoy si(gui)endo* respecto de la transformación *espectral* que el concepto "animal" comenzó a experimentar desde hace dos siglos. Para ello exponemos, en primer lugar, las implicancias en relación con la animalidad del "*yo pienso, luego soy*" que Descartes formula en el *Discurso del método*. Una vez explicitada la ontología y respectiva antropología cartesiana, pasamos a trabajar su centralidad dentro de la primera de las hipótesis que Derrida articula en *El animal que luego estoy si(gui)endo*; a saber, la de los dos discursos. Luego, desarrollamos la segunda hipótesis

derridiana —la de la transformación—, donde se muestran las insuficiencias de la ontología cartesiana. Por último, esbozamos una alternativa para llegar a pensar ese sufrimiento espectral.

1. La ontología cartesiana

Son varios los motivos que hicieron de la publicación en 1637 del *Discurso del método* un quiebre en la historia de la filosofía. Entre ellos se encuentra la formulación en su cuarta parte —la sección eminentemente más metafísica— del "*yo pienso, luego soy*" como primer principio del filosofar. Las implicaciones iniciales que nos interesan remarcar de esta sentencia aparecen de inmediato en el texto, pues Descartes nos dice a continuación de la fórmula que su cuerpo y el mundo entero podrían desaparecer, pero él, en tanto que piensa, seguiría siendo; mientras que, si dejase de pensar, por más que todo lo demás se mantuviera igual, él bien podría ya no ser. Como consecuencia, Descartes afirma que el "yo" es una sustancia cuya naturaleza consiste en pensar, y cuya existencia es independiente de toda materialidad. Por ello concluye que "este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que éste, y aunque él no fuese, ella no dejaría de ser todo lo que es" (2009, p. 59). Tenemos así la conocida separación entre el yo que piensa y el cuerpo que se mueve.

Lo que Descartes está gestando a partir de estas líneas es un dispositivo metafísico para distinguir la veracidad del pensamiento de la falsedad de lo corporal, al punto que sólo se pueden hacer afirmaciones ontológicas certeras de la primera. Por eso es que este dispositivo, que continuará desarrollando en *Meditaciones metafísicas*, a la vez que separa clara y distintamente entre las partes de naturaleza diferente, también produce una jerarquía ontológica igual de significativa.

Son conocidas las críticas a esta separación y respectiva jerarquización, así como también a la pretensión de un "yo" por fuera del mundo o los demás hombres. Empero, mucho menos se ha reparado en filosofía sobre el vínculo entre esta distinción inicial y aquella complementaria que aparece en la siguiente sección del *Discurso del método*, cuya ontología sigue siendo hegemónica y presupuesta hoy en día en el trato que ejercemos de modo sistemático sobre los animales no humanos.[1] En concreto, en la quinta parte Descartes refuerza que lo propio del hombre es el pensamiento a partir de su comparación con los animales. Luego de un análisis pormenorizado de las funciones de los órganos, termina por afirmar que

[1] Y también sobre los animales humanos que al no adecuarse a la idea hegemónica de humanidad son tratados como los demás animales.

> si hubiese máquinas tales, que tuvieran los órganos y la figura de un mono, o de cualquier otro animal desprovisto de razón, no tendríamos medio alguno de conocer que no era en todo de la misma naturaleza que esos animales; mientras que si hubiese máquinas que tuviesen semejanza con nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones tanto como fuese moralmente posible, tendríamos siempre dos medios muy ciertos para saber que no por ello eran verdaderos hombres. (2009, p. 97)

A raíz de este planteo, Descartes deduce algo que podría parecer ir contra la conceptualidad occidental; a saber, que el miedo a la muerte es algo propio de los animales y de lo que los hombres verdaderos deben carecer. En efecto, esta purificación del alma de cualquier resto material es vital dentro del discurso cartesiano, pues la separación tajante del hombre respecto de los animales permite comprender más íntimamente la independencia del alma de la mortalidad del cuerpo. De esta forma, queda armada la configuración básica del esquema cartesiano, donde la animalidad del hombre debe ser sacrificada en pos de su inmortalidad. En otras palabras, la antropología desplegada a partir del "*yo pienso, luego soy*" nos habla del deseo de construir la propia identidad sin necesidad de una alteridad. Por eso el mundo, el cuerpo y los animales deben ser excluidos en el movimiento inmunitario que hace a lo humano.

2. La hipótesis de los dos discursos

Por todo ello, no es de extrañar que cuando en 1997 Jacques Derrida analice el lugar de la animalidad dentro del pensamiento occidental, Descartes ocupe un lugar privilegiado. Las referencias al padre de la filosofía moderna aparecen incluso desde el título, jugando con la conjugación de los verbos franceses "*être*" (ser) y "*suivre*" (seguir). Dentro de las múltiples menciones, aquí nos interesa empezar resaltando la que aparece en la primera hipótesis que Derrida desarrolla en su conferencia —que en este trabajo nombraremos como "la hipótesis de los dos discursos"—, donde Descartes ocupa un lugar central. Lo que Derrida propone con esa hipótesis es una "clasificación linneana" en la que se distinguen dos formas de aproximarse a la animalidad. En primer lugar, ubica

> los textos firmados por gente que, sin duda, ha visto, observado, analizado, reflexionado al animal, pero que nunca se ha visto vista por el animal […]. Esta categoría de discursos, de textos, de firmantes […] es con mucho la más abundante; es sin duda la que reúne a todos los filósofos y a todos los teóricos en cuanto tales. Al menos de cierta "época", digamos desde Descartes hasta nuestros días. (Derrida, 2008, p. 29)

Para tales firmantes el animal bien podría no ver, pues su función es la de ser visto: un *teorema*. No sólo se niegan que un otro animal los interpele con la mirada, sino que deniegan que ese otro animal pueda hacerlo o que siquiera sea significativo. Frente a esa denegación propia del hombre, los firmantes del otro discurso serían aquellos y aquellas que se dejan afectar por esa mirada abismal de la alteridad animal. En tal caso, su discurso sería el de los fines del hombre, del paso de las fronteras donde el nombre del hombre deviene un significante más.

Siguiendo la hipótesis derridiana de los dos discursos, es fundamental entender la relevancia incluso hoy en día del texto cartesiano. Es cierto que, como muestra (Cragnolini, 2015), el lugar sacrificial del animal a partir de las supuestas necesidades humanas ya circulaba en la época en la que se publicó el *Discurso del método*. Pero es Descartes quien provee la ontología que subyace al trato preponderante con los animales no humanos. Sin ser homogéneo, ese discurso hegemónico dictamina que la vida animal no posee valor intrínseco, pudiéndose sacrificarla según disponga la voluntad humana sin reparos ético-políticos. Es de vital importancia la deconstrucción de esta posición que, antes que negarle la capacidad de sufrir al animal, le deniega importancia a ese tipo de sufrimiento.

No obstante, según nuestra lectura, actualmente está teniendo lugar un proceso impensable hasta para el propio Descartes. En este sentido, es necesario analizar en el texto derridiano otra hipótesis, la de la "transformación", que no se corresponden con el discurso cartesiano y que demanda reparos más específicos.

3. La hipótesis de la transformación

En esta otra hipótesis Derrida propone que

> desde hace dos siglos aproximadamente, de manera intensa y según una aceleración alarmante porque no tenemos siquiera reloj ni medida cronológica adecuada para ella, nosotros, nosotros que nos llamamos los hombres, nosotros que nos reconocemos bajo ese nombre, nos encontramos envueltos en una transformación sin precedentes. Esta mutación afecta a la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada hubiera ocurrido, el animal y/o los animales. […] Esta alteración, como quiera que se la nombre o se la interprete, nadie podría negar que se acelera, que se intensifica, no sabiendo ya adónde va, desde hace aproximadamente dos siglos, con una profundidad y a un ritmo incalculables. (2009, pp. 40 y 41).

Dado que *El animal que luego estoy si(gui)endo* se pronunció en 1997, esta transformación ha empezado bastante tiempo después que los textos cartesianos. Lawlor (2007), por ejemplo,

vincula estos dos siglos con la misma fracción de tiempo que Derrida propone en *Canallas* para rastrear el cambio en la idea de democracia a su sentido internacional. Empero, en este trabajo decidimos en este punto acercarnos más a los trabajos de Akira Mizuta Lippit (2000; 2013), quien relaciona esa transformación del concepto "animal" con el surgimiento de las técnicas eléctricas modernas y la sistematización de la pena de muerte a fines del siglo XVIII.

Ahora bien, más que pretender una exactitud temporal —cosa que Derrida descarta de inmediato—, lo importante es comprender el surgimiento de nuevos sentidos. Para tal objetivo, retomaos los desarrollos de Shukin (2009, pp. 131-179) y proponemos desplazarnos de Descartes hacia una figura más cercana a la revolución industrial y que, según queremos mostrar, permite comprender mejor por qué desde su ontología no se alcanza a conceptualizar lo que está ocurriendo con eso que seguimos llamado "el animal". Se trata de Luigi Galvani, médico italiano de fines del siglo XVIII, quien a partir de sus estudios de la electricidad con animales y criminales condenados a muerte descubrió lo que conocemos como impulso nervioso. Estos experimentos se encuentran plasmados en *De viribus electricitatis in motu musculari commentarius* (1791).

Si bien el nombre de Galvani no tomó tanta relevancia,[2] sí lo hicieron sus famosos estudios que mantuvieron en vela a toda Europa. Una de las cristalizaciones de estos temores la podemos encontrar en la novela de Mary Shelley, *Frankenstein*. En ella un doctor realiza experimentos similares a los difundidos por Galvani, alcanzando su objetivo más deseado y temido: la reanimación de un cuerpo muerto. Podríamos insistir con Descartes, afirmando que "los espíritus animales" tenían la misma función que la "electricidad animal", nombre que Galvani puso al descubrimiento de lo que hoy en día llamaríamos células nerviosas. Pero de hacer eso nos olvidaríamos de lo fundamental; a saber, que ahora la distinción entre lo vivo y lo muerto ya no puede ser clara y distinta.

Todo ello nos permite comprender mejor a qué se refiere Derrida con su hipótesis de la transformación. Es cierto que ya desde la Biblia y el mundo griego antiguo se puede encontrar el lugar sacrificial que ocupa la animalidad dentro de la cultura; pero, las nuevas formas de sacrificio que han ido emergiendo a partir de la revolución industrial y el uso de la electricidad implican un cambio radical respecto de las anteriores, tanto cualitativa como cuantitativamente. Esta transformación, que se fue erigiendo a partir de los avances en los *saberes* zoológicos y en las respectivas *técnicas* de intervención sobre los cuerpos de esos vivientes, ha tomado hoy en día una intensidad tal que el concepto mismo de "vida" se ve perturbado de forma profunda al perder las oposiciones que históricamente lo delimitaban dentro del campo de la experiencia. Es decir,

[2] A diferencia del de Thomas Edison, quien retomó sus experimentaciones con animales domésticos y condenados a muerte, como la elefanta Topsy (Mizuta Lippit, 2013).

las fronteras entre la vida y la muerte, la vida y la técnica, y la vida y la historia pierden su eficacia ante la violencia sin precedentes que está teniendo lugar. Los cuadros clasificatorios, representativos de cualquier *sana* ontología, ya no son posibles.

En este punto, Derrida propone una analogía entre el actual lugar sacrificial del animal y el genocidio (particularmente con el Holocausto). Nos dice que

> [n]adie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios (hay también genocidios de animales: el número de las especies en vía de extinción por culpa del hombre nos deja helados). (2009, p. 42)

Esta analogía ciertamente es compleja y ha despertado gran cantidad de polémicas (*cf*., Patterson, 2002). La comparación entre la figura del judío y la del animal, más allá de lo delicada que es, no debe diluir las diferencias específicas. Por eso es que, lejos de mitigarla, sostenemos que, si Treblinka fue una empresa metafísica de producción de muerte, los mataderos y los laboratorios de experimentación animal son a su vez una empresa metafísica de producción de vida. Tal como sostiene Derrida,

> la aniquilación de las especies, en efecto, estaría en marcha, pero pasaría por la organización y la explotación de una supervivencia artificial, infernal, virtualmente interminable en unas condiciones que los hombres del pasado habrían considerado monstruosas, fuera de todas las supuestas normas de la vida propia de los animales de ese modo exterminados en su supervivencia o en su propia superpoblación. (2009, p. 42)

Reformulando la cuestión, en los mataderos y los laboratorios de experimentación nos encontramos con que esa violencia que ejercemos sobre la alteridad animal no consiste simplemente en infligirles un constante daño mortal, sino también en la perpetua reproducción forzada de sus vidas para mantener en funcionamiento un supuesto bienestar del hombre. Se configura así una estructura monstruosa, donde se da vida para continuar dando muerte. Por lo tanto, esa superpoblación de animales no está ni completamente viva ni completamente muerta: habitan un espacio paradójico, en un estado de "supervivencia" (*survie*) artificial y espectral, donde su sufrimiento es virtualmente infinito. Por ello es que, tal como sostiene Cragnolini (2016), "[l]os animales son 'capital' en el sentido más pregnante de la biopolítica: se produce 'vida' como material a ser consumido, explotado y reciclado" (p. 225).

4. Hacia un pensamiento del sufrimiento animal

A pesar de esta condición en la que se encuentran los animales no humanos, Derrida no es completamente pesimista, y sostiene que, en paralelo, dentro de la hipótesis de la transformación, han surgido también una serie de movimientos que se preocupan por el sufrimiento animal. Si bien Derrida no lo menciona explícitamente, consideramos, junto con Calarco (2008, pp. 103-149), que se trata de los movimientos iniciados a partir de Jeremy Bentham, quien nos recuerda que lo decisivo en torno a los animales no es preguntar si pueden razonar o hablar, sino si pueden sufrir (1988, p. 311). Tal pregunta decisiva que busca correr el eje cartesiano de la cuestión será la explorada por Peter Singer (1975). Es en ese sentido que Derrida argumenta que

> [a]nte la invasión por el momento irresistible pero negada, ante la denegación organizada de esta tortura, unas voces se alzan (minoritarias, débiles, marginales, poco seguras de su discurso, de su derecho al discurso y de la puesta en marcha de su discurso en un derecho, en una declaración de derechos) para protestar, para apelar […] a lo que se presenta de manera tan problemática todavía como los derechos del animal, para despertarnos a nuestras responsabilidades y obligaciones respecto al ser vivo en general y precisamente a esta compasión fundamental que, si se la tomase en serio, debería cambiar hasta los cimientos (y cerca de los cimientos querría trabajar intensamente hoy) de la problemática filosófica del animal. (2009, p. 43)

Ahora bien, el problema con la perspectiva utilitarista, sea la de Bentham o la Singer, es que sólo puede luchar contra la hipótesis de los dos discursos. Descartes mismo nunca pretendió afirmar una insensibilidad de parte de los animales no humanos. En efecto, dentro de la ontología cartesiana la cuestión se remita a la importancia del sufrimiento animal, pero al pasar al a hipótesis de la transformación el problema es que ya ni siquiera se puede conceptualizar dicho sufrimiento en tanto no hay concepto claro y distinto de vida. Por más *innegable* que sea esa violencia sin límites que ejercemos sobre los animales, al no poder conceptualizarla, una primera respuesta —demasiado— humana ha sido *denegarla* a partir de diferentes racionalizaciones. Es fundamental no moralizar este gesto: incluso teniendo el interés por el sufrimiento animal, hay una incapacidad de comprender la maquinaria de muerte-vida desde la ontología clásica.

Es por ello que Derrida concluye que toda esta cuestión lleva a una guerra a propósito de la piedad. En esta guerra las voces minoritarias que buscan dar respuesta al sufrimiento animal han estado históricamente del lado perdedor. No obstante, Derrida sostiene que esta guerra está atravesando una fase crítica, la cual reclama un cambio radical. Por ello afirma que

> [p]ensar esta guerra en la que estamos inmersos no es solamente un deber, una responsabilidad, una obligación; es también una necesidad, una constricción a la cual, por las buenas o por las malas, directa o indirectamente, nadie podría sustraerse, y hoy menos que nunca. Y digo "pensar" esta guerra porque creo que se trata en ella de lo que llamamos "pensar". El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí. (2009, p. 45)

Lo que queremos poner de relieve con todo esto es que los conceptos ontológicos clásicos son insuficientes ante el sufrimiento espectral. Por ello nos vemos forzar a dar con otro modo de pensar, uno que justamente responda a esa espectralidad en la que ya se encuentra sometida la animalidad. Por lo tanto, la noción de fantasma que aparece en la deconstrucción (Derrida, 1995) no responde a una comodidad retórica del franco-argelino. Parte de una necesidad de poder dar batalla en esta guerra de guerrillas, contra una problemática tan presente como ausente, pero no por eso menos destructiva. El espectro no es una invención derridiana, es algo que de hecho hace tiempo que está teniendo lugar en los mataderos y los laboratorios de experimentación. Pensar esta espectralidad es nuestra responsabilidad; y lo que resta, por tanto, es transformar la transformación.

Conclusión

En suma, hemos rastreado la importancia de la ontología cartesiana respecto de nuestro trato preponderante con los animales no humanos. Este discurso sigue produciendo efectos tangibles diariamente. Sin embargo, la deconstrucción de esta ontología no es suficiente para dar con los sufrimientos que padecen esas otras formas de vida a partir de su industrialización dentro de la biopolítica. Tal condición espectral desborda la ontología cartesiana, no habiendo conceptualidad que pueda dimensionar el estado actual de producción de vida y muerte que constantemente se está reactualizando. Bajo esta tesitura, el objetivo de este trabajo ha sido doble: por un lado, dar cuenta de esa imposibilidad de conceptualizar el sufrimiento animal espectral a partir de experiencias del pasado; por el otro, plantear las condiciones para el surgimiento de un nuevo pensamiento que deje lugar para la piedad y que permita la construcción de una respuesta más hospitalaria. Por ello insistimos: el pensamiento espectral que propone la filosofía derridiana no responde a una comodidad argumentativa, sino a la necesidad de dar con un pensamiento acorde a el sufrimiento sin límites que está experimentando la alteridad animal.

Referencias bibliográficas

Bentham, J. (1988). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* Prometheus.

Bentham, J. (1988). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* Prometheus.

Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida.* Columbia University Press.

Cragnolini, M. B. (2015). Animula, vagula, blandula, o sobre el alma perdida de los animales. *Lo Sguardo,* 2 (18), 317-329.

Cragnolini, M. B. (2016). *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo.* Prometeo.

Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional.* Trotta.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo.* Trotta.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas.* Alfaguara.

Descartes, R (2009). *Discurso del método.* Colihue.

Galvani, L. (1791). *De viribus electricitatis in motu musculari commentarius.* Bologna: Accademia delle Scienze.

Lawlor, L. (2007). *This is not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida.* Columbia University Press.

Mizuta Lippit, A. (2000). *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife.* University of Minnesota Press.

Mizuta Lippit, A. (2013). La muerte de un animal. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 13, 111-143.

Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust.* Lantern Books.

Shukin, N. (2009). *Animal capital: Rendering Life in Biopolitical Times.* University of Minnesota Press.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals.* Harper Collins.

XIX
Congreso
Nacional
de Filosofía

Ponencias individuales

La filosofía del romanticismo alemán: estado de situación

Miguel Alberti (UNMdP)

Resumen: Con la aparición, a partir de la década de 1960, de las ediciones críticas de los principales escritores del primer Romanticismo alemán que también escribían filosofía comenzó a existir una rama de los estudios sobre la Frühromantik que atiende, incluso a veces de manera prioritaria o exclusiva, a lo que podría llamarse la "filosofía del Romanticismo alemán", un objeto de estudio que resultaba nuevo en la época y que hoy ya constituye un tema con peso propio y una reconocida pertinencia. A partir de los primeros descubrimientos de una filosofía romántica de valor, un afán reivindicatorio bastante pronunciado de parte de la crítica llegó a poner en primer plano el olvido padecido por la rama más racionalista de la Frühromantik y la tergiversación que suponía adjudicar a sus miembros una pura tendencia a la fantasía y la especulación desatada. Esta nueva corriente pasó en poco tiempo de ser una justa puesta en valor de los pensamientos filosóficos de los románticos a generar una nueva falsificación en una dirección opuesta a la primera: se creó un nuevo lugar común, bastante difundido en determinadas áreas de la investigación académica sobre el Romanticismo, según el cual los románticos se imponían las mismas auto-limitaciones intelectuales que los idealistas (o incluso más severas) a la hora de lidiar con la noción de lo absoluto. En el ámbito hispanoamericano, la inclinación a atender a estos autores y, en particular, a su obra filosófica, se encuentra en pleno auge en la actualidad (y ya desde que, hace relativamente pocos años, se empezó a prestar especial atención a la filosofía de autores de "segunda línea", respecto de Kant y Hegel, en la discusión que se dio en el paso del siglo XVIII al XIX en Alemania). En esta comunicación se busca hacer un mapeo de superficie a propósito de estas tendencias y una evaluación de la discusión en torno a la existencia y naturaleza de un "romanticismo filosófico alemán".

La pregunta de esta ponencia gira en torno de una *posible* filosofía del Romanticismo alemán y el propósito de todo el desarrollo es intentar observar y describir el asunto desde una posición más o menos panorámica, con el propósito de destacar que efectivamente hay un auténtico objeto de estudio en ese tema y el de revisar qué fue hecho ya hasta el momento respecto de este objeto de estudio y que queda todavía por hacer.

La existencia misma de una auténtica filosofía romántica, por fuera o por encima de las consideraciones estéticas románticas que en general se agrupan bajo rótulos como "teoría literaria" o "filosofía del arte", puede ser discutida desde varios puntos de vista.

Por un lado, cabe la pregunta acerca de hasta qué punto hay efectivamente, en los autores considerados universalmente como románticos, un planteo filosófico interesante y original, es decir, que no consista en una reproducción o una reformulación de pensamientos ajenos, con el de Fichte a la cabeza.

Por otro lado, aun si se sortea esta instancia y se concede un pensamiento filosófico propio ya sea a autores románticos individuales o al conjunto de la tendencia, queda por discutirse en qué medida estos planteos ingresaron en la discusión intelectual filosófica de la época y cuánto significaron, desde esta perspectiva, una auténtica etapa de la historia de la filosofía.

En principio, en cualquier periodización tradicional de la historia de la filosofía moderna el Romanticismo estará seguramente ausente, aunque algunas veces encontramos menciones en las reconstrucciones de la historia del idealismo alemán, en general a modo de *excursus* o apartados de carácter apendicular dentro de capítulos destinados a la obra de Fichte o Schelling. En la mayoría de estos casos, dentro de los que pude revisar, los desarrollos especulativos de Schlegel o de Novalis, los dos principales teóricos del Romanticismo temprano, sobre los que se va a tratar en esta ponencia, aparecen como intentos más o menos desarticulados e inmaduros de procesar el pensamiento fichteano y como derivas estetizantes de auténticas filosofías especulativas de la primera línea.

En todo esto hay, como se destaca con insistencia creciente, un *cierto* grado de desinformación y un *cierto* grado de simplificación. En primer lugar, es sencillamente falsa la afirmación según la cual no existen desarrollos filosóficos complejos, originales y más o menos sistematizables en los escritos de Schlegel y Novalis. Pretender, por otro lado, que estos pensamientos no hayan tenido vínculo con los pensamientos de aquellos a quienes consideramos filósofos idealistas alemanes de la máxima jerarquía, considerando el vínculo personal e intelectual que *sabemos* que había entre unos y otros, parece al menos *prima facie* bastante inverosímil.

Por otra parte, si atendemos a algunas de las teorías desarrolladas por idealistas alemanes en sus obras encontramos, en ocasiones, puntos de contacto con la cosmovisión romántica tan absolutamente visibles que pareciera hacer falta un artificio para *no* encontrar en ellos una influencia o, cuanto menos, una tendencia compartida que, si puede ser considerada resultado de un esfuerzo filosófico en sentido estricto en un caso, debería poder serlo también en el otro.

El ejemplo más evidente que conozco de esto último es la sección conclusiva del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, en donde el arte aparece, al cabo del sistema, como el espacio de unión de lo consciente y lo inconsciente y el mecanismo de exhibición de la unidad incondicionada. Dicho sea de paso, porque es una cuestión de orden más estilístico que conceptual, leemos en esta sección de la obra de Schelling que "lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos", afirmación que parece tomada sin más del comienzo de *Los discípulos en Sais* de Novalis, proyecto anterior en un par de años al del *Sistema*

de Schelling, quien trataba a Novalis y, de hecho, participó, junto con él, de uno de los célebres encuentros de románticos en Jena.

A la luz de reflexiones similares a estas de Schelling al final del *Sistema*, que deberían ser muestras de auténtico idealismo alemán, cabe preguntarse en qué consistiría una filosofía propiamente romántica, si es que tiene que ser algo en esencia diferenciable del idealismo alemán en general.

La tendencia parece apuntar a destacar el valor de esta filosofía romántica. Creo, sin embargo, que corresponde hacer una aclaración a propósito de este proceso de visibilización del romanticismo filosófico. Hoy podemos hablar de una filosofía del Romanticismo alemán porque tenemos fácil acceso al total de los escritos conservados de los primeros románticos. Pero este no era el caso en época de los románticos mismos. Tanto respecto de Novalis como respecto de Schlegel resultó determinante la aparición de las ediciones críticas de sus obras completas, llevada a cabo recién a partir de 1960. Hasta entonces, los materiales disponibles ofrecían, podría decirse, *conclusiones* derivadas de reflexiones inéditas y, por ende, una versión mucho menos sistemática y mucho más arbitraria de los desarrollos intelectuales del Romanticismo temprano. El trasfondo especulativo del cual derivan las ideas de Schlegel o los fragmentos de Novalis fue mayormente desconocido para la intelectualidad contemporánea y la crítica posterior durante más o menos un siglo y medio. Desde este punto de vista parece indispensable retener que el pretendido olvido del carácter original de los desarrollos filosóficos especulativos del primer Romanticismo resultaba más o menos inevitable, en la medida en que dichos desarrollos, en un buen porcentaje, no habían sido traídos a la luz más que en el ámbito de la oralidad. Desde este punto de vista, es decir, atendiendo a la "historia de las ideas", parece exagerado hablar de una filosofía del Romanticismo alemán.

Y hay un punto más a considerar, que creo que también juega un rol determinante en el hecho de que se haya mantenido en un segundo plano el despliegue filosófico del Romanticismo alemán temprano, que es el carácter, por así decir, autodestructivo que posee la filosofía de fondo del movimiento en general. Efectivamente, podría pensarse que tanto en sus variantes "irónicas" como en sus variantes no "irónicas" (entendiendo "ironía" en el sentido que le diera Schlegel), el pensamiento del Romanticismo parece ver en la filosofía un recorrido intelectual que, más tarde o más temprano, termina por chocar contra su propia infertilidad y por entenderse a sí mismo como provisorio, incompleto y destinado, en última instancia, a ser abandonado.

En lo que queda de esta comunicación quisiera, en primer lugar, reconstruir algunos de los desarrollos filosóficos de Schlegel y Novalis que llevan a estas conclusiones, con la intención de destacar el carácter racional (y completamente alineado con las prácticas del discurso filosófico

de la época) que poseen las ideas que los llevaron a dejar de lado la investigación filosófica en los términos más tradicionales; y en segundo lugar quisiera hacer algunos comentarios, a partir de esta base, acerca del grado en el que pareciera ser pertinente (o no) aportar a la tendencia, hoy en expansión, a introducir estos planteos filosóficos en una reconstrucción de la discusión filosófica poskantiana en Alemania en el paso del siglo XVIII al XIX.

Ambos autores llevaron a cabo sus investigaciones filosóficas más valiosas para estas investigaciones en años apenas posteriores a la aparición de las primeras formulaciones de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. Novalis redactó, entre 1795 y 1796, las anotaciones que conocemos como *Fichte-Studien*, "Estudios sobre Fichte", título que no fuera introducido por él mismo sino por editores de sus obras y que ya fue severamente cuestionado, en las que reflexiona, sea a partir de Fichte y/o de otras fuentes, sobre los temas más en discusión en la filosofía del momento. Schlegel ya tenía a fines de 1796 cuadernos enteros de notas filosóficas que iría acrecentando con posterioridad y que alguna vez pensaría publicar con el título de *Philosophische Lehrjahre*, es decir, "Años de aprendizaje filosófico", título con el que finalmente aparecieron agrupados en la edición crítica de sus obras completas pero recién a partir de la década del 60, dado que el proyecto de publicarlos en vida nunca fue llevado a cabo y las primeras ediciones de su obra reunida no incorporaron este material sino de manera dispersa e incompleta. Lo mismo que había ocurrido con Novalis, por causa de las decisiones tomadas por Ludwig Tieck y, precisamente, Friedrich Schlegel, que fueron los primeros editores de sus escritos.

En ambos casos, estas tempranas exploraciones filosóficas partían, como en general la discusión en el contexto de la filosofía poskantiana, de la incomodidad intelectual que generaba, en el sistema de Kant, la pretendida incompatibilidad entre la imposibilidad de obtener conocimiento de lo incondicionado y la necesidad práctica de suponerlo. La imposibilidad de acceder intelectualmente a lo absoluto, como sabemos, se presenta como un tópico filosófico permanente de la época. Tanto Schlegel como Novalis hicieron frente a este problema.

Schlegel construyó en estos primeros intentos filosóficos algo llamado por él "criticismo" o "filosofía crítica" que pretendía reunir las ventajas y esquivar los defectos de las distintas maneras posibles de hacer filosofía, que sistematiza agrupándolas bajo tres grandes categorías, las de "misticismo", "empirismo" y "escepticismo". Según Schlegel, las tres variantes del pensar filosófico comparten un rasgo: todas imponen arbitrariamente un absoluto. En algún caso más acá, en el otro más allá, pero en todos hay un límite allende el cual se ubica lo incondicionado, límite que, para poder establecerlo –dice Schlegel–, deberíamos poder trascender, lo que constituye en sí mismo una situación paradójica. Por lo demás, en ningún caso parece que haya argumentos para el establecimiento del límite del conocimiento posible en una determinada ubicación o en otra.

Es claro en el caso del escéptico: ¿cómo podemos saber, se pregunta Schlegel, que no podemos saber? Al empirismo le objeta, entre otras cosas, la imposición de un límite en la experiencia como resultado de una pulsión estadística que impone como conocimiento lo que en última instancia no es más que consenso. No parece, piensa Schlegel, que haya que decidir una cuestión como la de la verdad acerca del mundo a partir, en última instancia, de lo que resulte cierto para una mayoría. Pero estas consideraciones críticas, con el grado de precisión o pertinencia que queramos reconocerles, tienen valor secundario respecto de las ideas de Schlegel acerca de la que sería la forma más evolucionada de filosofía, lo que llama "misticismo". El misticismo es, en el sentido que tiene para Schlegel, el enfoque filosófico que pretende postular un principio originario único y absoluto del que se deriva en general el sistema. Desde este punto de vista se justifica que trate de místicos no solo a Novalis y a Schleiermacher sino también a Spinoza o a Fichte.

La objeción de Schlegel a este punto de vista es que no parece posible ir a dar con ese plano de la unidad incondicionada, siquiera para constatar su existencia, sin que intervenga la mediación analítica de la reflexión en el proceso, generando en esa presunta unidad originaria una fisura igualmente originaria causada por los únicos mecanismos de conocimiento que nos son dados. Ya en los principios lógicos más elementales hay mediación intelectual y, por ende, si hace falta alcanzar la unidad originaria incondicionada, habrá que abandonar la pretensión de hacerlo en el modo del conocimiento. Para Schlegel la imposibilidad de conocer lo absoluto es una auténtica trivialidad, dado que conocimiento implica conocimiento de algo que es condicionado siempre.

A ese ámbito, si se llega de alguna manera, se llega por otra vía. Lo que no se puede representar, dice Schlegel, debe ser presentado. Es decir, podemos únicamente intentar una *Darstellung* de aquello de lo cual no cabe ninguna *Vorstellung*. El principio del que pretende partir Fichte resulta, a juicio de Schlegel, demasiado poco unitario, en la medida que en la constatación del principio de identidad "A=A" o, siguiendo a Fichte, "Yo=Yo", *ya hay* mediación intelectual y una escisión originaria.

El camino de esta argumentación llevará con naturalidad al pensamiento, por lo demás bastante alineado con algunos testimonios inequívocos de Fichte, de que la captación de la unidad absoluta originaria no se consigue por vía del pensamiento y es más bien una experiencia personal intransferible.

Un camino similar sigue Novalis en sus *Fichte-Studien*, en donde se parte de la constatación de la imposibilidad de acceder a lo incondicionado del yo por medio de la reflexión para concluir que al plano incondicionado de la subjetividad, de todos modos, tenemos que poder llegar por

alguna vía, dado que, si no nos supiéramos nosotros mismos antes de percibirnos en el acto de la reflexión, no podríamos siquiera identificarnos como tales: hay un yo que se percibe a sí mismo de cierta otra manera antes de conocerse por vía intelectual. A esta auto-captación no intelectual pre-reflexiva Novalis la llamaba, siguiendo una terminología probablemente heredada de Jacobi, "sentimiento" ("*Gefühl*").

Ese espacio, sin embargo, en el que reina el sentimiento en el que el yo se capta a sí mismo fuera de los condicionamientos que le impone la posterior auto-percepción intelectual de la reflexión, es, por definición, como también en Schlegel, trivialmente inaccesible. Si la reflexión intenta asir al sentimiento lo objetiva y por ende lo condiciona. Lo único que puede saberse acerca de lo que está más allá de todo conocimiento posible es que no se puede conocer. Eso, sin embargo, no es tan poco.

El desarrollo de las ideas acerca de la ironía, que encontramos en Schlegel sobre todo en la teoría y muchas veces en Novalis y en otros autores en la práctica, se funda precisamente sobre esta convicción: la inasibilidad de lo Absoluto hace que lo mejor que podamos hacer para dar cuenta de su naturaleza sea señalar que no podemos alcanzarla. La ironía romántica es una reacción al descubrimiento filosófico de que lo incondicionado cae por fuera de los límites a los que alcanzan nuestras facultades cognoscitivas.

El punto fundamental, en lo que a la entidad filosófica del romanticismo se refiere, tiene que ver con esta instancia de la reflexión: si cualquier punto de partida que pretendamos establecer como para construir un sistema filosófico se montará irremediablemente sobre una arbitrariedad o sobre un supuesto inaccesible, lo mejor que podemos pretender hacer será meramente señalar esa imposibilidad, mostrar que sabemos que no sabemos, o, llegado el caso, sondear ese espacio inaccesible al pensamiento *con otras facultades, con otras herramientas*. Es decir que la filosofía que se encuentra en la base de algunos de los puntos más característicos del programa del primer Romanticismo alemán tiende a su autodestrucción.

En el caso de Novalis este proceso se advierte de manera muy evidente. Todo el complejo pensamiento desarrollado a lo largo de sus *Fichte-Studien* da a parar, sobre el final, con el vacío: la convicción acerca de la imposibilidad de acceder a lo incondicionado termina llevando a reflexiones acerca de otras vías de exploración de lo incognoscible, a reflexiones acerca de la libertad del arte, y en última instancia a que Novalis abandone estos cuadernos y no vuelva a hacer filosofía *en estos términos* nunca más (lo que no significa, por supuesto, que haya dejado de hacer filosofía en general). En cambio, su escritura se orienta cada vez más hacia la creación literaria. Hace falta, como dice Novalis mismo en los *Fichte-Studien*, hablar sobre estos temas de la filosofía "con otro lenguaje". Más tarde, posiblemente como materialización de este nuevo

lenguaje deseado ya tempranamente, encontramos el desarrollo de lo que en unas muy pocas oportunidades Novalis llamó su "idealismo mágico". A pedir de boca para dejar de lado el sector filosófico de la obra de Hardenberg (amplísimamente mayoritario) como el producto de una mente fantasiosa y mística.

Si cabe hablar de un Romanticismo filosófico, de una filosofía del Romanticismo alemán, como algo aparte *en el marco de* pero *discernible del* idealismo alemán, seguramente habrá que apuntar en esta dirección, de una filosofía especulativa de evidente raíz idealista pero que acaba por arribar a un escepticismo que no se resuelve prescindiendo de la pretendida realidad exterior en sentido fuerte, es decir, independiente de nuestra experiencia, sino destacándola en tanto ausencia, como una falta que se prolonga infinitamente, o bien, como ocurrirá con la filosofía posterior de Hardenberg, cambiando el lenguaje de la representación por medio del argumento por el lenguaje de la presentación por medio de la literatura.

Las herramientas para abordar esta pretendida filosofía del Romanticismo alemán empiezan a estar a mano en nuestra lengua: ya hay traducción al castellano de parte de la obra filosófica de Novalis (y están en proceso traducciones de lo que aún permanece inédito en castellano); también de Schleiermacher, a quien acá no se hizo la menor referencia pero que sí debería formar parte de un estudio completo sobre la materia; existen algunos tratados recientes sobre la filosofía de Schlegel y la de Novalis, y hay en nuestras universidades un conocimiento y un interés cada vez mayores en el área general de la filosofía alemana de la época del cambio del siglo XVIII al XIX. Lo que queda por hacer es todavía bastante: los *Philosophische Lehrjahre* de Schlegel, como en general su obra no publicada en vida, nos son casi íntegramente desconocidos e inaccesibles; faltan ediciones castellanas más jerarquizadas de la *Enciclopedia* de Novalis y de otros textos suyos menos conocidos pero igualmente fundamentales, y falta, sobre todo, un estudio que aborde el problema como un todo.

Que se trate de una filosofía que acaba por salirse de sí misma y que apela a mecanismos de validación externos al de la argumentación racional no parece un obstáculo para que sea tomada en serio; no sería la primera vez que encontráramos esto en la historia de la filosofía. Fichte, sin ir más lejos, decía, en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, "Eso de que exista semejante facultad de intuición intelectual no puede demostrarse por conceptos, como tampoco cabe echar mano de conceptos para exponer lo que ella es. Cada cual debe encontrarla inmediatamente en sí mismo o no llegará nunca a conocerla. Pretender que se le muestre mediante un razonamiento es todavía mucho más inaudito de lo que sería la pretensión de un ciego de nacimiento de que se le explique lo que son los colores sin necesidad de verlos" (1997, pp. 49-50).

Referencias bibliográficas

Behler, E. (1988). "Unendliche Perfektibilität – Goldenes Zeitalter. Die Geschichtsphilosophie Friedrich Schlegels im Unterschied zu der von Novalis", en Müller, Klaus-Detlef *et al.* (eds.) *Geschichtlichkeit und Aktualität. Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik*. Niemeyer, pp. 138-158.

Beiser, F. (2004). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press [hay traducción: El imperativo romántico].

Benjamin, W. (1920). *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik.* Franke [hay traducción: El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán].

Caner-Liese, R. (2018). *El primer Romanticisme alemany. Friedrich Schlegel i Novalis*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Dick, M. (1967). *Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis.* Bouvier.

Dilthey, W. (1991) [1906; 1865]. Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Leipzig: Reclam [hay traducción: Vida y poesía].

Fichte, J. G. (1965) [1794]. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer, en Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/2. Frommann-Holzboog [en español: Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (como manuscrito para sus oyentes). En *Doctrina de la ciencia*. Aguilar, 1975].

Fichte, J. G. (1970) [1797]. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophisches System haben, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/4 [en español: Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia, en Introducciones a la Doctrina de la ciencia. Tecnos, 1997 (1987[1])].

Frank, M. (1969). Die Philosophie des sogenannten, magischen Idealismus. *Euphorion*, 63, pp. 88-116.

Frank, M. y Kurz, G. (1977). Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka, en Anton, Herbert; Gajek, Bernhard & Pfaff, Peter (eds.): *Geist und Zeichen*. Winter, pp. 75-92.

Frank, M. (1987). ‚Intellektuelle Anschauung'. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. En Behler, Ernst & Hörisch, Jochen (eds.). *Die Aktualität der Frühromantik*. Schöningh, pp. 96-126.

Frank, M. (1996). Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen symbolisch: Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik (1796). *Revue Internationale de Philosophie*, 50, 197: pp. 403-436.

Frank, M. (1998a) [1997]. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik.* Suhrkamp.

Frank, M. (1998b). Von der Grundsatz-Kritik zur freien Erfindung. Die ästhetische Wende in den *Fichte-Studien* und ihr konstellatorisches Umfeld. *Athenäum*, 8, pp. 75-95.

Frank, M. (2014). Zur Kapitulation vor des Novalis, Philosophischem Werk. *Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik*, 61, pp. 91-107.

Haering, T. (1954). *Novalis als Philosoph*. Kohlhammer.

Kuhn, H. (1986) [1950-1951]. Poetische Synthesis oder ein kritischer Versuch über romantische Philosophie und Poesie aus Novalis' Fragmenten. En Schulz, Gerhard (ed.): *Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs*. Wissenschaftliche Buchgesell., pp. 203-258.

Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L. (2010) [1978]. L' absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand. Èditions du Seuil [hay traducción: El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán].

Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, fundada por Paul Kluckhohn y Richard Samuel; ed. Richard Samuel en colaboración con Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz (*HKA*). Kohlhammer.

Schlegel, F. (1958 ss.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Schöningh-Thomas-Verlag.

Strohschneider-Kohrs, I. (2002 [1960; 1977]). *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung.* Niemeyer.

Capitalismo y subjetividad en las obras de León Rozitchner y Anselm Jappe

Joaquín Alfieri (UBA)

Resumen: El presente trabajo se propone indagar en los pensamientos de León Rozitchner y Anselm Jappe con la finalidad de articular un diálogo fructífero para comprender el complejo vínculo entre la materialidad social y la constitución del campo subjetivo. La hipótesis del trabajo se centra en el intento por enriquecer cada una de las posiciones filosóficas a partir de la intersección y el entrecruzamiento entre una y otra, desarrollando como principal labor hermenéutica la recuperación de insumos teóricos provenientes de una teoría para fortalecer y superar posibles inconvenientes existentes en la otra.
Palabras clave: Subjetividad, capitalismo, marxismo, psicoanálisis, fetichismo.

Introducción

Un diálogo imaginario entre dos autores que no se conocieron y no han incursionado en sus producciones filosóficas, solo puede encontrar su condición de posibilidad en una sorprendente afinidad entre ambas posiciones. En efecto, los pensamientos de León Rozitchner y Anselm Jappe constelan alrededor de una misma y central preocupación: el modo en que se interrelacionan la materialidad de lo social y la constitución del campo subjetivo. Tanto en el autor argentino como en el filósofo alemán, sus producciones filosóficas intentan otorgar cifras de inteligibilidad que permitan describir y explicar los principales mecanismos y dispositivos de los que se vale el poder político y el sistema capitalista de producción para constituir subjetividades serviles, impotentes y reproductoras de una lógica social introyectada. Nuestro principal objetivo no consiste en establecer un diálogo imaginario con una intención meramente descriptiva basada en analogías, comparaciones y conexiones que permitan trazar paralelismos entre un autor y otro. Si bien esta tarea se torna necesaria, creemos que resulta al mismo tiempo insuficiente. La hipótesis y la finalidad del trabajo se centran en el intento por enriquecer cada una de las posiciones filosóficas a partir de la intersección y el entrecruzamiento entre una y otra, desarrollando como principal labor hermenéutica la recuperación de insumos teóricos provenientes de una teoría para fortalecer y superar posibles inconvenientes existentes en la otra.

Para llevar a cabo nuestra tarea nos concentraremos en el período freudomarxista de León Rozitchner, desarrollado entre 1972 y mediados de la década del 80; centrándonos

principalmente en sus dos obras más importantes en dicho período: *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972) y *Freud y el problema del poder* (1982). En el caso de Anselm Jappe, nos dedicaremos al análisis de su último libro: *La sociedad autófaga* (2017). Nuestra hipótesis inicial sostiene dos premisas básicas: por un lado, observamos en la teorización de Jappe una lectura superadora respecto a la de Rozitchner en torno a las principales categorías con las que piensa el sistema de producción capitalista; por el otro, existe en el autor alemán una derivación apresurada de la forma-valor hacia la forma-sujeto que puede ser repensada y reelaborada a partir de algunas categorías rozitchnerianas, con el fin de enriquecer y profundizar ambos corpus teóricos.

León Rozitchner y la colonización del campo subjetivo

El período freudomarxista en la obra del autor argentino representa uno de los segmentos más importantes de su producción teórica. Es allí donde Rozitchner logra profundizar y complejizar una serie de intuiciones filosóficas presentes en sus textos juveniles, a partir de las categorías que extrae de la teoría freudiana. La reinterpretación heterodoxa que lleva a cabo el autor argentino sobre la obra de Freud le permite desarrollar una conceptualización acerca de los múltiples dispositivos que encuentra el poder político para producir subjetividades adecuadas a su lógica de reproducción social. De esta manera, Rozitchner se encarga de elaborar una crítica hacia el marxismo tradicional por no haber producido una teoría apropiada acerca de la subjetividad. Al definir al capitalismo como un sistema productor no solo de mercancías sino principalmente de subjetividades, el autor argentino se distancia de toda lectura "economicista" y estructuralista del marxismo. En efecto, la producción rozitchneriana concentra sus esfuerzos en elaborar una teoría adecuada para comprender la articulación existente entre la materialidad del campo social y la producción de subjetividades. Y las categorías provenientes del psicoanálisis freudiano son la clave hermenéutica para desarrollar esta ausencia significativa que observa en el marxismo tradicional:

> Creemos que es Freud quien ilumina ese punto ciego personal y social para el marxismo, que ya había determinado previamente su lugar. La insistencia en el problema del sujeto, punto ciego en el marxismo político, sólo se valida en la misma medida en que se lo niega, pues constituye uno de los extremos de la dialéctica histórica, sin el cual la significación de la revolución se pierde. (Rozitchner, 2013, p. 28)

En su libro *Freud y los límites del individualismo burgués* critica la concepción estructuralista del sujeto como un mero reflejo o residuo de una serie de relaciones objetivas y

trascendentes, para proponer al individuo como un índice de verdad histórica, un espacio donde se elabora un tránsito que verifica la injerencia del campo social en lo más personal del sujeto. Es decir, para Rozitchner no resulta suficiente establecer descriptivamente las condiciones materiales de existencia de cada particular, sino que se trata de observar la manera en que cada uno/a se constituye como un verificador de esas relaciones. Según el autor argentino, este cambio de perspectiva resulta indispensable para comprender la falta de eficacia de cualquier proyecto político emancipatorio, que no observe la dificultad existente en el intento por establecer una disputa contra un marco social que nos produce en sus propios índices de realidad.

Existen en la elaboración rozitchneriana dos insumos teóricos centrales para articular aquella dialéctica entre lo social y lo subjetivo: por un lado, la noción de "distancia"; por el otro, la categoría de "transacción". Con respecto a la primera, Rozitchner define las condiciones específicas en que el sistema capitalista de producción inaugura dos distancias en la formación del sujeto: por un lado, una "distancia interior" que conlleva experimentar todo deseo como una infracción; por el otro, una "distancia exterior" que impide a los individuos referirse de forma coherente a la totalidad concreta que los constituye. Es decir, la individualidad capitalista se encuentra al mismo tiempo cercada por un campo pulsional amenazante (acallado por una cultura represora que lo condena al status de lo irracional) como por una exterioridad ajena, en donde el marco social y la alteridad se encuentran eyectados de la comprensión que cada sujeto posee de su experiencia vital. El sujeto está colonizado en su más absoluta singularidad por el medio en la organización de su cuerpo pulsional y en su referencia al universo social. Según el autor argentino, la materialidad social abre en el individuo estas distancias a través de la utilización del complejo parental edípico como un "método cultural de dominio" social (Rozitchner, 2013, p. 265), en donde aparece la segunda categoría central mencionada, esto es: la noción de transacción. Para Rozitchner la forma-sujeto capitalista (individualista y burguesa) es el resultado de una lucha previa (imaginaria e infantil) que el individuo ha desarrollado en su devenir existencial y que tiene como corolario una solución de compromiso sintomática que lo habilita a ser como un sujeto adecuado al marco social.

De esta manera, el complejo de Edipo deja como resultado la instauración del superyó como instancia psíquica y como forma de dominio impersonal e inconsciente en cada individuo. A partir de esta solución individual, infantil e imaginaria el poder político despliega y reproduce su dominio en el ámbito real, adulto y colectivo. Por otra parte, la constitución subjetiva de cada particular implica necesariamente la interiorización de las formas y las categorías del sistema histórico de producción, ya que la lectura rozitchneriana no se detiene en el núcleo familiar para desarrollar una comprensión del drama edípico, sino que lo extiende al campo social como un

modo de subjetivación universal. En efecto, los significados del núcleo familiar se encuentran definidos por una historicidad específica de la forma externa del sistema social y político. Se impone por lo tanto la ley del Otro, las marcas de la alteridad configurando la organización corporal y afectiva de cada individuo, arrojado a una servidumbre involuntaria producto de una transacción infantil que lo habilitó a ser.

Desde nuestra perspectiva, esta caracterización rozitchneriana presenta dos problemas específicos: por un lado, observamos una beatificación del deseo que sucumbe frente a la crítica de la "hipótesis represiva" desarrollada por Michel Foucault en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* (1976); por el otro, creemos que la interpretación rozitchneriana se desarrolla desde una matriz de inteligibilidad falocéntrica, en donde toda constitución subjetiva será leída a partir de la conformación identitaria masculina.

En el caso de la primera problemática señalada, nuestra lectura observa una moralización del deseo, entendido por Rozitchner como un campo inmanente acallado por una cultura represora que impide su despliegue. Esta visión se desprende de una interpretación biologicista del psicoanálisis freudiano, en donde el autor argentino postula una inmanencia "instintiva" que puja por su aparición, que se traduciría en la lucha por un ordenamiento social que posibilite el goce y la integración de aquellos elementos reprimidos. Sin lugar a dudas esta lectura no logra dar cuenta con precisión acerca de los mecanismos plurales por los cuales se ejerce el poder, ni tampoco observa al deseo mismo como una producción específica del campo cultural. En efecto, creemos que en el sistema capitalista de producción la ley no reprime al deseo, sino que lo instituye de una manera ambivalente. Se exige el goce a través de diferentes imperativos de auto valorización, pero al mismo tiempo se lo inhibe y se lo fija de manera repetitiva en la forma-mercancía como única posibilidad de ser.

Por otra parte, encontramos en la filosofía rozitchneriana una matriz de inteligibilidad falocéntrica heredada del propio psicoanálisis freudiano. Como hemos visto, cuando Rozitchner se propone indagar acerca de los dispositivos actuantes en la conformación de sujetos capitalistas, propone la triangulación edípica masculina como el modo de subjetivación privilegiado para el análisis. La formación de la instancia superyoica como la primera institución despótica en el seno del individuo solo encuentra su genealogía en el devenir existencial del infante masculino. Por lo tanto, creemos que la filosofía política rozitchneriana se desarrolla en los términos exclusivos de una comunidad de varones castrados, que obtura toda posible interpretación que aparezca por fuera de los límites estrechos de las identidades masculinas. Desde nuestra perspectiva, el motivo de esta lectura restringida se produce porque la incorporación rozitchneriana del psicoanálisis freudiano se desarrolla de forma acrítica e incompleta. Acrítica, ya que en el caso del propio

Freud observamos una matriz de inteligibilidad falocéntrica en donde la constitución de la identidad masculina funciona como parámetro privilegiado para leer otros modos de subjetivación. Incompleta, porque la lectura de Rozitchner no toma en cuenta aquellos espacios textuales donde el propio Freud se expresó al respecto.

Anselm Jappe y el paradigma narcisista-fetichista

Para comprender el pensamiento de Anselm Jappe resulta necesario realizar una breve introducción al interior de la "Teoría crítica del valor". Esta corriente contemporánea del marxismo, que tiene entre sus máximos exponentes a Robert Kurz y Moishe Postone, ha intentado producir una lectura novedosa respecto a la teoría del valor elaborada por Karl Marx en *El Capital* (1867). El principal punto de distinción entre la teoría crítica del valor y el marxismo "tradicional" consiste en que la nueva escuela desarrolla su lectura del funcionamiento del capitalismo a partir de sus categorías fundamentales (trabajo, valor, mercancía y dinero) y no desde la lucha de clases:

> Hay que criticar la centralidad del concepto de "lucha de clases" en el análisis del capitalismo. El papel de las clases es más bien una consecuencia de su lugar en la acumulación del valor como proceso anónimo; las clases no están en su origen. La injusticia social no es lo que convierte al capitalismo en históricamente único: ya existía mucho antes. Son el trabajo abstracto y el dinero que lo representa los que han creado una sociedad enteramente nueva en la que los actores, incluso los "dominantes", son esencialmente los ejecutores de una lógica que los supera. (Jappe, 2019, pp. 309-310)

Las categorías fundamentales de la sociedad capitalista son las que posibilitan formas de dominio impersonales y abstractas, en donde los particulares resultan ejecutores de una lógica ciega de valorización que se autonomiza y actúa a espaldas de su voluntad consciente. Por lo tanto, la teoría crítica del valor propone una impugnación crítica a la producción capitalista en sí misma y no a sus procesos de distribución. Es decir, no basta con liquidar la opresión de una clase sobre otra, sino que resulta necesario destruir el nexo social capitalista asentado en las categorías de valor y trabajo:

> Por eso hay que distinguir dos niveles de "dominación": por un lado, la dominación bien conocida de ciertos grupos sociales sobre otros (…) por el otro, tras esa dominación visible, la dominación de las estructuras impersonales sobre la sociedad entera. Esta dominación ejercida por el valor, el trabajo, el dinero y la mercancía es más difícil de identificar. Para describirla, Marx recurrió a términos que suenan misteriosos, como "sujeto automático" o

> "fetichismo de la mercancía". Toda sociedad fetichista es una sociedad cuyos miembros siguen reglas que son el resultado inconsciente de sus propias acciones pero que se presentan como potencias exteriores y superiores a los hombres, y en la que el sujeto no es más que el simple ejecutor de las leyes fetichistas. (Jappe, 2019, pp. 25-26)

Esta recuperación de una parte olvidada y negada del legado marxista por parte de sus continuadores se traduce en una crítica al valor como síntesis social universalizada. Es decir, concebir que la especificidad histórica del capitalismo consiste en la universalización (como tendencia totalizante y no como totalidad consumada) y subsunción de todo vínculo social a la forma-mercancía. Por lo tanto, el análisis desarrollado por Marx en *El Capital* consistiría en una crítica radical de aquellas categorías fundamentales del capitalismo, ya no desde un aspecto transhistórico, sino comprendiéndolas como invenciones propias de la época moderna.

A partir de este marco teórico Jappe realiza una labor intelectual no desarrollada por ninguno de los pensadores de la teoría crítica del valor, esto es: deducir de la forma-mercancía como síntesis social, la forma-sujeto constituida por el nexo capitalista. Esta derivación de una forma a otra estará asentada en la existencia de un isomorfismo entre ellas, ya que según Jappe ambas son "diferentes aspectos de un mismo proceso" (2019, p. 33). Tanto la noción de sujeto, como el trabajo abstracto, el fetichismo de la mercancía y el Estado son invenciones propias de la modernidad que representan un corte radical con respecto a cualquier otra formación social precedente. La ruptura consiste principalmente en la desaparición de las viejas relaciones feudales sostenidas en la dependencia directa y constituidas por el nacimiento de cada individuo, para dar lugar a una paulatina democratización y universalización de la forma-sujeto que posibilita procesos de dominio impersonales y abstractos, en donde cada individuo queda subordinado a una serie de imperativos anónimos que lo constituyen como un reproductor de la lógica social.

El autor alemán define como característica fundamental del isomorfismo el paradigma narcisista-fetichista de la modalidad subjetiva capitalista. Según su lectura, el narcisismo como forma de ser generalizada constituye la otra cara del fetichismo de la mercancía. Esto supone dos movimientos específicos para evitar equívocos: por un lado, alejarse de la concepción vulgar que define al narcisista como un individuo que profesa un amor desmedido por sí mismo, para ubicarlo como un estadio arcaico del aparato psíquico definido por la imposibilidad de producir verdaderas relaciones objetuales; por el otro, recuperar la distinción freudiana entre el narcisismo primario (como un elemento constitutivo y necesario, primera identificación en el devenir existencial de cualquier ser humano) y el secundario (como una formación patológica que aqueja cada vez a una mayor cantidad de individuos producidos por el capitalismo).

Ahora bien, ¿en dónde encuentra Jappe el isomorfismo entre la forma-mercancía y la forma-sujeto? En su vacuidad. Al definir el narcisismo en tanto sentimiento de omnipotencia e indiferencia frente al mundo y los objetos (considerados como proyecciones de la propia individualidad), se establece un paralelismo con el movimiento tautológico y vacío que caracteriza a la reproducción del valor como una necesidad capitalista. La *reductio ad unum* operada por la lógica del Capital para llevar a cabo su propio despliegue, eliminando las particularidades concretas de los objetos y así poder intercambiarlos, es similar a la ausencia de mundo experimentada en el narcisismo secundario, donde el yo no puede observar la objetividad más que como una proyección de sus propias fantasías y donde la intercambiabilidad de las personas se torna patente –de forma inconsciente- a sus ojos:

> Esta resumida descripción de la lógica del valor permite captar la semejanza con la lógica narcisista. El narcisista (secundario) reproduce esta lógica en su relación con el mundo. La única realidad es su yo, un yo que (casi) no tiene cualidades propias, porque no se ha enriquecido a través de las relaciones objetuales, de las relaciones con el otro. Al mismo tiempo, ese yo trata de extenderse al mundo entero, de englobarlo y reducirlo a una simple representación de sí mismo, una representación cuyas figuras son inesenciales, pasajeras e intercambiables. (Jappe, 2019, p. 162)

El autor alemán considera la expansión del narcisismo secundario como el resultado del devenir-visible de los rasgos fundamentales (y previamente ocultos) de la forma-sujeto moderna: solitario y narcisista, incapaz de tener verdaderas "relaciones de objeto" y en permanente antagonismo con el mundo exterior." (2019, p. 46). El paradigma narcisista-fetichista no se trata de una modalidad subjetiva novedosa y propia de la fase actual capitalista; por el contrario, el desprendimiento paulatino de la lógica del Capital con respecto a formas de dominio precedentes, posibilita que emerjan los caracteres propios y esenciales de los modos de subjetivación del Capital. Recuperando la definición kantiana, Jappe considera a la forma-sujeto como un a priori social que articula y moviliza afectos, vínculos y deseos. Todo fenómeno contemporáneo se encuentra envuelto en este aspecto totalizante de la forma-valor que posee tanto una cara objetiva expresada en el fetichismo de la mercancía, como una faceta subjetiva sustentada en la forma-sujeto narcisista. Por lo tanto, queda como forma exclusiva de existencia la sentencia mercantil: ser es valer.

Desde nuestra perspectiva, la derivación jappeana desde la forma-valor hacia la forma-sujeto resulta un tanto apresurada, carente de algunas mediaciones que permitirían dar cuenta acerca de los dispositivos y mecanismos por los cuales se produce el isomorfismo señalado. El salto argumentativo que supone llegar desde la forma-valor hacia el uso de las tecnologías y las

patologías contemporáneas nos resulta, por lo menos, abrupto y revela la necesidad de pensar categorías y mediaciones que sean previas al análisis de la micro-física del poder.

Por otra parte, observamos en la utilización de algunas categorías psicoanalíticas (inconsciente, narcisismo, etc.) cierto carácter transhistórico que no logra establecer una conexión adecuada entre la emergencia de la modernidad capitalista y la organización psíquica de los individuos. Por momentos, pareciera que la experiencia de lo inconsciente, el narcisismo primario como elemento constitutivo, son productos de una naturaleza humana independiente de los procesos históricos que habilitan y permiten el desarrollo de aquellas categorías que posteriormente Freud "descubre" en el análisis de casos particulares: "Como es obvio, el narcisismo ha existido siempre" (Jappe, 2019, p. 152). Esta problemática nos resulta paradójica, puesto que Jappe observa de manera muy aguda y con rigurosidad histórica la emergencia de las categorías fundamentales del capitalismo (valor, trabajo, sujeto, etc.), pero no logra establecer en profundidad (o por lo menos no logra hacerlo sin cierta ambigüedad de su parte) el vínculo entre el desarrollo del sistema de producción capitalista y la aparición de los conceptos psicoanalíticos como categorías históricamente conformadas.

Un diálogo ortopédico

En este apartado intentaremos encontrar insumos teóricos provenientes de ambas teorías para sortear los obstáculos que destacamos anteriormente, con el objetivo de lograr establecer algunos postulados que nos permitan enriquecer la teorización tanto del filósofo argentino como del pensador alemán.

Por el lado de Rozitchner, encontramos dos problemáticas al interior del período freudomarxista de su obra: por un lado, una matriz de inteligibilidad falocéntrica heredada del propio psicoanálisis freudiano; y por el otro, una incapacidad para sortear de manera adecuada la crítica a la hipótesis represiva elaborada por Michel Foucault. En este sentido, creemos que la teoría de Jappe nos provee de algunas afirmaciones que nos permitirían reformular las problemáticas señaladas en el autor argentino. En efecto, el autor de *La sociedad autófaga* elabora una distinción en su historización del capitalismo, diferenciando dos momentos en su desarrollo: por un lado, una primera etapa denominada "fase edípica", correspondiente a un capitalismo clásico y superyoico, en donde el ejercicio represivo del poder resultaba fundamental para articular el vínculo social de dominación; por el otro, una segunda instancia denominada "fase narcisista", correspondiente al período actual, donde los afectos y la energía sexual que anteriormente resultaban reprimidas, ahora son movilizados hacia la lógica misma de

valorización del valor y del propio individuo. Para el autor alemán, el problema del freudomarxismo del siglo XX fue absolutizar los mecanismos represivos de la "fase edípica" sin lograr comprender el ejercicio plural del poder, producto de una visión unilateral respecto al funcionamiento del mismo. El pasaje de una fase hacia la otra implica el reemplazo de la represión del deseo en estructuras sociales rígidas (familia, masas institucionalizadas, pedagogía estricta, etc.) hacia una movilización del mismo para fines mercantiles.

La diferenciación que realiza Jappe permite comprender de manera más adecuada la sofisticación existente en los procesos de subjetivación capitalista. Desprendiéndose de las viejas modalidades arcaicas y autoritarias, los imperativos superyoicos de nuestra contemporaneidad apuntan mayoritariamente al goce y la realización de los individuos, antes que a la sumisión frente a exigencias morales relacionadas con el deber. De esta manera, la teorización de Jappe nos permite desembarazarnos de las problemáticas que se le presentaban a la filosofía de Rozitchner frente a la crítica foucaultiana de la hipótesis represiva, puesto que evita la unilateralidad en el ejercicio del poder y nos habilita a "(…) reconocer que la sexualidad en cuanto tal no tiene nada de revolucionaria" (2019, p. 132). Por el contrario, el elemento libidinal de la producción social se encuentra sometido de manera compulsiva a la "(…) valorización del valor y el devenir-totalidad de la forma-valor" (2019, p. 133).

Por otra parte, encontramos en Jappe una comprensión del Edipo que resulta superadora respecto a la interpretación rozitchneriana. Observando los inconvenientes que supone la teorización de Freud al respecto, el autor alemán elabora una "definición mínima" que permite desembarazarse de los compromisos y los inconvenientes que mencionamos en la lectura de Rozitchner:

> Sobre el complejo de Edipo se ha debatido hasta el infinito: ¿es universal o no? ¿de qué manera se presenta en la niña? ¿a qué edad se produce? A efectos de nuestro discurso, podemos limitarnos a esta definición mínima: a partir del segundo año, los padres (o el entorno en general) limitan progresivamente la "perversión polimorfa" del niño, es decir, su tendencia espontánea a obtener una satisfacción libidinal, comprometiendo todo su cuerpo, de personas de todas las edades, sexos y parentesco, e incluso de animales y objetos inanimados. (Jappe, 2019, p. 103)

Este tipo de definiciones, si bien pueden resultar un tanto vagas y generales, posibilitan el desarrollo de lecturas que se desprendan de los prejuicios y las inconsistencias provenientes de la elaboración freudiana. Por lo tanto, se habilita una lectura del complejo de Edipo como un procesador de subjetividades adecuadas a una forma cultural específica, en donde se incorporan

de forma conflictiva, disputada y fallida una serie de pautas sociales que solicitan de manera contradictoria aquello mismo que impiden.

Asimismo, observamos en Jappe un corte abrupto en su intento por derivar desde la forma-mercancía la forma-sujeto capitalista. Desde nuestra perspectiva, el pasaje desde el valor como síntesis social hacia las patologías contemporáneas, los usos de la tecnología y el carácter autodestructivo de los sujetos requieren una serie de mediaciones que no son explicitadas en el planteo del autor alemán. En definitiva, ¿cuáles son los avatares existenciales que padecen los particulares para que se produzca de manera eficaz el isomorfismo señalado por Jappe? ¿Cuáles son los dispositivos y mecanismos que posibilitan el paralelismo?

Creemos que en Rozitchner esta labor hermenéutica, ignorada por el autor alemán, se encuentra presente en la totalidad de su obra. Si algo caracteriza a la filosofía rozitchneriana es que no se contenta con establecer sentencias enigmáticas respecto a la emergencia de la alteridad en el sí-mismo; por el contrario, realiza un esfuerzo colosal por explicitar aquellos mecanismos que permiten la colonización del campo individual y la producción de una modalidad subjetiva servil, impotente y reproductora de una lógica social introyectada. Como ya vimos, la propuesta rozitchneriana posee una serie de inconvenientes y carencias que requieren una reformulación para que resulte operativa como teoría acerca de la subjetividad y su constitución. No obstante, desde nuestra perspectiva observamos en la textualidad de Rozitchner la posibilidad de desarrollar una reinterpretación de sus nociones fundamentales que habiliten una comprensión depurada en su filosofía. Creemos que negando la interpretación individualista y etapista del complejo de Edipo y acentuando su carácter generacional, es posible otorgar cifras de inteligibilidad diversas a los problemas señalados anteriormente. Este desplazamiento supone necesariamente abandonar la idea de una instancia superyoica introyectada, para prestar especial atención a la forma en que el individuo se encuentra arrojado (inclusive de forma previa a su propia existencia) a la interrelación con un super-otro. De esta manera, se evitan herencias falocéntricas y analogías fallidas provenientes de la comprensión psicoanalítica freudiana en la formación del superyó, y se nos permite acentuar la fuerza del sistema que nos produce en tanto adecuados a sus propios fines, puesto que la idea de un super-otro remite directamente a la lógica del Capital como relación social que nos constituye.

A partir de este desplazamiento, se puede recuperar la noción de transacción utilizada por Rozitchner para desarrollar una línea de lectura fructífera en relación con el isomorfismo propuesto por Jappe. Observando la forma en que los imperativos de autovalorización se verifican en cada individuo como modalidad exclusiva de ser, podemos repensar desde una

matriz jappeana-rozitchneriana el lugar contradictorio de satisfacción y malestar que produce nuestra adecuación al sistema.

Conclusión

Nuestra intención de poner en diálogo las teorías de Anselm Jappe y León Rozitchner acerca de la subjetividad nos permitió observar de qué manera ambos pensamientos operan desde la impugnación al capitalismo y la persistente preocupación por la capacidad de forjar una acción colectiva que desarrolle una transformación radical del ordenamiento social. En efecto, ambos autores (en el caso de Jappe de manera explícita, y en el de Rozitchner de forma implícita) conciben la noción de sujeto como una categoría crítico-negativa, donde su postulación y su análisis aparecen con la intención de lograr desmontar dicha modalidad subjetiva en sus límites narcisistas, para así anexarla a una práctica colectiva. No existe en ninguno de los autores vistos elementos nostálgicos que lamenten el declive de la forma-sujeto; por el contrario, ambos sostienen que, en la posibilidad de visualizar los puntos ciegos de la constitución subjetiva, y en la capacidad para desembarazarse de ella reside el potencial emancipatorio de las prácticas humanas:

> Si el fetichismo no es exterior a los sujetos y si la forma-fetiche es la forma-sujeto misma, entonces no se puede movilizar a los sujetos en cuanto sujetos contra el orden económico y político que los contiene. Cada cual ejecuta las leyes de la competencia y, en el contexto de una sociedad capitalista, ni siquiera los obreros de una fábrica autogestionada podrían hacer otra cosa que ejecutar las leyes del mercado. Hay que emanciparse más bien de las formas sociales autonomizadas y fetichistas, comenzando por la propia constitución psíquica narcisista. (Jappe, 2019, p. 296)

La labor desarrollada en este trabajo lejos se encuentra de ser una tarea finalizada. Por el contrario, meramente se trata de un puntapié para una línea de investigación a desarrollar en un futuro cercano, que nos permita profundizar y complejizar las intuiciones filosóficas esbozadas durante este recorrido. Luego del análisis realizado, sostenemos que en la intersección de ambos pensamientos habita la posibilidad de elaborar una conceptualización sumamente enriquecedora para la conjunción del psicoanálisis y el marxismo, así como también para toda teoría crítica sobre el ordenamiento social.

Referencias

Acha, O. (2015). León Rozitchner en debate con el psicoanálisis: de la historicidad del sujeto y el origen en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria.* Biblioteca Nacional.

Drucaroff, E. (2018). Leer sin sumisión en *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano*, N° 5, pp. 6-27.

Exposto, E. (2015). Sujeto y capitalismo en la obra de León Rozitchner en *Cuaderno de Materiales*, N° 27, pp. 65-86.

Foucault, M. (2007). [1976] *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber.* Siglo Veintiuno editores.

Jappe, A. (2019). [2017] *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción.* Pepitas ed.

Jappe, A. (2016). [2003] *Las aventuras de la mercancía.* Pepitas ed.

Maiso, J. y Maura, E. (2014). Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moise Postone y Robert Kurz, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 50, pp. 269-284.

Rozitchner, L. (2003). [1982] *Freud y el problema del poder.* Editorial Losada.

Rozitchner, L. (2013). [1972] *Freud y los límites del individualismo burgués.* Biblioteca Nacional.

Sandra, persona no humana. Una aproximación filosófica a su caso

Pablo Alvarez Imaz (UCA)

Resumen: Las crisis ambientales y ecológicas han mostrado la gran relevancia, en especial en las últimas décadas, de la ecosofía y su reflexión filosófica sobre el medio ambiente. Uno de sus temas más importantes es el antropocentrismo o la ubicación del ser humano en el centro de su propia consideración moral. La crisis ecológica hace patente que debemos incluir en esta consideración moral al medio ambiente y a los animales. En cuanto a los animales, se ha dado en los últimos tiempos una fuerte reconsideración de su estatus moral, preguntándose si, más que ser considerados como cosas, no deberían tener algunos derechos básicos. Tal es así que, en el 2014 la Sala II de la Cámara Federal de Casación Penal dictaminó que Sandra, una orangután del zoológico de Buenos Aires, debe ser considerada sujeto de derecho y, en la práctica y de acuerdo con las leyes locales, persona no humana. Este fue el primero de una serie de resoluciones judiciales en torno al reconocimiento de derechos de Sandra. Creemos que esto que ocurrió en el ámbito jurídico tiene importantes fuentes filosóficas que deben ser explicitadas y analizadas. Un buen ejemplo de ello es el ´especismo´. Es habitual que en este debate se hable de tener 'actitud especista' cuando se le niegan derechos a los animales o, más precisamente, se le niega el tener estatus moral. Esta actitud especista es entonces, básicamente, un tipo de discriminación similar al racismo. Proponemos, por lo tanto, comenzar con una descripción del caso legal, sus elementos fundamentales y sus derivaciones, para continuar con la identificación y análisis de los presupuestos filosóficos que los sostienen, prestando especial atención a los autores Peter Singer en Animal Liberation (1974) y a Tom Regan en Animal rights, human wrongs (2003). Para finalizar, haremos una valoración de sus presupuestos filosóficos y, en especial, de la ya mencionada noción de 'especismo'.

Introducción

En el 2014, la Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales, presentó en el Juzgado Nacional en lo Criminal de Instrucción n.º 47 un hábeas corpus sobre Sandra, una orangután nacida en Alemania en 1986 y residente del zoológico de Buenos Aires por más de 20 años. Expusieron que el animal fue ilegítima y arbitrariamente privado de su libertad por autoridades del zoológico. Se argumentó que el estado de salud psicofísico del animal estaba muy deteriorado y había incluso riesgo de muerte. Se pidió, por lo tanto, su urgente liberación e inmediato traslado y reubicación al "Santuario de Sorocaba", ubicado en Brasil. Si bien en esta primera instancia la presentación no tuvo un fallo favorable, tras un proceso de apelaciones, la Sala II de la Cámara de Casación Penal (jueces Ledesma y Slokar) dictaminó que Sandra debe ser considerada sujeto de derechos, y por lo tanto debe ser puesta en libertad. Dicen los jueces:

> *a partir de una interpretación jurídica dinámica y no estática, menester es reconocer al animal el carácter de sujeto de derechos, pues los sujetos no humanos (animales) son titulares de derechos, por lo que se impone su protección en el ámbito competencional correspondiente* (Zaffaroni, 2002 p. 493; 2012, p. 54)[1].

En el Código civil argentino, existen dos categorías de seres: los objetos de derecho y los sujetos de derecho. Los animales, incluyendo a Sandra, se consideran como objeto de derecho: se tienen derechos sobre ellos[2]. Las personas naturales (humanas) o jurídicas son quiénes tienen derechos[3]. Este fallo determina que Sandra, a partir de ese momento, no debe ser considerada como objeto de derecho sino como sujeto de derecho: como persona no humana. El fallo se fundamentó, no sin controversia, en dos obras del ex juez de la corte suprema Dr. Raúl E. Zaffaroni. Quisiera mencionar, antes de pasar al análisis de sus fuentes, algunos elementos que figuran en posteriores resoluciones sobre el caso.

En abril de 2015, el Juzgado n.º 15 del Fuero Penal, Contravencional y de Faltas resolvió que Sandra es "una incapaz de hecho y, por tanto, su representación legal deviene forzosa y necesaria". Mencionan que hay que hacer "abandono de la postura antropocéntrica fundada en el respeto a los sentimientos del hombre y su ética -entendiendo a los animales siempre en función de una relación directa con el humano-; sino orientada a evitar el sufrimiento de los animales" [4].

En octubre de 2015, la jueza Elena Liberatori[5], a partir de la misma sentencia de la Sala II y con una extensa fundamentación, entiende que "al considerar a Sandra como un sujeto, su cautiverio y exhibición pública viola los derechos que ella titulariza (aunque se la alimente y no la

---

[1] Fallo de la Sala II de la Cámara Federal de Casación Penal, del 18 de diciembre de 2014, Causa N.º CCC 68831/2014/CFC1 "Orangutana Sandra s/rec de casación s/hábeas corpus".

[2] Art. 227 del nuevo Código Civil y Comercial: Son cosas muebles las que pueden desplazarse por sí mismas o por una fuerza externa.

[3] Evitamos aquí y a lo largo del presente trabajo el análisis de las distintas posturas sobre la realidad, relación e implicancias entre el concepto de persona en cualquiera de sus posibles ámbitos de aplicación. Sin embargo, en cuanto jurídico, resaltamos que es plausible que la consideración de persona como ente capaz de adquirir derechos, como centro de imputación de normas, que permitiría su aplicación conceptual, dentro del derecho, a los animales no humanos está relacionada a una visión cercana a las opiniones de Hans Kelsen (Broda, 2008, 243-244). En esta misma línea: "Algunas corrientes filosóficas (que englobo bajo la denominación "positivistas") pretenden distinguir entre los conceptos de "ser humano" y "persona", otorgándole la condición de persona solo a algunos seres humanos y también a los animales, mientras que se la niegan a otros seres humanos cuyo grado de desarrollo o condición de salud consideran que no los hacen merecedores de gozar de derechos humanos" (Marrama, 2017, p. 747).

[4] Causa n.º 18491/14 - "Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales s/querella" - Juzgado en lo Penal, contravencional y de Faltas n.º 15.

[5] Expediente nº. A2174-2015/0 - "Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales y otros c/ GCBA y el jardín Zoológico de la CABA s/Amparo" - Juzgado de Primera Instancia en lo Contencioso, Administrativo y Tributario de la Cdad. Autón. De Buenos Aires Juzgado nª 4.

traten con crueldad, en los términos de la ley 14346"[6]. Explicita que la categorización[7], de Sandra como persona no humana, siguiendo a Poccar (2013), no significa que se le trasladan los derechos de las personas humanas, sino que se le reconocen, como "ser sintiente", el derecho a gozar de la mayor calidad de vida posible a su situación particular e individual. Rescata que en la presentación de amparo por parte de AFADA (fs. 9 vta.) se explica que Sandra es "discriminada por su especie (víctima de lo que la filosofía y la ética llaman *especismo antropocéntrico*)"[8].

Identificación de los presupuestos filosóficos

El fallo de la Sala II cita dos obras de Zaffaroni. La primera es *Derecho Penal, parte general* (Zaffaroni et al., 2002), donde se pregunta si el sujeto de derecho debe ser necesariamente una persona[9]. Es un antecedente importante en lo jurídico, porque habilitaría la nominación de 'persona' a los animales.

La segunda obra es *La Pachamama y el humano* (Zaffaroni, 2012). Aquí se expone sobre el animal como sujeto de derecho (p. 54 y ss). Cuando, en la legislación argentina, se habla de maltrato animal, dice la obra, no es otra cosa que el derecho del propio animal a no ser objeto de

---

[6] Ley 14.346 Malos tratos y actos de crueldad a los animales. Haremos referencia a esta ley más adelante. Mencionamos aquí que parte de la controversia sobre el hábeas corpus original. Por ejemplo, Chiappini (2015), hace referencia a que toda la cuestión podría haberse solucionado dentro del marco de dicha ley. Hay que decir que en la resolución de la Sala II, una vez establecido el carácter de sujeto de derechos, se derivó la causa a la justicia penal, actualizándose la terminología a lesiones y vulneración de derechos.

[7] Según las consideraciones del caso de la actuante, "todo modo de clasificar y categorizar el mundo es una construcción social, algo no dado por la naturaleza. (...) quién o qué debe tener derechos y quién o qué no, es una construcción social".

[8] Se puede mencionar también que el 12 de diciembre de 2016, en el marco de otra presentación sobre Sandra, se hace referencia a la no correspondencia entre el concepto de persona jurídico, como sujeto de derecho, y al concepto de persona coloquial o incluso metafísico, pero sí se enuncia que desde la ciencia y desde el sentido común, un animal no es una cosa y por lo tanto, dentro del ordenamiento jurídico, que como vimos distingue entre personas y cosas, no puede ser considerado como cosa, bajo clara inspiración del sentido común: "como los ordenamientos sólo protegen por su valor intrínseco, independientemente del interés de terceros, a las personas -o sujetos de derecho-, los animales no humanos deberían tener el mismo estatus". Causa Nº 18491-00-00/14 Responsable de Zoológico de Buenos Aires s/Ley 14.346 de la Sala III de la Cámara de Apelaciones en lo Penal, Contravencional y de Faltas, del 12 de diciembre de 2016. Habiendo observado el aparente cambio de criterio en la aplicación de conceptos filosóficos o de uso coloquial al ordenamiento jurídico, reconocemos que no será pertinente al trabajo una mayor consideración del concepto de 'persona'.

[9] Los argumentos que se postulan para mantener esta situación de sujeto no sujeto con derechos están vinculados directamente con el ser humano: el maltrato animal es una lesión al sentimiento humano de piedad; o, el maltrato animal es una lesión a la imagen del ser humano como administrador de la naturaleza humana. El primer argumento deja de tener sentido con los actos de maltrato sin que nadie se entere. El segundo, dice el texto, apela a la *naturaleza* y a la *imagen del humano*, requiriendo para ello un concepción antropológica y una moral determinada que, en esta obra, se entiende como no propia del derecho penal. Más allá de lo propio o no propio del derecho penal, ya se ve un distanciamiento de la consideración antropocéntrica (Zaffaroni et al., 2002, p. 493).

la crueldad humana, para lo cual es menester reconocerle el carácter de sujeto de derecho[10]. Zaffaroni reconoce que en el derecho penal es fundamental tener un marco filosófico. Dice: "si el penalista pretende construir una doctrina o teoría más o menos coherente, *debe comenzar por tener clara una concepción de lo humano y una teoría del conocimiento*" (Zaffaroni, 2015). Me parece pertinente agregar que, además, se ha de tener un tipo de concepción metafísica que las sustente. Para esto, menciona dos posibles fuentes filosóficas (Zaffaroni, 2012) para esta nueva consideración moral de los animales.

i) La posición de Kant sobre el trato a los animales, como un bien indirecto que exige tenerles compasión. Zaffaroni concluye que la posición de Tom Regan es una bienvenida corrección a Kant, pensando a los animales como fines en sí mismo, concluyendo que ningún ser viviente debe ser tratado como una cosa.

ii) La segunda posible fuente es el "animalismo" en el cual los humanos y los animales formarían parte del mismo universo ético. El más reconocido representante de esta posición es el filósofo australiano Peter Singer, divulgador del término "especismo" y crítico del antropocentrismo.

Análisis de los presupuestos filosóficos

Tom Regan

Veamos primero, muy brevemente, la posición de Tom Regan. Kant consideraba a los animales como medios que exigen un trato compasivo principalmente por su falta de conciencia de sí mismos (Kant, 1988, pp. 287-288). Para Regan, kantiano en espíritu pero no tanto en letra, los animales sí tienen consideración moral y, por tanto, deberes morales directos (Regan, 2003). En otras palabras, los animales tienen derechos intrínsecos, de la misma manera en la que pensamos que los seres humanos tenemos derechos intrínsecos e inalienables, independientemente de que podamos invocarlos o estemos incapacitados para ello (Regan, 2005). El fundamento de esos derechos es ser "sujeto de vida", que es lo más común que tenemos

[10] Recordemos al art. 1 de la ley 14.346 del 5 de noviembre de 1954: "Será reprimido, con prisión de quince días a un año, el que inflingiere malos tratos o *hiciere víctima* de actos de crueldad a los animales" (Zaffaroni, 2012, p. 55). Nos parece que aquí hay una falacia de afirmación del consecuente. Entendemos que la premisa es Si el animal tiene derechos, entonces no hay que maltratarlo, la cual es manifiestamente verdadera. Si la forma lógica es: Si p, entonces q, la conclusión pareciera ser que como la ley dice que no hay que maltratarlos, entonces deben tener derechos: q, entonces p. Muchas veces se utiliza el *modus tollendo tollens*, en el cual el argumento podría transformarse en: Hay que maltratarlos, entonces no tienen derechos, -q, entonces -p. Dicha forma sí sería válida pero tiene un importante defecto: nos parece que si bien es verdadero que "Si tienen derechos, no hay que maltratarlos", no es tan evidente que "Hay que maltratarlos, entonces no tienen derechos".

y nos iguala a pesar de ser individuos distintos[11]. Lo que para Kant estaba fundamentado en la conciencia de sí, cuyo requisito es la racionalidad, en Regan es ampliado al interés por la propia vida: en la medida en que nos importa lo que nos sucede, tendremos el mismo nivel mínimo de intereses. Por lo tanto, tendremos igual consideración moral e igualdad de derechos. Tom Regan piensa que esto puede y debe hacerse extensivo a los animales, porque también tienen intereses (Regan, 2005, p. 53).

El problema de Regan es el límite de esta consideración. El decide trazar la línea de consideración moral por encima de los casos "menos controversiales". Es su sentido común el que supone que los mamíferos y los pájaros tienen cierta conciencia de lo que les sucede y en base a ello responden con su comportamiento. Esta línea concederá derechos llamados negativos a todos los seres "sujetos de vida". ¿Cuáles son esos derechos? A la vida, a la libertad y a la integridad física (Regan, 2005, p. 75). Sin embargo, dice Regan, el derecho que los aglutina a todos es el derecho a ser tratado con respeto, ya que cuando se violan estos derechos, lo que se hace, básicamente, es una falta de respeto (p. 29). Si bien hay una sutileza en torno a los "derechos", Regan, en general, se refiere a los derechos morales y no a las legislaciones propias de cada país. Quizás, la "interpretación dinámica del derecho" de hecho convalida sin más el uso del mismo término sin aclarar si se habla propiamente de derechos legales o derechos morales. Aunque es plausible pensar que hay un cierto razonamiento circular (debe de haber derechos porque hay respeto, y se debe respeto por porque hay derechos), para Regan, negar la extensión de los derechos negativos, con obligación moral directa, a los animales sería un caso más de *especismo,* prejuicio moral discriminatorio.

De este modo, Regan sostiene que hay un valor intrínseco en cada vida, y por lo tanto nunca se justificará el uso de un sujeto de vida como medio (en forma de explotación servil o incluso dándole muerte). Si bien me parece una posición interesante, creo que el principal problema, desde lo teórico, es el límite a partir del cual debe haber consideración moral. Regan lo

[11] Regan lo expresa en estos términos: "These experiential lives we live (and this is also part of the mystery) are unified, not chaotic. In our case, for example, it is not as if the desires we have belong to someone, the beliefs to someone else, and the feelings to someone totally different; instead, our desires, beliefs, and feelings have a psychological unity; all belong to the distinct individual each of us is; all help define how the story of our individual lives, our biography, unfolds over time; and all help illuminate how the story of any one individual's life differs from the stories of others. So why is the idea of being the subject-of-a-life important? Because it succeeds, where the other candidates we have discussed fail, in explaining our moral sameness, our moral equality: As subjects-of-a-life, we are all the same because we are all in the world. As subjects-of-a-life, we are all the same because we are all aware of the world. As subjects-of-a-life, we are all the same because what happens to us matters to us. As subjects-of-a-life, we are all the same because what happens to us (to our bodies, or to our freedom, or to our lives) matters to us, whether anyone cares about this or not. As subjects-of-a-life, there is no superior or inferior, no higher or lower. As subjects-of-a-life, we are all morally the same. As subjects-of-a-life, we are all morally equal." (Regan 2005, pp. 50-51)

reconoce y decide ser lo más restrictivo posible, aplicando esta consideración sólo a ciertos casos, cayendo, en mi opinión, en el especismo e incluso en un antropocentrismo que el mismo rechaza.

Peter Singer

Seguramente el plato fuerte en todo el tema de la consideración moral de los animales sea el "animalismo" de Peter Singer. Este no requiere que los humanos y los no humanos sean tratados de la misma manera, pero sí requiere que sean considerados de igual manera (Singer, 2002, p. 2). Entiendo que será una consideración principalmente moral y luego, en segunda instancia jurídico-penal. Ahora bien, la pregunta necesaria es: ¿por qué? Hay aquí dos elementos que componen la propuesta de Peter Singer. El primero, la ética utilitarista. El segundo, el anti-especismo.

Es bien sabido que el primer principio del utilitarismo como teoría moral, a la manera enunciada por Mill, dice que las acciones son buenas cuando promueven la felicidad, entendida como placer y la ausencia de dolor, y son malas cuando producen lo contrario a la felicidad (Mill, 1906). Para Singer, siguiendo a Bentham, la amplitud de la consideración moral depende de la "característica vital" de poder sufrir dolor (Singer, 2002, p. 7). Es decir, la promoción de la felicidad y la prevención del sufrimiento se definen como acciones buenas o malas a partir de la capacidad de sufrir. En la determinación de la bondad o maldad de las acciones, desde el utilitarismo, es fundamental tener en cuenta los intereses de los seres sobre los que se efectúa el actuar. Si un ser sufre, no hay justificación moral para no tomar en cuenta su sufrimiento. Si este ser no es capaz de sufrir o de experimentar gozo, no hay razones para que sea tomado en cuenta moralmente. En esto se basa, entonces, el principio de igualdad entre los animales humanos y los no humanos[12].

Una consecuencia práctica es preguntarse ¿de cuánto sufrimiento estamos hablando? El utilitarismo postula que, para evaluar la moralidad de un acto, es necesario realizar la suma de placer o dolor de *(todos)* los individuos involucrados en el acto. Desde este punto de vista, y por los números manejados en la industria de la carne, por ejemplo, el placer de un asado que no es estrictamente necesario para nuestra supervivencia probablemente no compense los sufrimientos de aquellos que pusieron el cuerpo para el almuerzo. Es de justicia notar que este argumento no evade la consideración de sufrimientos humanos como la hambruna, la injusticia, desigualdad

[12] "If a being suffers there can be no moral justification for refusing to take that suffering into consideration. No matter what the nature of the being, the principle of equality requires that its suffering be counted equally with the like suffering -insofar as rough comparisons can be made- of any other being. If a being is not capable of suffering, or of experiencing enjoyment or happiness, there is nothing to be taken into account." (Singer, 2002, p. 8).

social, etc. Lo que sí dice es que, si bien hay sufrimientos que son difíciles o incluso no plausibles de limitar, sí tenemos responsabilidad moral sobre aquellos que podemos fácilmente evita. (Singer, 2002, p. 220). En el caso de Sandra, un mínimo grado de empatía mostrará que su cautiverio es innecesario y no compensa el placer de verla aburrida en una jaula temática, en el mejor de los casos.

El segundo elemento de la posición de Singer es el anti-especismo. Si nos negamos a considerar de igual manera el sufrimiento de los humanos y el de los animales, es probable que sea porque tenemos una actitud especista. Dice Singer:

> *the racist violates the principle of equality by giving greater weight to the interests of members of his own race, when there is a clash between their interests and the interests of those of another race. Similarly the speciesist allows the interests of his own species to override the greater interests of members of other species. The pattern is the same in each case.* (Singer, 2002, p. 9)

El *especista* hace una analogía de proporción[13] entre el mecanismo de exclusión del racista y la no consideración de los intereses de los miembros de especies no humanas. Es una noción que permanentemente sobrevuela, implícita o explícitamente, en los fallos y en la literatura que apoya los derechos de los animales. Para dar un ejemplo, Carlos Horta rechaza los argumentos en contra de la consideración moral de los animales por considerarlos, directamente, especistas: "Las posiciones que defiendan la primacía de los intereses humanos deberán ser rechazadas, por tanto, como discriminatorias e injustificadas. Serán posturas, pues, especistas, esto es, que establecen una discriminación en función de la pertenencia a una u otra especie" (Horta, 2012). Con esta exclusión caracterizada como discriminación, el no otorgar categoría moral al sufrimiento del animal no humano se presenta como un acto irracional, que provoca un incalculable sufrimiento totalmente innecesario, sobre todo considerando el actual desarrollo de la técnica y tecnología humana, que ya no depende, prácticamente, del consumo de carne para su subsistencia. Será, pues, un sufrimiento relativamente fácil de evitar, por encima de otra clase de sufrimientos humanos que son difíciles de evitar (Singer 2002).

La posición filosófica de Singer es, probablemente, la más representativa en la defensa de los animales no humanos y su uso indiscriminado. El sufrimiento de los animales no humanos tiene que ser tenido en cuenta a la hora de evaluar la moralidad de nuestras acciones. Tiene que ser tenido en cuenta al mismo nivel que el sufrimiento de los humanos, so pena de caer en una crasa

[13] La analogía de proporción aristotélica está enunciada en la *Ética a Nicómaco,* 1131a 31-32: "La proporción [analogía] es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos" (Aristóteles, 2004, p 138). Si bien es una relación de origen matemático, puede trasladarse a los entes en la medida en que la proporción entre el término A y el término B sea igual a la proporción entre el término C y el término D. La validez de la analogía estará atada a la proporción entre los términos. En el caso del racista o sexista, es bastante claro.

y burda discriminación, tan injustificada como la discriminación hacia otras razas. Postula al sufrimiento como base comparativa al considerarlo lo más común que puede ser demostrado. Podríamos, dice, utilizar otras comparativas como la sociabilidad, el lenguaje, la conciencia y otras características. El problema es que, muchas veces, las capacidades de los animales nos sobrepasan ampliamente (pensemos en las capacidades olfativas de los perros o visuales de las águilas). Esto demuestra, para Singer, que el criterio de características y de quién tiene más o menos es arbitrario. Pero, cuando lo que se considera es el sufrimiento, la arbitrariedad desaparece (Singer 2002). Para Singer, hablar de "derechos" en cuanto tales es, siguiendo a Bentham, propiamente una tontería. No se trata de los derechos ni de sus fundamentos o de su naturaleza, sino de, simplemente, una consideración de igual a igual entre los animales humanos y los no humanos (Singer 2002, p. 8).

Ahora, me pregunto: ¿es sostenible la posición de Singer? A juzgar por su vigencia, pareciera serlo. Sin embargo, no está exenta de críticas. En primer lugar, la difícil compaginación de las consecuencias lógicas de Singer con el actual estado de derecho argentino, sobre todo cuando afirma que "la vida de un recién nacido tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé" y "...nada de todo esto demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (...) las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos" (Singer, 1998, p. 155-160). Para mí, sin embargo, es más interesante el uso del término especismo, que me parece de por sí complejo. En la práctica, Peter Singer lleva a cabo el Proyecto Gran Simio, en el que busca que se reconozcan tres derechos fundamentales a los grandes simios. El filósofo español Alfredo Marcos explica el trasfondo del Proyecto a partir de los genes compartidos con los simios, a razón de un 98%. El especismo diría que discriminamos por ese 2% de diferencia. Sin embargo, el PGS busca incluir a los orangutanes, la especie a la que pertenece Sandra, con quién compartimos un 96% de los genes. Parece que la defensa de la posición especista, en este caso, descansa sobre la llamada falacia del francotirador, donde cotejamos los datos que nos sirven: ¿por qué un 4% de diferencia hace que haya especismo, y no el 10% de diferencia que tenemos con los gatos domésticos, o el 39% con la mosca de la fruta, o el 40% con el plátano? El problema está en la noción misma de especismo. Más allá de lo complejo del concepto de especie en la biología y su difícil traslado a contextos morales y políticos (Marcos 2010), la analogía de proporción no se cumple. No pareciera ser lo mismo la discriminación intra-género (la especie biológica) que la discriminación entre géneros. Y, en definitiva, tiene más sentido pensar que es la especie la que determina la capacidad biológica de sufrir y el resto de capacidades y cualidades.

En opinión de Marcos, el especismo como concepto es un callejón sin salida, porque o no discriminamos en lo absoluto, lo cual es difícil si no imposible, o terminamos realizando una discriminación que bien puede igualarnos con los animales, pero nos termina separando entre seres humanos.

Conclusión

Probablemente, la etiqueta de especista o anti-especista, si bien es la más extendida, no sea la más eficiente o sostenible a la hora de pensar sobre el reconocimiento moral de los animales. Me parece que la ética de la responsabilidad de Hans Jonas con su teoría del valor intrínseco de todos los seres vivos, fundamentándose metafísicamente en el ser - no-ser (Jonas, 1995, 95-96), pueden dar mejores andamiajes conceptuales para reconocer la malicia en el sufrimiento de los animales.

El caso de Sandra, quién felizmente logró ser acogida por un Santuario para orangutanes en los Estados Unidos recién en 2019, logró que cierta atención de los medios se pose sobre este problema filosófico con sus conceptos, nociones y discusiones propias. Sin embargo, son nociones que a veces terminan siendo aceptadas de manera acrítica. Es claro que uno de los desafíos de hoy es encontrar una manera de volver a relacionarnos con el medio ambiente y con el resto de los seres vivos. Me parece que es una reflexión filosófica que no puede demorarse y este trabajo pretende ser un paso más en esa dirección.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco.* Gredos.

Borda, G. (2008). *Tratado de Derecho Civil, Parte General.* La ley.

Chiappini, J. (2015). Hábeas corpus a favor de una mona. *El Derecho,* 262, 168-170.

Horta, C. (2012). Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo. En Rodríguez Carreño, J. (ed.), *Animales no humanos entre animales humanos*. Plaza y Valdés, 2012.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Herder.

Kant, I. (1988). *Lecciones de Ética*. Crítica.

Marcos, A. (2010). *Hombres y animales: ¿Qué hemos aprendido de Darwin?*, Curso de verano de la Universidad de Málaga. Ronda, Málaga.

Marrama, S. (2017). Reflexiones sobre la atribución discrecional de la personalidad. *El Derecho, 270*, 747-750.

Mill, J. (1906). *Utilitarianism*. The University of Chicago Press.

Poccar, V. (2013). *Los animales no humanos. Por una sociología de los derechos*. Ad-Hoc.

Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs. An Introduction to Moral Philosophy*. Rowman & Littlefield.

Regan, T. (2005). *Empty Cages: Facing the challenge of Animal rights*. Rowman & Littlefield.

Singer, P. (1998). *Ética práctica*. Ariel.

Singer, P. (2002). *Animal liberation*. Ecco Press.

Zaffaroni, E., Alagia, A. y Slokar, A. (2002). *Derecho Penal, Parte General.* Ediar.

Zaffaroni, E. (2012). *La Pachamama y el humano*. Ediciones Madres de Plaza de mayo.

Zaffaroni, E. (2015). El derecho penal y la filosofía. *X Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP*, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. En *Actas X Jornadas* (2015). Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7655/ev.7655.pdf

(¿corresponde el resumen?) La significación filosófica del verbo mental. Notas al margen del *Quodlibetum* X.12 de Godofredo de Fontaines

Ignacio Miguel Anchepe (UBA)

Resumen: La crítica anglosajona a menudo estudia las filosofías premodernas encolumnándolas bajo categorías teóricas prestablecidas, emanadas antaño de la Filosofía Analítica y actualmente de la Filosofía de la Mente. Con incansable empeño, los scholars suelen extenuarse discutiendo si determinado pensador antiguo o medieval debe ser clasificado como internalista o externalista, como compatibilista o libertario, como representacionalista o realista, etc. En el caso específico de los debates tardomedievales sobre la naturaleza del conocimiento humano, la narrativa historiográfica preponderante le otorga al franciscano Pedro de Juan Olivi (†1298) una función netamente disruptiva. Ferviente rival de la teoría de la especie inteligible, Olivi habría sido el primero en oponerse al representacionalismo ínsito en noéticas como las de Tomás de Aquino. De esta manera, la noética oliviana suele ser leída como un contrapunto de la noética tomista. En otras palabras –según sintetizó recientemente Alain de Libera– «Thomas ou Olivi? Thomas ou Ockham? Tel est, en histoire de la philosophie médiévale, le plus récent choix de Sophie».

En este trabajo me propongo cuestionar este consenso interpretativo. Según creo, la noética oliviana es más que un alegato realista contra la teoría tomista de la especie inteligible. Exploraré hasta qué punto la noética oliviana admite ser leída como herencia y crítica de la tradición perspectivista inaugurada por la teoría óptica del filósofo árabe Alhazen (Ibn al-Haytham) y recuperada entre los latinos por la Perspectiva del franciscano Roger Bacon y por el Tractatus moralis de oculo de Nicolás de Limoges. Sospecho que revisitar la noética oliviana situándola en este horizonte puede arrojar nueva luz sobre algunos de sus conceptos nodales (aspectus, visio, species) y puede ayudar a llamar la atención sobre algunas de las limitaciones del mencionado punto de vista historiográfico.

1. Según se supone en una página de Tomás de Aquino (SCG i.53; Anchepe 2015: 297), entre intelligere y formare hay una reciprocidad tal que estas acciones, a nivel intelectual, son convertibles entre sí. Es válido decir que el intelecto al inteligir forma una intentio pero no es menos cierto que solo intelige al formarla. Esta imposibilidad de una separación nítida entre conocer y un cierto hacer o efectuar constituye la esencia de la doctrina del verbo mental; solo hay conocimiento si, a nivel intelectual, se efectúa un algo, un πέρας γνώσεως. Como Uds. saben, y tal como constataremos una vez más a lo largo de mi trabajo, los pensadores tardomedievales indagaron una y otra vez la naturaleza de esta efectuación intelectual.

A modo ilustrativo, y sin pretensión de ser exhaustivo, cabe recordar los múltiples sentidos en que esta efectuación fue interpretada. Se quiso ver en ella una *intentio intellecta* o segunda especie inteligible que, a diferencia de la primera, consistía en la expresión culminante que permitía captar –acaso a la manera como se observa algo en un espejo– la esencia de lo conocido (*species expressa*); o bien la intelección de indivisibles seguida del juicio, es decir, la *duplex operatio intellectus* legada por el *De anima* aristotélico; o bien el acto mismo de *attendere* o

considerare en virtud del cual captamos una determinada *ratio* de algún ser; o bien, inclusive, un saber reflexivo, es decir, una *inquisitio* o *scientia cogitativa*.

Por mi parte, nada me impide creer que esta efectuación pueda consistir en una traducción, es decir, que traducir sea una de las posibles ejecuciones de este *formare* gracias al cual alcanzamos el *intelligere*. La traducción es un *verbum mentis*, que nos obliga a rereefectuar –en una lengua distinta y, eventualmente, en un tiempo alejado al del origen del texto– un pensamiento. Pues no hay verdadera traducción de un texto filosófico que no presuponga el haber puesto "en funcionamiento" la maquinaria filosófica del texto. Motivado por esta creencia, el presente trabajo fue montado sobre una traducción de la *quaestio* x.12 de Godofredo de Fontaines, texto referido naturalmente al problema del verbo mental.

2. En 1969, siete años antes de su muerte, Rodolfo Mondolfo (1971) publicó un libro, *Verum factum*, cuyo subtítulo era *Desde antes de Vico hasta Marx*. El libro parte de una página de *El capital*, que remite a una tesis de Giambattista Vico, según la cual solo tenemos ciencia sobre aquello que efectuamos (tesis que es resumida por Vico en su célebre expresión *verum ipsum factum*). Mondolfo, que se propone reconstruir la historia de esta idea, le dedica el primer capítulo de su libro a las relaciones entre conocer y hacer en la Antigüedad clásica. Me parece de especial interés la tesis de Vico porque nos permitirá calibrar más adecuadamente el verdadero alcance filosófico del verbo mental.

La tesis en cuestión se encuentra en *De antiquissima italorum sapientia*[1]; en el primer capítulo de esta obra, Vico afirma que "Latinis «verum» et «factum» reciprocantur, seu, ut Scholarum vulgus loquitur, convertuntur" (cap. I; Cristofolini 1971: 63), es decir que entre lo verdadero y lo hecho hay una identidad que se manifiesta en la reciprocidad o convertibilidad lógica de los predicados *verum* y *factum*. "«Cogitare» autem –continúa Vico– dicebant quod nos vernacula lingua dicimus *pensare* et *andar raccogliendo*; «ratio» autem iisdem significabat et arithmeticae elementorum collectionem…" (cap. I; Cristofolini 1971: 63), es decir que los términos que designan el pensamiento o la racionalidad aluden en su origen a la acción de reunir elementos. "Quare quemadmodum legere eius est qui colligit elementa scribendi ex quibus verba componuntur; ita intelligere sit colligere omnia elementa rei ex quibus perfectissima exprimatur idea" (cap. I; Cristofolini 1971: 63), es decir que existe una analogía entre las letras escritas y las unidades del pensamiento (esos enigmáticos *elementa rei*): porque quien lee reúne elementos proporcionados por la escritura para componer con ellos una palabra, mientras que quien

[1] En Cristofolini (1971) puede encontrarse el texto latino de esta obra junto a una traducción italiana. A su vez, hasta donde pude averiguar, hay dos traducciones al español: Cuccaro (1939) y Navarro Gómez (2002). En mi investigación trabajé con la primera de estas, aunque las traducciones que se leen en estas páginas son mías.

entiende reúne los elementos de una cosa para expresar con ellos una idea perfecta. Vico resume todo esto en la siguiente conclusión: "verum esse ipsum factum, ac proinde in deo esse primum verum quia deus primus factor […], scire autem sit rerum elementa componere" y –añade luego– "eo pacto scientia sit cognitio generis seu modi quo res fiat, et qua, dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, rem faciat" (cap. I; Cristofolini 1971: 63), es decir que lo verdadero pertenece al orden de lo hecho porque saber consiste en componer elementos cuyo modo de composición, al parecer, está expresado en el género. Finalmente, estamos en condiciones de apreciar las últimas líneas del capítulo primero del *De antiquissima*:

> Los filósofos paganos pensaron que el mundo era eterno y por ello adoraron a un dios que siempre obró hacia afuera, lo cual es negado por nuestra teología; porque en nuestra religión, por la cual confesamos que el mundo fue creado de la nada en el tiempo, este asunto exige la siguiente distinción: lo verdadero creado se convierte con lo hecho pero lo verdadero increado se convierte con lo engendrado; por ello las Sagradas Escrituras, con una elegancia verdaderamente divina, llamaron "verbo" a la sabiduría de Dios, la cual contiene dentro de sí las ideas de todas las cosas y por ello los elementos de todas las ideas, porque en ese <verbo> lo verdadero es lo mismo que el compendio de todos los elementos, que compone la totalidad del universo […] y a partir de estos <elementos>, conocidos en su divina omnipotencia, existe el real Verbo exactísimo… (cap. I; Cristofolini 1971: 65)[2]

La teología viquiana no admite un dios inactivo. Si, como los paganos, postulásemos la eternidad del mundo, el dios estaría eternamente ocupado en efectuarlo. Sin embargo, dado que el mundo comenzó a ser y Dios nunca estuvo inactivo, se sigue la necesidad de postular un *verum* que, por usar las palabras de la versión latina del Símbolo de Nicea y Constantinopla, sea *genitum non factum*. Ese *verum genitum*, que es el *verbum* absoluto, posee de manera eminente ese acabamiento o exactitud, que resulta de expresar el conjunto de todos los elementos que componen la realidad.

Me resulta casi evidente que el *verum factum* viquiano deriva de la doctrina escolástica del verbo mental; no obstante, para sorpresa nuestra, Mondolfo no detectó este precedente, o bien, se negó a desarrollarlo. Al fin del primer capítulo (1971: 23-4) (dedicado, como dije, íntegramente a los antecedentes de la Antigüedad clásica) encontramos una nota, extensa y dubitativa, donde el

[2] [Q]uia mundum aeternum putarunt ac proinde deum, ethnici philosophi, coluerunt, qui semper ad extra, quod nostra theologia negat, sit operatus; quare in nostra religione qua profitemur mundum ex nihilo creatum in termpore, res haec opus habet distinctione quod verum creatum convertatur cum facto, verum increatum cum genito; quemadmodum Sacrae paginae, elegantia vere divina, Dei Sapientiam, quae in se omnium rerum ideas continet et idearum omnium proinde elementa, «verbum» appelarunt: quod in eo idem sit verum ac comprehensio elementorum omnium, quae hanc rerum universitatem componit [...]: et ex iis in sua divina omnipotentia cognitis exactissimum reale verbum existit...

autor se limita a exponer las opiniones de Benedetto Croce, Giovanni Gentile y Karl Löwith al respecto; los dos primeros desalientan la posibilidad de un antecedente medieval de peso, mientras que el último –discípulo heideggeriano– se muestra más favorable a asignarle un precedente ontoteológico a la convertibilidad metafísica entre *verum* y *factum*.

En esta ocasión, me limitaré a hacer dos observaciones. En primer lugar, a la vista de todo esto, resulta inadmisible la opinión de John O'Callaghan (2000), según la cual la doctrina del *verbum mentis* no es más que una metáfora con fines teológicos. Bajo el título de *verbum mentis*, los pensadores tardomedievales elaboraron una verdadera zona de tensión dialógica en la cual pusieron en juego el problema innegablemente filosófico de la relación entre ser, hacer y conocer. En segundo lugar, el recorrido histórico-filosófico bosquejado por Mondolfo proporciona elementos teóricos suficientes para apreciar la doctrina del *verbum mentis* desde la renovada perspectiva de una arqueología filosófica que ponga en cuestión los siempre porosos límites entre efectuar y conocer.

3. El interés de la noética de Godofredo de Fontaines[3] reside en la notable obstinación teórica con que se resiste a esta concepción activa del conocimiento. Al comienzo de la *quaestio* x.12, Godofredo rechaza la tesis del verbo mental partiendo de dos presupuestos: (i) la tesis del verbo mental, por lo menos comprendida como se la comprende usualmente, implica una automoción del intelecto, y (ii) el intelecto es, tal como lo enseña la tradición aristotélica, intelecto posible, es decir, potencial y pasivo. Por tanto, la tesis del verbo mental presupone una contradicción, compromete la unidad/mismidad del ser del intelecto. Según un presupuesto metafísico fundamental, todo ente debe ser "unum et idem secundum rem et subiectum" (x.12; Hoffmans 1928: 359).

Hay un desacuerdo fundamental entre la teoría del verbo mental y la *scientia naturalis*, ambas representan actitudes epistemológicas que discrepan acaso insalvablemente. La intensidad de esta discrepancia puede medirse considerando la vehemencia con que los maestros medievales argumentaron contra la explicación que rechazaban. Los textos de Olivi sobre el verbo mental son una refutación larga y virulenta de aquella noética que convierte a la intelección en un acontecimiento más del mundo natural, supeditado a categorías tales como las de activo, pasivo, agente, efecto, etc. Y lo mismo podría decirse del texto de Godofredo, pero en sentido opuesto. Ambos pensadores rechazaron un paradigma y defendieron el contrario motivados, sobre todo, por las consecuencias que se seguirían de una u otra posición. En el caso de Olivi está muy claro que la reivindicación del verbo mental en contra de una explicación naturalista del conocimiento

[3] Para una introducción general a Godofredo de Fontaines puede consultarse Wippel 2018.

obedece al interés de preservar el libre albedrío de cualquier peligro determinista. ¿Cuál fue el interés epistemológico de Godofredo?

De los quince *quodlibeta* que conservamos de Godofredo, lamentablemente los primeros cuatro son solo *reportationes*. En uno de estos –el i.7– cuyo título es *Utrum intellectus possibilis ad ipsum actum intelligendi sit aliquo modo activus*, Godofredo afirma lo siguiente: "consideranti principia philosophiae communia, quaestio proposita modicam habet dubitationem" (Wulf & Pelzer 1904: 19). Si para Olivi la preservación del libre albedrío es irrenunciable, para Godofredo lo es la cientificidad de la filosofía. Una verdadera *scientia* no se construye con dudosas alegorías teológicas sino con conclusiones ciertas acerca de un objeto determinado, y estas conclusiones solo se alcanzan mediante principios comunes. La cientificidad la *scientia* depende, precisamente, de que estos principios sean comunes, de que alcancen a todos los seres que caen dentro del objeto de la *scientia*, en otras palabras, depende de que estos principios no admitan excepciones. La teoría del *verbum mentis* explica la intelección recurriendo a la excepción del sujeto, es decir, a un sujeto que, debido a su peculiar excepción suspende la vigencia de los principios naturales e inaugura un nuevo tipo de legalidad. Pienso en esa vertiente neoplatonizante, que aflora por ejemplo en Tomás de Aquino, que justifica al verbo mental como una fructificación natural, producto de la energía espiritual del hombre.

> La vida de las plantas es imperfecta. Porque aunque en ellas la emanación brote desde el interior, sin embargo de a poco lo que emana va separándose del interior y finalmente resulta completamente extrínseco. El fluido vegetal primero sale del árbol y se vuelve flor; y finalmente fruto, diferenciado de la corteza del árbol pero unido a él. Pero una vez que el fruto completa su ser, se separa por completo del árbol, cae en la tierra y por su poder de semilla produce otra planta. (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, iv.11; Anchepe 2015: 334)

Tomás explica el surgimiento del verbo mental como un hecho excepcional, como un singular efluvio de vida, que a pesar de su eminencia ya puede entreverse en la espontánea vitalidad de los vegetales. (Recurrir a la vida para expresar lo excepcional de un proceso de algún fenómeno humano y oponerse con ello a una explicación naturalista recuerda –por lo menos a mí me recuerda– al romanticismo y a su lucha contra una visión científicamente desmagificada del mundo). Pero aplicando un *principium commune* plenamente vigente *in rebus naturalibus*, Godofredo refuta la interpretación de Tomás (o la de Enrique de Gand, que para el caso es lo mismo): "siempre es preciso poner una diferencia real entre lo eficiente y su efecto" (x.12; Hoffmans 1928: 360), "no parece posible que un ente –siendo uno y el mismo *secundum rem et*

subiectum– pueda actuar sobre sí mismo, y pueda referirse realmente a sí mismo, y ser materia y agente simultáneamente con respecto de lo mismo" (x.12; Hoffmans 1928: 359).[4]

4. Los pensadores tardomedievales que indagaron sobre la naturaleza del verbo mental, discutieron con parejo empeño acerca de la eternidad del mundo. No es un hecho casual, pues debajo de ambas cuestiones subyacen problemas filosóficos comunes. Teorizar sobre la eternidad del mundo le significó a Tomás de Aquino la invención y la defensa de un nuevo tipo de agente y de un nuevo tipo de producción. Su actitud conceptualmente conciliatoria lo obligó a imaginar un agente y una producción que, por un lado, no se superpusiesen con una serie eternamente regresiva de generaciones, y que, por el otro, fuesen ontológicamente necesarias (pues la condición creatural no debía ser un dato revelado por la religión sino una dependencia demostrada por la filosofía). Todo aquello que hasta entonces había recibido simplemente el nombre de *causa* o *agens*, en adelante se convertiría en *agens particulare*, es decir, en un cierto tipo de agente, junto al cual correspondía poner otro, un *agens universale*, provisto de numerosas atribuciones excepcionales, de las cuales la más importante es no causar un aspecto categorialmente definido de los seres sino la totalidad de un ser y la totalidad de los seres. Y otro tanto corresponde decir del nuevo tipo de producción: mientras que en la producción convencional se produce la forma y se presupone la materia, en el nuevo tipo de producción, ejercida exclusivamente por el agente universal, se desafía a la imaginación proponiendo un producir absoluto, que origina todo sin presuponer nada.

Esta nueva metafísica sienta las bases para que comience a diferenciarse lo dado *a posteriori* respecto de lo meramente *a priori*, diferencia que Tomás con notable contundencia léxica denomina *novitas*. Y resulta digno de la mayor sorpresa que, en esta *novitas*, Tomás –pensador de inclaudicable aristotelismo– encuentre (acaso por única vez) motivos para explicitar un impedimento del dispositivo abstractivo. "La *novitas* del mundo –escribe– no consiente una demostración [del comienzo del mundo] a partir del mundo mismo. Pues el principio de la demostración es el *quod quid est*. Pero cada <cosa>, según la *ratio* de su especie, abstrae del aquí y del ahora, debido a lo cual suele decirse que 'los universales son en todas partes y siempre'. Por esto, es imposible demostrar que el hombre, el cielo o la piedra no existieron siempre" (*STh* I 46.2). Finalmente, esta *novitas*, irreductible a cualquier especulación puramente conceptual, produce una alteración decisiva en la forma de representarse la relación de Dios con el mundo: en adelante, Dios devendrá *auctor*, y el mundo se convertirá en una *declaratio* o *manifestatio*, cuya finalidad será exhibir, gracias a su excepcional contingencia, la potencia de su productor. Ahora bien, sostengo que la teoría del verbo mental consiste en interpretar el conocimiento según un

[4] Acerca de las posturas epistemológicas de Godofredo me resultó útil König-Pralong 2011: 111-15.

paradigma causal parecido a este, es decir, consiste en afirmar que, más allá del contenido de la *scientia* –más allá del plano de su determinación formal– debe haber una causa que explique el *hic et nunc* del conocimiento, la *novitas* de este acto de conocer, en cuanto acto singular.

Admitir que el conocimiento es un acto causado por el intelecto no implica prescindir de la *res* como principio de determinación: más bien implica la necesidad de que, además de la *res*, haya una causa de naturaleza distinta, que no le proporcione al acto la determinación de su contenido, sino que lo efectúe como tal. Tomás, e incluso el propio Olivi, apoyaron a las claras esta distinción. Según el Aquinate (en *ST* I 85.2, por ejemplo), la intelección es una *actio* que, como toda *actio*, debe realizarse *secundum formam*: y esta forma (que es la especie inteligible) el intelecto solo puede conseguirla tomándola de la *res*. Y según Olivi, el acto generado por la potencia cognitiva está "embebido informativamente" por el objeto; a lo cual el franciscano añade el siguiente ejemplo: "el flujo luminoso <que atraviesa> un vaso con forma de esfera es circular, y el <que atraviesa> un vaso con forma de cubo es cuadrado, porque la luz genera este <flujo> conforme a la figura del <vaso> que la recibe y la contiene" (*SSS* III.36). En otras palabras, aunque Olivi se resista del modo más enérgico a la tesis de que la *res* es causa de la intelección, sin embargo, no tiene inconveniente en admitir que una determinación interna del contenido, a la manera de un flujo de luz que se conforma ("radiográficamente" diríamos nosotros) cuando ilumina un objeto traslúcido. Y agreguemos, finalmente, que, así como la *novitas mundi* consagra a Dios como *auctor*, la *novitas actus scientiae* convierte al cognoscente en *subiectum*. Si el mundo, considerado en su contingencia, manifiesta la potencia de un dios-autor, el *actus scientiae*, en la suya, expresa la presencia del sujeto. Ya sea que se trate de la versión del antiaverroísmo tomasiano (*hic homo intelligit*) o bien de la autoconsciencia fundante oliviana (la *infallibilis certitudo* del propio ser; Anchepe 2019).

La doctrina del verbo mental busca enfatizar la *novitas* del acto de conocimiento y, en coherencia con esta finalidad, le reconoce al sujeto cognoscente el papel de autor. Formar un verbo mental es formar un concepto, es decir, es la actividad final y culminante de una serie de eventos iniciada por el propio sujeto (y no por el objeto). Por ello, la doctrina del verbo mental alude con frecuencia a la indagación (*inquisitio*), que es ese momento inicial, cuando el sujeto vislumbra su objeto y comienza a investigarlo. De aquí que el verbo mental suponga una suspensión (o bien, por lo menos, una atenuación) de la vigencia del principio de causalidad (por lo menos en el sentido de la eficiencia). Aunque la formación del verbo suponga la interacción de sujeto y objeto, la causa de la interacción misma se remonta al sujeto como *arché* absoluto de la serie, y no va más allá de él. El sujeto cognoscente (igual que el Dios de las vías) es un punto al que se llega luego de aplicar un *anánke stênai* en la progresión causal.

5. Este filosofema del sujeto como comienzo es inadmisible para Godofredo. Su noética no reconoce ninguna *novitas*, ningún ejercicio *hic et nunc* del pensamiento que amerite una causa especial, distinta del objeto. Igual que el calor de un poco de agua que es sometida a la acción del fuego, la *scientia* alcanzada por el cognoscente también es "efecto" y, como tal, debe estar previamente contenida en la activa potencia del objeto (una única condición admite aquí Godofredo, a saber, la intervención del intelecto agente). Por lo tanto, hablando estrictamente, la filosofía del conocimiento elaborada por Godofredo clausura por principio la posibilidad de un verbo mental. Sin embargo, poniendo en práctica una de las estrategias retóricas más recurrentes del discurso filosófico escolástico, Godofredo evita esta conclusión negativa y opta por diluir la noción de verbo mental reinterpretándola *more suo*.

> Teniendo en cuenta (i) que el verbo es la *notitia* de algún objeto cognoscible para nuestro intelecto y (ii) que el objeto no debe ser llamado propiamente verbo sino más bien causa eficiente del verbo […]; y puesto que está claro (iii) que toda *notitia* ya sea confusa e indeterminada o perfecta y determinada existe *subiective* en el intelecto posible; <teniendo en cuenta todo esto> parece que debe decirse que el intelecto posible, con respecto de este <verbo>, no se tiene a sí mismo como agente, sino que solo <tiene en esa condición> al objeto, <pero esto> gracias al poder del intelecto agente (en lo concerniente a los seres materiales). (x.12; Hoffmans 1928: 361)

El término *notitia*, tomado de la tradición agustiniana, es utilizado por los pensadores escolásticos para referirse al conocimiento y, más específicamente, a lo que el intelecto concibe en sí mismo al conocer. *Notitia* es la idea o la noción que tenemos sobre algo, y es incapaz de subsistir por sí misma. Según la ontología supuesta por Godofredo, el calor del agua necesita de un agente que lo efectúe y de un sujeto donde subsistir (el agua misma). De igual manera, la *notitia* existe gracias a un sujeto que la recibe (pasivamente) –el intelecto posible– y gracias a un agente que la efectúa –el objeto.

Godofredo llega a esta conclusión tras refutar otras tres posibles opiniones. Según la primera, el verbo mental sería simplemente el efecto producido por el intelecto gracias a una supuesta capacidad de automoción; según la segunda, el verbo se identificaría con la esencia del objeto conocido; y según la tercera, el verbo sería lo causado por el intelecto una vez que este recibió dentro de sí la especie inteligible. Que según Godofredo la primera opinión es falsa, es algo que se concluye fácilmente de lo expuesto anteriormente. En cambio, la segunda opinión resulta un poco más oscura. Para comprenderla es imprescindible recordar que la tradición aristotélica presenta unos cuantos pasajes del *De anima* según los cuales el intelecto en acto y lo inteligible en acto son lo mismo, es decir, constituyen un ítem único (pasajes cuya gravitación

filosófica luego sería recalcada por el neoplatonismo). Godofredo razonó que postular una identidad entre el intelecto y su objeto era incompatible con una interpretación cabal del principio de causalidad. Si el objeto es activo y el intelecto es pasivo, la identidad entre ellos solo podría sostenerse a costa de contradicción. Y, finalmente, la tercera opinión refutada, que propone una "activación" del intelecto por medio de especies inteligibles, corresponde a lo sostenido por Tomás de Aquino en *ST* I.85 2 y en otras partes de su obra. Llama la atención que el principal argumento de Godofredo contra ella consista en una reafirmación de ortodoxia aristotélica. "Aristóteles no propuso nunca una especie así [es decir, una forma que provenga del objeto e, informando al intelecto, lo faculte para la activa producción de un concepto]. Más bien afirma que el acto mismo de inteligir es una cierta especie, en cuanto es una cierta semejanza de la cosa mediante la cual decimos que el intelecto posible también se asemeja a la cosa, y en cierto modo se convierte en la cosa misma, dicho esto en el sentido de que el intelecto se convierte en las cosas inteligibles en cuanto es efectuado inteligente en acto de esas cosas" (x.12; Hoffmans 1928: 361).

6. Los planteos de Godofredo quizás parecen demasiado alejados de la tesis viquiana analizada por Mondolfo. Sin embargo, ambas doctrinas están atravesadas por una misma pregunta, que es hasta qué punto deben mantenerse o atenuarse los límites entre pensamiento y efectuación. Si pensar es de alguna forma un tipo de hacer, es imprescindible reconocerle al individuo pensante el lugar del "autor", es decir, el lugar de aquel que, con su actividad, introduce en la realidad la novedad de un cierto pensamiento. A su vez, un planteo de esta naturaleza supone una exacerbación de la interioridad. Es desde dentro del sujeto cognoscente desde donde sale el primer impulso que pone en movimiento toda la serie de actividades cognoscitivas que terminan en la formación del concepto, que refleja adecuadamente la naturaleza del objeto. En cambio, si las diferencias entre pensar y hacer son firmemente mantenidas, el pensamiento queda supeditado al régimen del principio de causalidad. Conocer consiste en un acto que el objeto produce en el sujeto. Y, a su vez, el interior del sujeto debilita sus fronteras y se vuelve poroso, porque es a través de esas porosidades por donde debe penetrar los influjos de la cosa.

Aunque Godofredo adhiere a la segunda de estas alternativas, también es cierto que introduce en esta antinomia un matiz que no debe pasar desapercibido. Es indudable que el intelecto humano es intelecto "posible", es decir, potencia receptiva, un puro medio cuya naturaleza consiste en "dejar ser" dentro de sí al producido por el objeto; como seguidor de Aristóteles, Godofredo no niega nada de esto. Sin embargo, este comenzar a ser del acto de conocimiento en el cognoscente no se puede darse sin la iluminación, activa y perspicaz, de esa función intelectual que la tradición aristotélica conoció bajo el nombre de "intelecto agente".

Dicho de otra manera, aun en el caso de que conocer sea una forma eminente de *páthos*, hay una cierta actividad imprescindible que debe ser ejecutada por el sujeto, y que consiste en una cierta preparación del *datum* de la sensibilidad, proceso que Godofredo denomina *abstractio*.

A nosotros, estudiosos contemporáneos, es factible que nos suene más familiar la postura de Vicco, que exalta la dimensión activa del conocimiento. Sin embargo, la postura de Godofredo debe valernos como un llamado a la mesura. Nos invita a reconsiderar críticamente la ingenua creencia de que pensar efectuación pura y espontánea, la exuberante *novitas* brotada de un sujeto poderoso (que no es otra cosa que una repetición secularizada de ese Dios, Autor Todopoderoso que profiere en su interior un verbo absoluto). La noética de Godofredo invita a la más moderada postura de un cognoscente que se caracteriza por ser pasivo, poroso, receptivo.

Referencias bibliográficas

Anchepe, Ignacio (2019). "Sujeto y conocimiento de sí. Traducción y comentario de dos textos de Pedro de Juan Olivi". *Patristica et Mediaevalia* 40.1 (2019): 71-96.

— (2015). "Representación y conocimiento intelectual en Tomás de Aquino: sobre las nociones de especia inteligible y verbo mental en algunos debates noéticos tardomedievales". Tesis de doctorado. En línea: repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4381.

Cristofolini, Paolo (1971). *Giambattista Vico. Opere filosofiche.* Firenze: Sansoni Editore.

Cuccaro, Jacinto (1939). *Juan Bautista Vico. Sabiduría primitiva de los italianos: desentrañada de los orígenes de la lengua latina*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Hoffmans, J. (1928). *Le neuvieme quodlibet de Godefroid de Fontaines*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.

König-Pralong, Catherine (2011). *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*. Paris: Vrin.

Magnavacca, Silvia (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval.* Buenos Aires: Miño Dávila, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Mondolfo, Rodolfo (1971). *Verum factum. Desde antes de Vico hasta Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Navarro Gómez, F.J. (2002). *Obras I: Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*. Anthropos.

O'Callaghan, John (2000). "Verbum Mentis. Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000): 103-19.

Wippel, John (2018). "Godfrey of Fontaines". Edward Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). En línea: plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ godfrey/>.

Wulf, Maurice de & A. Pelzer (1904). *Les quatres premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines.* Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.

Impacto del relativismo en la cultura y el pensamiento de occidente

Fernando Aranda Fraga (UAP)

Resumen: Para un gran número de disciplinas, de las denominadas blandas por la fundamentación de sus proposiciones, nuestra época les ha causado un grave problema en relación con la certeza de sus conocimientos y la validez lógica de los mismos. Esta era contemporánea, con justicia, puede caracterizarse, con precisión, como el auge de los relativismos de toda índole. Se dice, así, que hoy todo es relativo, epitafio quizás inspirado en aquella teoría de la relatividad restringida descubierta por Einstein, en 1905 y que poco más tarde se convirtió, siempre en el ámbito de la física, en una teoría de la relatividad generalizada. Así las cosas, en la ciencia, en pleno siglo XX, las ciencias Humanas, Sociales y Políticas asumen el presupuesto einsteniano que signaba toda la física atómica contemporánea, trasladándose, casi por arte de magia y auxiliado por el fenómeno que dio en llamarse "secularismo", cuyo principal responsable fue el pensamiento gestado durante la Baja o Tardía Escolástica (Ockham y Duns Scoto), el Renacimiento y la Modernidad. De semejante estado de cosas en las ciencias denominadas blandas, surge, entonces la necesidad de buscar los fundamentos epistemológicos de tanta diversidad de contenidos en tales ciencias, contenidos sustancialmente rotulados bajo el concepto de "relativos", en un mundo ya carente de absolutos y, en consecuencia, también de fundamentos.
El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto son y de las que no son en tanto que no son", reza la famosa sentencia del sofista griego Protágoras (S. V a.C.), postulado que actualmente se lo considera como una declaración fundacional por parte del relativismo. Piensan los relativistas que la aceptación de verdades y valores depende de formas de vida o culturas particulares muy distintas entre sí y que los procedimientos para zanjar desacuerdos no pueden ir más allá de concordar costumbres o usos propios de cada cultura o forma de vida, de modo que no cabe encontrar ni verdades ni valores ni procedimientos universales, como no sea imponiendo por la fuerza algunas creencias particulares. Se analizarán los diversos efectos del relativismo, como así también del escepticismo asociado, especialmente en la cultura, la ciencia, la política, la educación, la teología, la religión y el arte. El punto de vista epistemológico señalará el derrotero a seguir, colocando bajo la lupa los contenidos y procedimientos empleados por los pensadores relativistas en la elaboración de sus conclusiones y afirmaciones más significativas.

Para un gran número de disciplinas, de las denominadas blandas por la fundamentación de sus proposiciones, nuestra época les ha causado un grave problema en relación con la certeza de sus conocimientos y la validez lógica de los mismos. Esta era contemporánea, con justicia, puede caracterizarse, con precisión, como el auge de los relativismos de toda índole. Se dice, así, que hoy todo es relativo, epitafio quizás inspirado en aquella teoría de la relatividad restringida descubierta por Einstein, en 1905 y que poco más tarde se convirtió, en el ámbito de la física, en una teoría de la relatividad generalizada.

Así las cosas, en el campo científico, en el siglo XX, las ciencias Humanas, Políticas y Sociales asumen el presupuesto einsteniano que signaba toda la física atómica contemporánea, trasladándose a la cultura de Occidente, casi por arte de magia y auxiliado por el fenómeno que

dio en llamarse "secularismo", cuyo principal responsable fue el pensamiento gestado durante la Baja o tardía Escolástica (Ockham y Duns Scoto), el Renacimiento y la Modernidad. De semejante estado de cosas en las ciencias denominadas blandas surge, entonces, la necesidad de buscar los fundamentos epistemológicos de tanta diversidad de contenidos en tales ciencias, contenidos sustancialmente rotulados bajo el concepto de "relativos", en un mundo ya carente de absolutos y, en consecuencia, también de fundamentos.

Bien sabemos que el conocimiento, no solo el científico empírico, sino también el humanístico, social y político, debería avanzar e incrementarse mediante un grado suficiente de certeza y validez de sus proposiciones, en un movimiento que podría representarse de forma espiralada con sentido centrífugo.

El relativismo es una doctrina muy arraigada en el sentido común de muchas sociedades, como así también de ciertas instituciones y sus consiguientes hábitos y creencias que éstas generan y promocionan. No obstante, la mayoría de los argumentos esgrimidos contra el relativismo han sido escasamente aceptables por carecer de solidez argumentativa. Están pensados para apuntalar en momentos de desánimo la fe del convencido más que para hacer tambalear las certezas del rival, y eso no es lo mejor que puede ocurrirle a un argumento, del tipo que fuere (Valdecantos, 1999, pp. 18-20).

"El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto son y de las que no son en tanto que no son", reza la famosa sentencia del sofista griego Protágoras (S. V a.C.), postulado que ha sido considerado como una declaración fundacional del relativismo. Piensan los relativistas que la aceptación de verdades y valores depende de formas de vida o culturas particulares muy distintas entre sí, y que los procedimientos para zanjar desacuerdos no pueden ir más allá de concordar costumbres o usos propios de cada cultura o forma de vida, de modo que no cabe encontrar ni verdades, ni valores, ni procedimientos universales, como no sea imponiendo por la fuerza algunas creencias particulares.

En términos generales el relativismo es una filosofía que niega la existencia de absolutos, de cualquier índole. Muchos creen que existen algunas cosas que son relativas, pero según el relativismo como escuela filosófica, todo es relativo. También existen diferentes clases de relativismo (aplicaciones), tales como el metafísico, epistemológico, ético, cultural, jurídico, religioso, etc. Para el relativista metafísico no existen absolutos en ninguna parte de la realidad, en cambio para el relativista epistemológico nada puede conocerse absolutamente, sino siempre de modo relativo (Watkins, 1996, pp. 21-34).

En metafísica el relativismo significa ateísmo, desde el momento en que asume que Dios significa un Ser Absoluto y la metafísica intenta explicar y analizar el ser, incluyendo especialmente el Ser de Dios. En tanto, el relativismo religioso presupone que no hay una religión absoluta y que tampoco puede existir una relación religiosa con Dios que sea absolutamente mejor o más verdadera que otra. El ateísmo afirma que Dios no existe, ni tampoco el Ser Absoluto, ni nada que sea absoluto puede existir en la realidad (Kreeft, 1999, p. 28). La intrínseca relación entre el relativismo, la ética y el ateísmo ha quedado magistralmente expuesta por el escritor ruso Dostoievsky en aquella frase puesta en labios de su personaje Iván Karamazov: "Si Dos no existe, todo está permitido" (Dostoievski, 2000, p. 941); nada hay más directo y realista que dicha sentencia en la historia de la literatura universal.

El relativismo epistemológico no es otra cosa que una variante un tanto más *light* del escepticismo. En su aplicación religiosa el escepticismo tiene su desenlace lógico en el agnosticismo. De todos modos, existen grados de escepticismo. La gran diferencia entre el relativismo metafísico y epistemológico es que según el primero no hay nada absoluto en la realidad, en tanto, para el último, quizás haya algo absoluto en la realidad, pero no se puede conocer. Aplicado a la ética y los valores morales, esto significa que quizás haya un referente absoluto y valores absolutos, en un mundo noumenal (opuesto a fenoménico, perceptible por los sentidos y la razón), como lo describió Kant en el S. XVIII, es decir, un mundo infranqueable para la razón, cerrado e incognoscible, así como dos más dos son cuatro, pero esto no sucede de igual modo en cuanto al conocimiento de lo que es moralmente bueno o ético, excepto si estamos en presencia de algo que es revelado, situación donde tiene lugar únicamente la Fe, aunque ocasionalmente ésta pueda apoyarse en la razón (Kreeft, 1999, p. 28-29).

Si por "epistemología" entendemos lo que comúnmente significa el término, esto es, "teoría del conocimiento certero", vocablo formado a partir de los términos griegos "episteme" = conocimiento riguroso, y "logos" = estudio o tratado, entonces de lo que aquí se trata es nada más y nada menos que de la rigurosidad existente en el discurso del relativista, en tanto pretenda tener para sí carácter o estatus epistemológico. Subyace siempre en todo análisis epistemológico un concepto de verdad, que no ha de ser relativo ni menos aún subjetivo (forma extrema del relativismo), como así tampoco revelado, sino universal y necesario.

Los sofistas, al distinguir entre hechos naturales y convencionales, colocaron a la justicia en esta última categoría, puesto que estimaron que algo es justo cuando se acuerda que lo sea, e injusto si se acuerda lo contrario. "Los sofistas anticipaban a sus apologistas modernos en negar que un criterio de acción correcta puede encontrarse independientemente de los deseos, de las satisfacciones y las preferencias de los seres humanos individuales" (MacIntyre, 1994, p. 87).

Obviamente, existen innumerables desacuerdos en cuanto a cómo ha de construirse semejante criterio partiendo de la materia proporcionada por los meros apetitos y preferencias personales, desacuerdos todos éstos que se originan en el rechazo de la creencia de que pueda existir algún criterio de acción correcta que se contraponga a lo que los seres humanos generalmente desean (p. 87).[1]

A esta idea de la sofística griega y todas sus variantes –generalmente todas relativistas y escépticas– se opone Platón, con un concepto fuerte de justicia, dotado de racionalidad intrínseca. Según Platón, tanto Sócrates como los sofistas pretendían que su concepto propio y específico de justicia estuviera coordinado y dependiera de la naturaleza (*kata phusin*). En cambio, para Platón "la naturaleza de cada tipo de cosa se especifica en términos del bien hacia el cual se mueve, de modo que la caracterización adecuada de la naturaleza humana y de las pasiones en cuanto parte de esa naturaleza requiere la referencia a ese bien". Por el contrario, según los sofistas, "la naturaleza a la que se apela consiste en cómo sean las cosas independientemente y con anterioridad a cualquier valoración". Platón afirma que la naturaleza se conceptualiza "desde lo mejor que la cultura humana nos proporciona", en tanto según los sofistas "la cultura debe entenderse como parte de la naturaleza física" (p. 90), de allí su naturaleza cambiante y modificable (¿relativa?).

Según Platón, la justicia es un bien y, a diferencia de otros bienes, deseable tanto por sí mismo como por sus resultados. Así lo afirma en la *República*, obra política donde expone su ideal de Estado, cuyo tema principal es la justicia. La principal virtud del alma es la justicia y su vicio, la injusticia. El método que Platón propone para alcanzar racionalmente una idea o concepto de justicia, como así también del resto de los principios éticos, es la dialéctica, es decir, la consideración y evaluación de los principios generales, de sus aplicaciones y consecuencias, con los ajustes resultantes, hasta alcanzar un equilibrio sostenido racionalmente (Kolm, 1998, p. 174). Tal es el mecanismo metodológico que el fundador de la Academia presenta en la *República* para poder adquirir intelectualmente cierto concepto de justicia.

El relativismo está emparentado con el escepticismo, filosofía gnoseológica surgida en la Antigua Grecia, y que luego permaneció aislada de los ámbitos académicos durante el Medioevo, hasta que tuvo una incipiente resurrección durante la Alta y la Baja Escolástica, a raíz de la discusión sobre el problema de los universales, para luego retornar con mayor fuerza en épocas en que el sujeto reaparece en su total esplendor con el advenimiento de la Modernidad.

[1] "Una contrapartida a esta negación es la creencia de que los deseos, las satisfacciones y las preferencias humanas proporcionan una base empírica para la moralidad. Por ser ellos mismos anteriores e independientes de cualquier conjunto de juicios o discriminaciones morales, proporcionan buenas razones para adoptar un tipo de criterio para formular tales juicios y discriminaciones en lugar de otro" (MacIntyre, 1994, p. 87).

Tanto Pirrón de Elis (370-270 a.C.) como su principal divulgador, Sexto Empírico (160-210) sostuvieron la imposibilidad cierta de conocer y conceptualizar ideas sobre las cosas. Pirrón fue más radical aún que Sexto Empírico, el principal divulgador y promotor de su filosofía. Recomendaba la suspensión de todo juicio (*epoché*), por lo cual se lo reconoce como el fundador de la escuela de los escépticos. La duda escéptica reaparecerá siglos más tarde con Descartes, pero ya no como principio y fin del filosofar, sino como base sobre la cual el francés va a erigir todo su sistema filosófico, el racionalismo, de la mano de un método riguroso, analítico-sintético, para obtener conocimiento, hasta el punto incluso de poder fundamentar, mediante argumentos racionales y científicos para su época, las ideas de la existencia de Dios, del alma o conciencia, y del mundo.

Sexto Empírico asume una posición epistemológica relativista y fenomenista, desde su posición fundamentalmente antimetafísica y empirista, aunque menos radical que su maestro Pirron. No negó la existencia de las cosas, pero apenas puede decirse sobre ellas el modo en que nos afectan, nunca lo que son en sí mismas y con ello ya está presagiando la gnoseología kantiana. Defiende la postura de que en la vida práctica hay que guiarse por los sentidos y demandas del cuerpo, en ello se resume y sintetiza la totalidad de su ética. Atacó con suma virulencia las nociones sobre lo divino vigentes en su época, dominada básicamente por la filosofía de los estoicos. De la divinidad tenía una concepción materialista, por lo tanto, mortal. Otra idea a la que se opuso férreamente fue a la noción de causalidad, siempre recomendando para todo ejercitar el método escéptico de suspensión del juicio. Su principal obra conocida, los *Esbozos pirrónicos*, fueron traducidos al latín alcanzando su influencia a Montaigne y David Hume, ya bien entrada la Modernidad.

¿Verdades relativas en el mundo medieval?

Unos cuantos siglos más tarde de estos ataques filosóficos al ejercicio de la razón formulados por los escépticos, aparece en escena el debate sobre los universales, hecho sobre el cual pululan en la época disquisiciones cruzadas que van de la metafísica a la epistemología y viceversa, pasando, obviamente, por la ética y las costumbres. Vuelven a ponerse sobre el tapete para entonces, durante los siglos XI al XIV, cuestiones tales como la existencia de realidades inteligibles que se constituyen, o no, en soportes de las ideas particulares. Es la vieja polémica entre lo intemporal e inmutable del ser parmenídeo, transpuesto por Platón en su teoría de los dos mundos en que lo inteligible e ideal es la realidad última y soporte metafísico y epistemológico de lo sensible, por un lado, y la realidad cambiante y móvil, ligada a los sentidos y

a lo material del mundo cotidiano sobre el cual filosofaba Heráclito. Éste habría sido el primer negador de la existencia de los universales, lenguaje más propiamente escolástico y no griego, pero con el cual ahora en el mundo medieval se hablaba sobre las ideas eternas e inmutables de Platón. Cabe recordar que con la irrupción del Cristianismo en el mundo occidental, ese antiguo lenguaje platónico para explicar la realidad había sido trocado por San Agustín en un lenguaje de carácter más teológico y menos místico que el de Platón y de los órficos que le dieron origen griego. El mundo ideal de Platón a partir de Agustín pasó a ser el mundo arquetípico que el Dios creador, único y trino al mismo tiempo, pero trascendente al mundo creado ex nihilo por él en los comienzos del tiempo y de la materia, ahora tenía su existencia en los arquetipos universales de la mente de Dios, modelos y patrones de todas las cosas creadas y que tienen existencia. El debate, entonces, que surge en el S. XI, es si realmente tienen existencia en alguna parte estos universales y si son independientes de las cosas.[2]

No tenemos tiempo para desarrollar aquí este arduo y alambicado debate que duró por varios siglos y que no se resolvió de modo alguno durante el Medioevo, sino por el contrario, prosiguió –ya careciendo de centralidad como la supo tener durante la Escolástica– con sus fundadores Roscelino, Pedro Abelardo[3] y Guillermo de Ockham.[4] Lo cierto es que del mismo surgieron dos posiciones fundamentales: el realismo, que sostenía la existencia *ante rem* (antes de las cosas), *in rem* (en las cosas) y *post rem* (en los conceptos de las cosas), de las entidades universales y, la postura contraria, que sostenía que los universales eran solo nombres (*nomina*) para denominar las cosas obtenidos mediante un proceso de abstracción de sus cualidades comunes al ser conceptualizadas mentalmente (Bertelloni, p. 39). Con leves variantes, Hobbes, asumirá esta misma posición epistemológica, conocida como nominalismo (Aranda Fraga, 2003, pp. 23-50).

---

[2] "[…] Ahora bien, Platón piensa que los géneros y especies no sólo se entienden como universales sino también que existen y subsisten más allá de los cuerpos. Aristóteles, por su parte, piensa que se entienden como incorporales y universales, pero que subsisten en los cuerpos sensibles. Dirimir cuál de las dos opiniones es la apropiada hace a una filosofía más profunda" (Boecio, 2010, p. 143).

[3] "Así Abelardo sigue a Roscellino en cuanto al *modus essendi*, pues para ambos toda la realidad es individual […]. Por tanto, la gran diferencia entre Abelardo y la tradición pasa por su distanciamiento respecto del universal como modo de conocimiento. Por cierto, Abelardo es el primero que percibe que el universal como imago no es portador de un conocimiento mejor que el que puedo tener de un individuo" (Bertelloni, p. 34).

[4] Sobre la posición que adoptó Ockham frente al problema de los universales y los efectos de su posición epistemológica sobre las restantes áreas de las ciencias a las que se dedicó en sus escritos, de modo especial en sus escritos políticos, puede verse Aranda Fraga, 2000, 417-448.

El impacto del relativismo en un mundo hiperkinético

Resulta muy sugestivo cómo un contemporáneo como Heidegger termina rescatando el pensamiento de Heráclito cuando, al iniciar su derrotero metafísico por la historia del "olvido del Ser", momento cronológico que coincide con su radical descubrimiento de la temporalidad del Ser, se pregunta "¿Qué hemos hecho con Heráclito"? La historia de la metafísica y de la filosofía en su totalidad, afirma Heidegger, se ha hecho dando las espaldas al pensamiento de Heráclito, quien barruntó asuntos tan cruciales como el hecho de la temporalidad del ser, rasgo esencial del mismo que las metafísicas tanto de Platón como de Aristóteles se ocuparon de poner debajo de la alfombra. Este olvido de Heráclito y la primacía que le concedió la filosofía casi en su conjunto al pensamiento parmenídeo, bajo el impulso crucial que le dieron Platón y Aristóteles, en primera instancia, y siglos más tarde San Agustín y Sto. Tomás de Aquino en segunda instancia, contribuyeron a que la metafísica, por siglos y hasta entonces, no lograra ver el rasgo esencial del Ser: su temporalidad constitutiva.

Tampoco Heidegger, muy probablemente, hubiera sido posible sin el pensamiento de Nietzsche, una filosofía donde Heráclito reaparece con gran fuerza y en la que el tiempo carcome la esencia de la verdad, tornándola por demás relativa y subjetiva, revolviendo todos los valores y afirmando los que antes eran interpretados como superiores, transpuestos ahora en inferiores y a su percepción en una cuestión de perspectiva radical.

Relatividad de los objetos y de los hechos, trastocamiento de los valores y de su escala –o mejor, ruptura y caducidad de cualquier escala de valores que se pretenda imponer desde fuera de un sujeto pensante– imperio de los gustos y deseos particulares egoístas, sin tomar en cuenta los del otro, auge y primacía de las modas, fomento del consumismo exacerbado, y finalmente, la radical prevalencia de lo que está ocurriendo aquí y ahora en un presente continuo que no deja lugar para el pasado ni el futuro, he aquí las notas de nuestro tiempo, que se resumen en una absoluta carencia de absolutos:

> En un mundo pretérito en el que el tiempo se movía con mucha mayor lentitud y se resistía a la aceleración, las personas intentaban salvar la angustiosa distancia existente entre la pobreza de una vida breve y mortal y la riqueza infinita del universo eterno mediante las esperanzas de reencarnación o de resurrección. En nuestro mundo, que no conoce ni admite límites a la aceleración, podemos desembarazarnos de tales esperanzas. (Colson, 2001, p. 16)

Eric Hobsbawm explica la violencia que se ejerce actualmente en el ámbito del orden público. Nos recuerda que hasta décadas atrás Occidente era significativamente menos violento que ahora: "Nos hemos acostumbrado hasta tal punto a cosas como a blasfemar en público, a la

pública utilización de un lenguaje deliberadamente basto y ofensivo, que ya resulta difícil recordar lo reciente que es, en comparación con otras, dicha práctica" (Hobsbawm, 2007, p. 157).

Ante tantas y tan dispares teorizaciones acerca de la verdad, la ciencia, la ética, la religión, el ser, la sociedad y la justicia a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente, nos preguntamos: ¿cómo podemos aproximarnos a su certero concepto, sin caer en relativismos culturales, antropológicos, sociológicos o políticos? Para ello tendremos que valernos de conceptos capaces de resistir el análisis epistemológico acerca de sus fundamentos y contextos de cualquier tipo.[5]

> Las respuestas estéticas a las condiciones de la comprensión espacio-temporal son y han sido importantes desde que la separación entre el conocimiento científico y el juicio moral, producida en el siglo XVIII, les aseguró un rol distintivo. **La confianza de una época puede evaluarse por la dimensión de la brecha entre la argumentación científica y la moral**. En épocas de confusión e incertidumbre, el recurso a la estética (cualquiera que sea su forma) se vuelve más pronunciado… Las crisis de hiper-acumulación que comenzó a fines de la década de 1960 y que culminó en 1973, ha generado exactamente ese resultado. La experiencia del tiempo y del espacio ha cambiado, ha desaparecido la confianza en la asociación entre los juicios científicos y los morales, la estética ha triunfado sobre la ética en tanto preocupación fundamental en el plano social e intelectual. **Las imágenes dominan en las narrativas, la transitoriedad y la fragmentación tienen prioridad sobre las verdades eternas** y las políticas unificadas, y las explicaciones se han desplazado del ámbito de las fundamentaciones materiales y económico-políticas hacia una consideración de las prácticas culturales y políticas autónomas. (Harvey, 2017, p. 359)

Esto nos conduce al terreno de los conocimientos previamente adquiridos sobre cuya base o fundamento están apuntaladas todas las demás verdades, constituyendo así un edificio que se construye a partir de unos determinados principios que operan como cimientos dando soporte al resto de la mampostería edificada sobre ellos. Sobre los cimientos es donde básicamente recaerá

[5] "¿Cuál es el origen del hombre y de las leyes que ordenan la existencia humana? Lamentablemente, el firme control ejercido por el relativismo sobre la mente moderna ha entronizado al naturalismo como la cosmovisión culturalmente dominante. Y cuando buscamos en el naturalismo una explicación de los orígenes surgen consecuencias alarmantes para nuestro concepto de justicia. Con el surgimiento de actitudes progresistas en una visión naturalista de la ley, los fundamentos de la justicia se vieron repentinamente en peligro. Esta es la manifestación legal del posmodernismo. Mientras que la era de la razón, o el modernismo, introdujo la idea de que la verdad podía conocerse por la razón, sin recurrir a la revelación, la era posmoderna refleja el pesimismo sobre si la verdad puede conocerse en absoluto. En la posmodernidad no puede haber una verdad absoluta, solo existen relaciones de poder y construcciones sociales. Es notable mirar la historia intelectual de los últimos cincuenta años y darse cuenta de que un hombre vio desde el principio lo que la mayoría de nosotros hemos percibido recientemente sobre los efectos perniciosos de destruir el significado objetivo de las palabras" (Colson, *Justice that Restores*, pp. 27-29).

la pregunta fundamental por la verdad, con lo cual ingresamos en el asunto de la posesión de una cosmovisión subyacente a todo tipo de discurso.

Esta universal y multi milenaria pregunta por la verdad nos obliga a cuestionarnos, antes que nada, sobre la lista de nuestros supuestos y la visión del mundo (*Worldview, Weltanchaunng*) en la cual fundamos la totalidad de nuestras creencias:

> ¿De dónde venimos?; ¿quiénes somos?; ¿vivimos en un mundo creado por Dios o en un azaroso universo carente de arquitecto? Según cómo respondamos a estas preguntas se determinará qué es lo que creo acerca de las bases sobre las cuales se asienta una sociedad justa: el imperio de la ley, un marco jurídico objetivamente verdadero para mantener y asegurar relaciones justas entre todos los ciudadanos. Una sociedad estará fundada sobre la justicia cuando en ella se observa un estado de derecho basado en una verdad objetiva. (Colson, 2001, p. 15)

En principio, lo primero, en el nivel más básico, es recordar que solo existen dos alternativas: "o bien hemos sido creados, y la ley es tal porque su punto de referencia es el Creador, o se trata de un universo sin Dios, y la ley es simplemente aquello que los seres humanos, vez tras vez, deciden que sea, debido a que no existe nada más fuera de ella" (pp. 15-16). Todos los milenarios e históricos intentos por establecer un fundamento intermedio entre ambas alternativas han colapsado, ya sea mediante tibias posturas deístas, teísmos de pura sangre o gélidos ateísmos prácticos. Aunque actualmente el ateísmo teórico se presenta muy ocasionalmente, el ateísmo práctico sí se ha generalizado.

Si la autoridad en cuanto a la ley y la justicia, y por ende también en relación con los fundamentos de lo que ha de ser una sociedad bien ordenada, pacífica y justa, "descansa en la fantasía de los seres humanos en lugar de una ley superior o natural", todos terminamos situados en una posición muy tenue, quedando a merced de cualquiera que termine en erigirse como juez, presidiendo un tribunal (p. 25).

Aún a sabiendas de todo esto, cabe, por simple corrección política, retomar el contenido y sentido prístino de la cita del encabezado y recordar, tomando en cuenta las precauciones del caso, aquello que tan bien demostraron Kant y otros epistemólogos contemporáneos acerca de la falibilidad y endeblez del pensamiento. Proceder así, debido a la sustancial finitud de la razón humana, se torna fundamental a fin de evitar disputas constantes y ridículas por diferencias de opinión, reconociendo las radicales limitaciones que padece el ser humano debido a su propia naturaleza.

> Aceptar que el otro divergente también es auténtico (verdadero) en su intención permite el diálogo, principal función de la comunicación. Ese otro es otro al que no se pretende dominar sino comprender, porque el entendimiento es otra de las funciones primordiales de la comunicación. Para ello hay que alejarse del discurso coercitivo e, independientemente de defender la propia posición argumentando racionalmente, dejar espacio a la posición del otro y estar abierto a recibir objeciones […]. Somos humanos porque somos pensadores, y porque somos pensadores estamos comprometidos con alguna noción de verdad. Pero la pretensión de validez absoluta tiene como primera limitante el paso del tiempo. (Jorge Fontevecchia, 2018, p. 20)

Referencias bibliográficas

Aranda Fraga, F. (2000). Acerca de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo. *Véritas, 45*(3), 417-448.

Aranda Fraga, F. (2003). El lenguaje de la ciencia política moderna: Hobbes y el Nominalismo. *Logos. Revista de Filosofía*, *XXXI*(91), 23-50.

Bertelloni, F. (2010). Estudio preliminar, en *La cuestión de los universales en la Edad Media*. Buenos Aires: Ediciones Wingrad.

Boecio, M. S. (2010). Comentario a la Isagoge de Porfirio, en *La cuestión de los universales en la Edad Media*. Buenos Aires: Ediciones Wingrad.

Colson, C. W. (2001). *Justice that Restores.* Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers.

Dostoievski, F. M. (2000). *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: Cátedra.

Fontevecchia, J. (2018). *Periodismo y verdad*. Buenos Aires: Paidós.

Harvey, D. (2017). *La condición de la posmodernidad.* Buenos Aires: Amorrortu.

Hobsbawm, E. (2007). *Guerra y paz en el siglo XXI.* Barcelona: Crítica.

Kolm, S. C. (1998). *Modern Theories of Justice.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Kreeft, P. (1999). *A Refutation of Moral Relativism.* San Francisco, CA: Ignatius Press.

MacIntyre, A. (1994). *Justicia y racionalidad.* Barcelona: EUNSA.

Valdecantos, A. (1999). *Contra el relativismo.* Madrid: La balsa de la Medusa.

Watkins, W. D. (1996). *The New Absolutes.* Minneapolis: Bethany House Publishers.

Pluralismo e interculturalidad en el proyecto de ética mundial de Hans Küng

Fernando Aranda Fraga (UAP)

Resumen: El siglo XX se caracteriza como un siglo de ruptura en la teología cristiana con respecto a las tendencias de la Edad Moderna. Los teólogos del siglo XX conforman un grupo de pensadores que analizaron y criticaron a la teología para que ésta aumente en relevancia. Entre los teólogos contemporáneos relevantes del siglo XX está el suizo Hans Küng, quien adquirió renombre debido a su polémica postura sobre la infalibilidad papal.
Hans Küng se licenció en Filosofía en 1951 y cuatro años más tarde en Teología, en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, continuando luego sus estudios en la Sorbone (Universidad de París), donde se doctoró, en 1957. En 1954 fue ordenado sacerdote. A partir de 1960 es profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga, Alemania, y desde 1996 es profesor emérito de teología ecuménica en la misma Universidad. Su obra es el reflejo de un denodado esfuerzo por llevar adelante y lograr consolidar una renovada ética ecuménica, capaz de posibilitar una sana convivencia entre las religiones. Presidente de la Fundación por una Ética Mundial (Stiftung Weltethos).
Su proyecto de fundar y consolidar una doctrina ética común para la humanidad nace a comienzos de 1989, cuando un grupo de intelectuales reunidos en un coloquio organizado por la UNESCO, en París, cuyo programa fue redactado por Hans Küng, consensuaron la idea directriz que Küng proponía como eje del programa: "Pas de paix entre les nations sans paix entre les religions". Representantes de renombre mundial de una diversidad de religiones expusieron en el coloquio, textos que fueron recogidos por Küng y Piper, en el libro Paz mundial a través de la paz entre religiones. Respuestas de las religiones mundiales. En 1990 aparece su libro Proyecto de una ética mundial. Küng fue uno de los firmantes de una declaración en pro de una ética mundial, que fuera publicada y llegara a constituirse en un llamamiento suscrito por destacados filósofos, teólogos y científicos de la religión.
Entre otras características, el proyecto de ética mundial básicamente demanda estar religiosamente fundado; aunque se interpele a todos los hombres, los no creyentes incluidos, está claro que para las religiones la ética se funda religiosamente, porque para el ser religioso la ética tiene que ver con la confianza en una realidad última y suprema, comoquiera que se la denomine o discrepe sobre su naturaleza por parte de la gran diversidad actual de religiones.

El siglo XX se caracteriza como un siglo de ruptura en la teología cristiana con respecto a las tendencias de la Edad Moderna. Los teólogos del siglo XX conforman un grupo de pensadores que analizaron y criticaron a la teología para que ésta aumente en relevancia. Entre los teólogos contemporáneos relevantes del siglo XX está el suizo Hans Küng, quien adquirió renombre debido a su polémica postura sobre la infalibilidad papal.

Hans Küng es un teólogo y sacerdote católico, nacido Suiza, en 1928. Se licenció en Filosofía en 1951 y cuatro años más tarde en Teología, en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, continuando sus estudios en la Sorbona (Universidad de París), donde se doctoró, en 1957, mediante una tesis en la que investigó y desarrolló la relación entre Karl Barth y el

catolicismo. Es uno de los teólogos y filósofos contemporáneos más relevantes del siglo XX y adquirió renombre debido a su polémica postura sobre la infalibilidad papal. Su obra es el reflejo de un denodado esfuerzo por llevar adelante y lograr consolidar una renovada ética ecuménica, capaz de posibilitar una sana convivencia entre las religiones. Presidente de la Fundación por una Ética Mundial (*Stiftung Weltethos*). En 1960 obtiene una plaza para dar clases en la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga, Alemania. Desde 1996 es profesor emérito de teología ecuménica en la misma Universidad. Su obra es el reflejo de un denodado esfuerzo por llevar adelante y lograr consolidar una renovada ética ecuménica capaz de posibilitar una sana convivencia entre las religiones.

Participó como perito en el Concilio Vaticano II, habiendo sido nombrado teólogo conciliar por el papa Juan XXIII, en 1962. Años más tarde, debido a la publicación de su libro *¿Infalible? Una pregunta*, donde cuestiona el dogma de la infalibilidad de la Iglesia y especialmente del Papa, el Vaticano le retiró la licencia para enseñar teología católica. A partir de entonces ha sido considerado uno de los principales teólogos críticos de la Iglesia y la institución papal. En la obra citada cuestiona el concepto de infalibilidad en la teología católica a partir de su consideración de la infalibilidad del magisterio ordinario. Desde allí prosigue en su análisis del magisterio extraordinario, representado en la figura de la infalibilidad papal y en los Concilios, entre ellos algunos sin intervención papal. Su conclusión es que la infalibilidad entendida como proposiciones infalibles no tiene sentido y que es preferible hablar de indefectibilidad o de la Iglesia en la Verdad a pesar de los errores históricos (Küng, 1971, pp. 77, 241).

En 1965 recibe la amonestación del Santo Oficio, a través del cardenal Ottaviani, a causa de un informe negativo sobre el Concilio y de la conferencia sobre el mismo con el título *Veracidad de la Iglesia*. Pero en 1967, por decreto del Santo Oficio, cambiado ya su nombre por el de "Congregación para la Doctrina de la Fe", queda prohibido difundir y traducir el libro *La Iglesia* mientras no tenga lugar un coloquio en Roma. En el mes de julio, la publicación del libro *¿Infalible? Un interrogante* desencadena un debate a escala mundial. En agosto de ese mismo año, 300 teólogos católicos y protestantes de lengua alemana e inglesa escriben una Declaración de solidaridad con Hans Küng. En 1974 publica el libro *Ser cristiano* y se recogen en Suiza 20.000 firmas contra el proceso por los libros *La Iglesia* e *¿Infalible?* Finalmente, en 1975 se anula el juicio. Entre los años 1975 y 1977 se producen tres declaraciones de la Conferencia Episcopal Alemana en contra del libro *Ser cristiano*.

Abogó por un acercamiento real entre la Iglesia católica y la protestante, y defendió la necesidad de una apertura de la Iglesia al mundo moderno, para lo cual debían transformarse necesariamente sus estructuras, ya que, según él, es imposible lograr una paz en el mundo si antes

no se consigue una paz entre las distintas religiones. Las posturas de Küng fueron haciéndose cada vez más radicales, lo que trajo como consecuencia que en 1979 la Congregación para la Doctrina de la Fe Católica dictaminara que no podía continuar ejerciendo la docencia en la Universidad, hecho que, no obstante, levantó numerosas protestas internacionales. En 1994 se analizó de nuevo su caso y se falló en contra de lo que la Congregación había dictaminado en 1979.

Proyectando una ética mundial para la humanidad

Su proyecto de fundar y consolidar una doctrina ética común para la humanidad nace a comienzos de 1989, cuando un grupo de intelectuales reunidos en un coloquio organizado por la UNESCO, en París, cuyo programa fue redactado por Hans Küng, consensuaron la idea directriz que Küng proponía como eje del programa: "*Pas de paix entre les nations sans paix entre les religions*". Entre otras características, el proyecto de ética mundial básicamente demanda estar religiosamente fundado. Representantes de renombre mundial de una diversidad de religiones tomaron parte como ponentes en el coloquio, textos que posteriormente fueron recogidos en un libro publicado por Küng y Piper, titulado *Paz mundial a través de la paz entre religiones. Respuestas de las religiones mundiales.* Poco después, los días 9 y 10 de marzo, Küng pronunció un par de conferencias en las Universidades de Toronto y Chicago, cuyo título fue: "*No peace among the nations without peace among the religions*". En 1990 aparece su libro *Proyecto de una ética mundial* (Küng, 1994).

Su obra sobre la fundación de una ética para la humanidad, ecuménica y con pretensiones de validez incluso para los mundos agnóstico y ateo, se construye a partir de una crítica a las ideologías modernas, por un lado, y a las contemporáneas formas de la posmodernidad. Así, realiza una erudita y puntillosa crítica de las principales posturas ateas sostenidas por los denominados "tres grandes maestros de la sospecha": Marx, Freud y Nietzsche, quienes de algún modo conformaron, parcialmente, el sustrato ideológico del que se nutrió el pensamiento posmoderno.

Küng fue fundador y uno de los primeros firmantes de una declaración en pro de una ética mundial, que fuera publicada y llegara a constituirse en un llamamiento suscrito por destacados teólogos y científicos de la religión. El propio Küng tuvo oportunidad de exponer la Declaración en un evento más amplio, organizado en París por la UNESCO y de discutirla con un representante del judaísmo, el rabino René Samuel Sírat, presidente del *Conseil Permanent de la Conférence des Rabins Européens*, y otro del Islam, Tadjini Haddam, Rector del *Institut Musulman*

de la Grande Mosquee, de París. Semejante proyecto de establecer una declaración de ética mundial, dice Küng no debía ser lo siguiente, según su definición inicial: (1) Una duplicación de la Declaración de Derechos Humanos. (2) Una declaración política. (3) Una prédica casuística. (4) Un tratado filosófico. (5) Una proclama de enseñanza religiosa. En cuanto a lo que sí debía contener esencialmente la Declaración, Küng apunta lo siguiente:

- Discurrir sobre el plano ético más profundo, el plano de los valores vinculantes, las pautas inalterables y las actitudes internas fundamentales.
- Ser apta para el consenso, aspirar a una concordia moral.
- Ser autocrítica, no dirigirse simplemente "al mundo", sino, primariamente, a las propias religiones.
- Tener sentido de la realidad, esto es, mirar al mundo tal como es en realidad y no solo como debiera ser.
- Ser comprensible en términos generales. Se debe evitar argumentaciones técnicas y la jerga científica de cualquier procedencia. Traducible a otras lenguas y capaz de comprenderse por un lector normal de periódicos.
- Ser fundada religiosamente: aunque se interpele a todos los hombres, los no creyentes incluidos, está claro que para las religiones la ética se funda religiosamente, porque la ética, "para un hombre con motivaciones religiosas, tiene que ver con la confianza (por entero razonable) en una realidad última y suprema, comoquiera que se la denomine y comoquiera que luego discrepen sobre su naturaleza las distintas religiones" (Küng, p. 32).
- Finalmente, debe tener el nombre de *Declaración en pro de una ética mundial*, no el de *moral mundial.*

Ética alude a la primordial actitud ética de los hombres, mientras Moral mienta la doctrina filosófica o teológica de las actitudes, valores y normas éticos. Por desgracia, no todas las lenguas hacen esta distinción con la misma fluidez que el alemán, tal como pude comprobar con motivo de las traducciones del libro *Proyecto de una ética mundial* (Küng, p. 32). En la mayoría de las lenguas, la palabra griega *ethos* no es tan habitual, y el término *mundo* tampoco se deja componer con *ethos* en un solo vocablo tan fácilmente como en alemán, que dice sin problemas *Weltgeschichte* ("historia mundial"), *Weltpolitik* ("política mundial"), *Weltwirtschaft* ("economía mundial"), *Weltgesellschaft* ("sociedad mundial").

Son varias las obras que ha publicado Küng sobre ética, entre las cuales resalta una fundamental, *Proyecto de una ética mundial* (*Projekt Weltethos*, 1990), en la que propone,

primeramente, una crítica sobre el momento histórico y las religiones en general, en relación con el concepto de verdad, para pasar luego a una formulación de un proyecto ético global concertado ecuménicamente mediante un fructífero y pacífico diálogo interreligioso (Küng, 1992). Esta obra se divide en tres partes: (1) titulada "No hay supervivencia sin una ética mundial". Aquí Küng explica el pasaje desde la modernidad a la posmodernidad, el rol de las religiones en el mundo, el valor de las convicciones cristianas y cómo establecer un diálogo entre creyentes y no creyentes, capaz de salvaguardar la eterna tensión entre autonomía y religión. (2) titulada "No hay paz mundial sin paz religiosa". En esta sección de su obra conecta la religión con el problema de la verdad, estableciendo lo que él denomina los "criterios ecuménicos de verdad", destacando el hecho de la humanidad como el criterio ecuménico fundamental, base de todos los restantes. Finalmente, la (3), que titula "No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones", donde aborda cómo es la situación de la religión en su época, comienzos de los años '90, los grandes paradigmas y corrientes religiosas, formulando una teología ecuménica apropiada para la paz, de modo especial para poder constituirse en fundamento del diálogo interreligioso en tiempos de posmodernidad. Este concepto de una ética ecuménica forjada como resultado de un diálogo interreligioso, por una parte, e intercultural, por la otra, donde toman parte las religiones y las concepciones que postulan su negación, ha de ser clave para llegar a cimentar principios y normas en un mundo cuyo principal signo posmoderno ha pasado a ser el ateísmo y, en el mejor de los casos, el agnosticismo. Es el mundo en el que Dios no aparece y, por tanto, tampoco es fundamento de nada.

> Me propongo ofrecer, en los próximos cinco años, estudios sobre la situación religiosa del judaísmo, islamismo y cristianismo … He podido hacer la experiencia de que el análisis teológico de paradigmas, como he mostrado en esta obra, cuando se aplica a las tres grandes corrientes religiosas de la humanidad, se convierte en un excelente instrumento para comprender los presentes conflictos entre las diversas religiones, tanto en sus grandes contextos históricos y sus rupturas epocales, como en su actual estructuración de contenidos, con el fin de lograr futuras posibilidades de solución. (Küng, 1992, pp. 10-11)

Desafíos que presenta el ateísmo para la aplicación de una ética mundial

Como hemos visto, Küng se ha ocupado en sus últimas obras, con alto sentido de la responsabilidad, involucrándose muy activamente, por la convivencia pacífica y ética entre la enorme diversidad de pueblos, etnias, religiones y culturas. Mucho tuvo que ver en esto su alto sentido de comprensión de la religiosidad, por una parte, su profundo conocimiento de la

teología y de la filosofía, por otra, como así también de la negación de la religiosidad en un sector cada más creciente de nuestro planeta. Fue un gran analítico y exhaustivo filósofo de su propio tiempo, por lo cual siempre tuvo una visión muy adecuada acerca del espíritu del mundo y de la época, dicho no solo desde la perspectiva de la comprensión que postula el sentido común en cada momento epocal, sino en el sentido hegeliano de la interpretación clara y contextualizada a la que debe aspirar el filósofo de la historia al intentar dar cuenta del espíritu de su tiempo.

> Ciertamente, nunca habría aparecido este escrito programático de no haberse dado los actuales **retos del presente**. Los puntos de vista que he podido acumular mediante mis estudios, pero también en mis viajes por todos los ámbitos culturales y económicos de nuestro mundo, y también a través de encuentros con gente de las más diversas religiones, razas y clases sociales, junto con las conclusiones de todo ello, eso es lo que plasmo aquí con toda concisión: la **necesidad de una ética para el conjunto de la humanidad**. En los últimos años, me he vuelto cada vez más consciente de que el mundo en que vivimos no conservará posibilidades de sobrevivir mientras sigan existiendo espacios para éticas diversas, opuestas o antagónicas. Un mundo único necesita un talante ético fundamental; esta sociedad mundial única no necesita ciertamente una religión o una ideología unitarias, pero sí alguna clase de normas, valores, ideales y fines obligatorios y obligantes. (Küng, 1992, p. 10)

Ya en la introducción de su primera y principal obra sobre el proyecto de ética mundial que planeaba erigir, en 1990, Küng declaraba lo siguiente al respecto de las bases filosófico-teológicas sobre las que se sustentaba su proyecto:

> Si el libro no es voluminoso, su trasfondo histórico sí es suficientemente amplio. De ningún modo me habría atrevido a tratar el tema de 'una ética mundial', de no haberme ocupado previamente tanto de sus presupuestos teórico-hermenéuticos como substantivo-objetivos. Intentamos aquí ir mucho más allá de la problemática de las grandes religiones, tema primario (de ningún modo exclusivo) de este libro, al que ya he tenido la oportunidad de dedicar algunos estudios en colaboración con otros estudiosos y estudiosas de la ciencia de las religiones. No, estos fundamentos incluyen también una valoración de la religión en general: en confrontación con la moderna crítica de la religión, con la ética secular, con la situación política y sociocultural. (Küng, 1992, p. 9)

Cabe bien cuestionarse, así como lo hizo Küng en múltiples momentos de su vida, por qué vericuetos han transcurrido los caminos del conocimiento y del pensamiento para haber llegado a una situación tan caótica en términos de creencias religiosas, en ocasiones tan opuestas entre sí. Pensemos en el abanico de los "ismos" en cuanto a la interpretación de la esencia de Dios: antropomorfismos, monoteísmos, teísmo, deísmo, panteísmo, panenteísmo, neopanteísmo. Y las

cosmovisiones que niegan todas las anteriores corrientes teológicas anteriores: ateísmo, agnosticismo, etc. Un mundo caótico, demasiado plural como para acoger en sí mismo un paradigma compartido de valores capaces de sostener la convivencia a la vez que oponerse a fundamentalismos que intenten instalarse como hegemónicos.

> La sociedad humana es, ciertamente, multidimensional, por lo que no nos queda sino adaptarnos a la dinámica y compleja red de sus conexiones globales. Cuando, frente a todas las orientaciones y tendencias hacia la 'globalización' y la 'homologación' (universal imitación en los hábitos de comer y beber, en la moda y los *media*, y hasta en la construcción), se manifiestan contra-orientaciones y contra-tendencias hacia una autonomía cultural, lingüística y religiosa, no deberían éstas liquidarse a priori como nacionalismo cultural, chauvinismo lingüístico o tradicionalismo religioso.
>
> Como es evidente, no estoy optando por una nueva ideología unitaria, ni trato de proponer un nuevo esbozo global de utopía social. Se trata de buscar lúcida y modestamente un camino de futuro, a partir de las carencias de la modernidad; un camino de *post-moderno*. Creo haber señalado convenientemente la derecha y la izquierda, pero ofreceré aquí una visión global. (Küng, 1992, pp. 37-38)

Conclusión: desafíos para el siglo XXI

Entre otras características, el proyecto de ética mundial básicamente demanda estar religiosamente fundado; aunque se interpele a todos los hombres, los no creyentes incluidos, está claro que para las religiones la ética se funda religiosamente, porque para el ser religioso la ética tiene que ver con la confianza en una realidad última y suprema, comoquiera que se la denomine o discrepe sobre su naturaleza por parte de la gran diversidad actual de religiones.

Es muy interesante observar cómo Küng, seguramente ya con la vista puesta en su futuro proyecto de elaborar una ética mundial, algunos años antes se dedicó, con gran esfuerzo de erudición y documentación, a examinar la casi totalidad de la teología, y de la filosofía de la religión, existentes desde los griegos en adelante, con especial dedicación a la Modernidad y los siglos XIX y XX. Así, profundizó, en su muy citada obra *¿Existe Dios?*, en la lectura y análisis de quienes Paul Ricoeur denominó como "los tres maestros de la sospecha", no obviando a su principal antecesor, Feuerbach (Küng, 1979)). Éste, junto con Marx, Nietzsche y Freud, se constituyeron en los grandes íconos contemporáneos del ateísmo, y mediante el aporte de sus respectivas cosmovisiones se ha ido conformando culturalmente la sociedad contemporánea, de

modo especial el impasse de los años en que la cultura de Occidente fue experimentando el pasaje desde la Modernidad a la Posmodernidad.

Estas tres relevantes escuelas de pensamiento han influido decisivamente, como tan bien lo percibió Ricoeur en su antropología, y luego Küng, tanto en su filosofía de la religión como en sus desarrollos ético-morales, en la conformación de una sociedad global relativista a la vez que individualista, atea, agnóstica y neopanteísta, sin referentes externos que pudieran servir de fundamentos éticos, al modo de una escala de valores donde anclarse en la búsqueda de consensos que permitan estilos de convivencia pacífica. He aquí la razón del reclamo de Hans Küng durante las últimas décadas de su prolífica vida, predicando con tanta fuerza y hacia los cuatro vientos del mundo, el imperativo de desarrollar un proyecto de ética mundial capaz de fundamentar y solidificar una paz duradera, armónica y ecuménica, no solo entre creyentes, sino en éstos y agnósticos y ateos.

Referencias bibliográficas

Küng, H. (1971). *¿Infalible? Una pregunta*. Barcelona: Herder.

Küng, H. (1979). *Existe Dios. Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Küng, H. (1992). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.

Küng, H. (1994). Historia, sentido y método de la Declaración en pro de una ética mundial, *Isegoría,* 10, 22-42.

El problema del otro y una posible respuesta

Magalí Argañaraz (UNC)

Resumen: Las reflexiones que se presentan a continuación se enmarcan en una investigación respecto de las relaciones interhumanas trabajadas tanto desde filosofía de la mente y ciencias cognitivas, en particular con Antoni Gomila (2008), como desde la filosofía política de Hannah Arendt (2003). En este marco, el objetivo de este trabajo se situará solo en Arendt, buscando dar cuenta de una teoría del nosotros en la autora. Considero que la filosofía política de Arendt (2003, 2016) supone una relación Yo-Tú que emerge y es posible solo en un nosotros. Si esto es así, considero, que este es un buen punto de partida para pensar las relaciones humanas pues re-configuraría el modo de pensar las relaciones interhumanas: por un lado, daría cuenta de que ellas no se agotan en el mero encuentro de dos subjetividades sino que aparecen solo en la pluralidad de sujetos; y por otro lado, disolvería el problema del otro, esto es, la dificultad de argumentar el hecho de que el Yo reconoce que hay algo que es igual a él pero que no es él (Lain Entralgo, 1968).
Palabras clave*:* Yo, otro, nosotros, pluralidad, natalidad, acción, discurso

I. Introducción: el problema del otro

El objetivo del presente trabajo consiste en presentar en el pensamiento de Arendt una teoría del nosotros apuntando a que esto permitiría re-configurar el modo de pensar las relaciones interhumanas. De acuerdo con ello, en primer lugar me parece importante presentar el problema del otro, junto con la concepción de humano y de relaciones humanas e interhumanas[1] que este supone, porque en ese marco es que adquiere mayor potencialidad el pensamiento de Arendt. A partir de esto, en segundo lugar expondré lo que considero la teoría del nosotros que puede verse en Arendt, tomando como nociones clave la pluralidad, la natalidad, la acción y el discurso.

El problema del otro a grandes rasgos es la dificultad de dar cuenta del hecho de que hay otros como yo pero que no soy yo mismo. Lo interesante de esta definición del otro, como igual a mí pero que no soy yo, es que nos resulta bastante familiar u obvia. Luego, desnaturalizar la forma en que pensamos así al otro, y nos relacionamos con él, vuelve necesario hacer emerger cierta ontología y antropología determinada sobre la que se sustenta. En general suele decirse que esta concepción del hombre, del Yo y del Otro, es moderna y cartesiana, pero lo cierto es que,

[1] La diferencia entre relaciones humanas e interhumanas, radica en pensar que el humano se relaciona humanamente no solo con otros humanos sino con los demás seres vivos y cosas del mundo.

aunque el otro así pensado es también vivido en la modernidad, el otro como problema teórico aparece ya a mediados del siglo XIV con el nominalismo (que son en realidad quienes empiezan a tener el problema del mundo externo y con ello el problema del conocimiento del otro) y más aún está sustentado en una antropología y ontología cristiana[2] (Lain Entralgo, 1968). Ahora sin duda, como mencione recién, el problema del otro llega a ser real, adquiriendo su densidad e importancia en una cultura (la moderna) en donde surge *el burgués* como nuevo actor social y protagónico. La relación viviente del burgués con la realidad, y por lo tanto con el otro, es una relación que se basa en una concepción de la realidad como objeto y objeto de dominación, queriendo decir esto que: 1) el Yo es de lo único que se tiene certeza, que yo soy, mientras que de lo demás se puede dudar, de modo que hay una devaluación de cuanto no sea el yo; 2) para afirmarse y asumirse a sí mismo, el burgués tiene que acreditarse constantemente mediante la determinación del mundo según sus propios fines (como el Yo es lo más auténtico, los intereses de este son mucho más valiosos que el mundo pues este es jerárquicamente inferior al Yo), con lo cual la dominación es ilimitada (tiene que repetirse contantemente para no perderse a sí mismo), lo que conduce a una idea de progreso en que sólo vale ser más respecto de algo, alguien. La relación interhumana acaba haciéndose simple relación mecánica *entre individuos primariamente atenidos a su propio yo y solos*; más aun vocacionalmente solos porque para la cultura moderna, la relación interhumana es solo una necesidad para el progreso *del* hombre (Lain Entralgo, 1968, p. 212-213).

De aquí, puede entenderse que el problema del otro vaya adquiriendo importancia en tanto problema que se refiere al modo en que el Yo se encuentra en el mundo con cosas y con otros: el modo en que trata a las cosas, a la naturaleza y a los otros, lo cual define una ética y una política.

En un salto histórico, a partir de finales del S. XIX y principios del XX, el problema del otro comienza a sufrir variaciones en sus respuestas: Max Scheler, José Ortega y Gasset, Martin Buber, y Gabriel Marcel son algunos ejemplos. Las razones de porqué los pensadores comenzaron a plantear al otro no como "alguien que es igual a mí pero que no soy yo" sino como un Tú, esto es,

[2] Los puntos básicos de la antropología cristiana bajo la cual, por primera vez, el problema del otro se insinúa, son básicamente cuatro: 1) el ser humano posee una intimidad moral, esto es, que no peca o merece solo con su conducta sino fundamentalmente con su intención; 2) en la medida en que lo moral y religiosamente decisivo en la realidad humana es su intimidad, comienza a hablarse de una intimidad del hombre en donde este puede renovarse día a día aun cuando su «hombre exterior» (su cuerpo), día a día, se desmorone; 3) a su vez, la idea de una dimensión interior del hombre se conecta con la idea de que Dios creo al hombre a su imagen y semejanza, esto es, si Dios es espíritu puro, trascendente al mundo por él creado, y ha creado al hombre a su imagen y semejanza, entonces la dimensión interior del hombre es algo que de algún modo trasciende el mundo y le es constitutivamente superior; 4) por último, la afirmación de que la realidad del hombre, como de todo lo creado, haya sido sacada por Dios de la nada (creación ex nihilo), influyó en la relación con los otros porque entonces, el otro hombre siempre es una realidad emergente de la nada y cuya relación fundamental es la que puede establecer o no con Dios –y no con los otros humanos, no pertenecemos a algo común-.

como sujeto en plenitud, seguramente son muchas, variadas y complejas. Sin intentar dar cuenta de ello, a modo de hipótesis, considero que la Primera y la Segunda Guerra Mundial deben haber tenido su influencia, principalmente en tanto que por sus horrores significaron el fracaso del proyecto de la Ilustración.

Luego, aunque el existencialismo tanto el Francés como el de Jaspers y Heidegger en Alemania, constituyen un nuevo marco de reflexiones que presentan otra consideración de lo humano, es interesante ver que estos autores se focalizan en la relación entre dos subjetividades como relación fundamental como si ante todo, en el mundo, estuviera Yo y estuvieras Tú. En cambio, en Arendt estamos nosotros antes que Yo y que Tú. Esta es una de las razones por las cuales la autora me interesa y veo en ella la mejor salida al solipsismo.

El pensamiento de Arendt está atravesado y surge desde asumir su presente que es la Segunda Guerra Mundial y que es también la posibilidad de que esos horrores vuelvan a ocurrir. Las bombas atómicas, hacen emerger a la ciencia en un hecho político de la ciencia. La ciencia que va adquiriendo una importancia cada vez mayor en la vida de los humanos pero que, al mismo tiempo, resulta incomprensible para la mayoría de nosotros. El hecho de que los avances científicos ya no sean entendibles para las mayorías (no-científicos) pone en riesgo que "… nosotros, criaturas atadas a la Tierra que hemos comenzado a actuar como si fuéramos habitantes del universo, seamos incapaces de entender, esto es, de pensar y hablar sobre las cosas que, no obstante, podemos hacer." (Arendt, 2003, p. 15-16) Y esta es una cuestión política, tanto porque si bien no tenemos por qué dudar de nuestra capacidad para cambiar nuestras propias condiciones, si debemos preguntarnos si eso es lo que queremos hacer, porque lo que está en riesgo es la posibilidad misma del discurso y de la acción…de nuestra humanidad.

En este contexto, lo que quiero sostener es que las reflexiones de Arendt (2003, 2016) a la vez que buscan reivindicar la acción política, afirman una relación Yo-Tú que emerge y es posible solo en un nosotros. Considero que explicitar antropológica y ontológicamente la humanidad que se quiere ética y políticamente, esto es, pensar el modo en que *nos relacionamos* y el modo en que *queremos relacionarnos* es fundamental para poder empezar a *enseñarnos* nuevos modos de interrelaciones.

II. Arendt: una teoría del nosotros

El pensamiento de Arendt sobre su presente, la lleva a reflexionar sobre la importancia de reconciliar pensamiento y acción, filosofía y polis, para lo cual realiza toda una crítica para con la filosofía y los filósofos así como, una reconsideración del animal humano. En esta línea, la autora

afirma que uno de los problemas de la reconciliación pensamiento-acción es el hecho de que mientras la filosofía ha pensado en términos de El Hombre, la política no puede ser concebida sin la existencia de los hombres, sin la pluralidad.

> Crucial for a new political philosophy will be an inquiry into the political significance of thought: that is, into the meaningfulness and the condition of thinking for a being that never exist in the singular and whose essential plurality is far from explored when an I-Thou relationship is added to the traditional understanding of human nature. (Arendt, 1994, p. 445)[3]

Entonces, es necesario para reunir la *theória* y la *praxis* considerar a los hombres en plural y no al Hombre en singular, así como también abandonar la idea de una naturaleza o esencia humana. En este punto, Arendt afirma que las nuevas filosofías europeas, el Existencialismo en Francia, Heidegger y Jaspers en Alemania, son intentos por salirse de la tradicional concepción del filósofo como "hombre sabio" alejado de la polis, del pensamiento como una captación o contemplación de la verdad, y de la idea de una esencia del Hombre. Estas filosofías parten de una idea de que nunca hay algo así como un hombre sino que lo que hay son hombres y que el individuo singular antes que esencia, es existencia. Pero, es Heidegger, afirma Arendt (1994), el primer filósofo que logra dar un paso hacia afuera del problema del solipsismo y de la otredad, en la medida en que la noción central dentro de su pensamiento es que *la existencia humana es ser-en-el-mundo*. Aunque es interesante ver las conexiones y desplazamientos de las reflexiones de Arendt respecto de las de Heidegger (2014), por tiempo y objetivo no me detendré en estos puntos, salvo decir que en la autora y desde un punto de vista "óntico" profundiza la idea de que *lo que hay es un nosotros, partimos de un nosotros.*

La tesis de que lo que hay somos nosotros, puede verse emerger en las reflexiones políticas que la autora hace, principalmente a través de dos afirmaciones que ella sostiene: por un lado, el hecho de que es imposible definir al hombre y, por el otro, el hecho de que nacemos inmersos en pluralidad.

Arendt al reflexionar sobre lo humano no busca decir qué sea el hombre porque pareciera ser una pregunta que no tiene respuesta en tanto que definición de un sujeto: porque a) resulta improbable –por no decir imposible- que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacerlo con nosotros

[3] "Es crucial para una nueva filosofía política el poder estudiar internamente el significado político del pensamiento; lo que es, internamente significativo y la condición de pensamiento para un ser que nunca existe en singular y quien es esencialmente plural está lejos de ser explorado cuando la relación Yo-Tú es añadido en el entendimiento tradicional de la naturaleza humana" (traducción mía)

mismos, pues esto supondría salirnos de nosotros; porque b) la búsqueda de una naturaleza o esencia humana, una expresión verbal inequívoca (una definición), conlleva tratar a un «*quién*» como si fuera un «*qué*», a un sujeto como un objeto, pues las definiciones son objetivaciones, lo cual a su vez muestra el porqué es imposible decir *quién es alguien* (quién soy Yo o quién eres Tú) sin caer en descripciones de cualidades que ese alguien comparte con otros como él (Arendt, 2003, p 205); finalmente porque c) no existe El Hombre, sino los hombres.

De tal modo, la autora habla en términos de condiciones de la existencia humana, que no son lo mismo que la naturaleza humana, ni la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana. En cambio, refieren a las condiciones de posibilidad y determinación[4] en torno a las cuales se ha dado de hecho y hasta ahora la vida humana. Por eso, las condiciones de la existencia humana nunca pueden explicar lo que somos o responder a la pregunta de quienes somos, simplemente porque jamás nos condicionan absolutamente. En este trabajo las que me interesa destacar son la condición de natalidad, el hecho de que nacemos, y la condición de pluralidad, el hecho de que existen los hombres y no el hombre.

Las actividades de la existencia humana, las cuales responden a condiciones de la misma, pueden dividirse a grandes rasgos[5] en aquellas que son más básicas como laborar, trabajar y actuar (vita activa) y aquellas que son más elevadas como pensar, juzgar y contemplar (vita contemplativa). Al referirse a actividades humanas básicas, se quiere decir que sin ellas la vida biológica de cada individuo y de la especie en general, como también la vida de los asuntos humanos y las actividades más elevadas, no podría darse. Pero de estas actividades básicas, la *acción*, dentro de la cual se incluye el discurso, es la actividad específicamente humana: a) es básica como la labor y el trabajo, pero a diferencia de estas, de las cuales el hombre puede prescindir, la acción es la única que no puede perderse sin perder con ella su humanidad; b) es específicamente humana porque en la acción y el discurso cada uno puede *revelarse*, mostrarse ante los otros como *quien* uno es, no sólo pronunciándose sino fundamentalmente *comenzando algo nuevo*. Ahora, estas actividades básicas y específicamente humanas no puede darse sin los otros porque son actividades que se dan *entre* los hombres: la condición humana de la acción y el

[4] Las condiciones humanas conllevan un doble significado, son condiciones condicionantes (el punto de partida bajo los cuales la vida humana se ha dado hasta ahora) y condiciones posibilitantes (la posibilidad para ser y para desarrollar las capacidades propiamente humanas).

[5] Considero que vale la división en la medida en que nos proporciona una visión general del trabajo de Arendt, pero, no obstante, la separación entre "básicas" y "elevadas" si bien es una distinción usada por la autora (Arendt: 2003: 13-19) quedaría por investigar cuán tajante es esa distinción.

discurso es la pluralidad y la natalidad[6]. La realización de la humanidad (general, de la especie, como singular, del individuo) se da entre nosotros.

El Yo surge cuando se muestra a través del discurso y la acción, lo cual implica decir que no puede haber un Yo sin otros que lo reconozcan como tal y a los cuales Yo reconozca como iguales y distintos, como Tus (me interesa marcar el hecho de que no es otro sino otros, la relación humana fundamental no es entre dos humanos sino entre muchos iguales y distintos). En el «*entre*» de entre nosotros, en donde nos consideramos mutuamente como iguales y distintos, es que puede surgir un Yo y un Tú. La pluralidad, así, posee el doble carácter de igualdad y distinción: la igualdad de que todos pertenecemos a la especie humana; y la distinción (que no es lo mismo que la alteridad[7]) de que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. La revelación de *nuestro ser distintivo*, mediante la acción y el discurso, se da solo con otros hombres, no como objetos físicos, sino *qua hombres*, lo cual, de nuevo, supone la *igualdad entre nosotros*.

> Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. (Arendt: 2003: 201)

Luego, a dicha inserción no nos obliga ni la necesidad, ni la utilidad y aunque puede ser estimulada por la presencia de otros, nunca está condicionada por ellos, sino que su impulso surge por el mismo hecho de haber *nacido*. La condición de la natalidad y la condición de la pluralidad, de tal manera, mantienen una estrecha relación: la pluralidad es condición de la acción y el discurso, pues no actuamos sino con otros a los que consideramos iguales, pero, mientras el discurso mantiene una relación más cercana con la pluralidad pues corresponde a la realización de mostrarnos como distintos y únicos entre iguales, la acción, corresponde a la realización de la condición de la natalidad[8], pues propiamente significa comenzar (*archein* que en griego significa comenzar, conducir, y finalmente, gobernar), poner algo en movimiento (*agere*, palabra latina).

---

[6] "Esta cualidad reveladora [del Yo] del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana." (Arendt, 2003, p. 204)

[7] La alteridad, afirma Arendt, es una cualidad básica de todo lo que es; en su forma más abstracta se encuentra en la multiplicación de objetos inorgánicos, y de manera más concreta en las variaciones y distinciones que muestra toda vida orgánica.

[8] Aún si el discurso mantiene una relación más estrecha con la revelación de mi ser distinto y único (Yo), el discurso por sí solo, sin la acción y para el resto de las actividades humanas, no es más que un medio de comunicación que bien podría sustituirse por otros lenguajes de signos más eficaces como las matemáticas. De la misma manera, la acción sin el discurso, no sólo perdería su carácter revelador sino también su sujeto (el hombre ya no sería tal), pues aun cuando realizara actos, estos no revelarían a un actor que anuncia lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.

Ahora bien, el mundo de los asuntos humanos, al cual ingresamos mediante la acción y el discurso y en el cual revelamos nuestro ser singular y distinto, es la esfera pública de la vida humana. En la esfera pública podemos mostrar nuestro Yo porque, al mismo tiempo, los otros exigen que respondamos a la pregunta "¿Quién eres tú?"[9]. Al nacer e insertarnos en el mundo, llegamos como seres extraños, como alguien nuevo, y por ello, al aparecer en la esfera pública nacemos de nuevo, porque nos presentamos ante los otros, asumimos nuestro pertenecer a ese mundo humano.

Asumir nuestra pertenencia introduciendo nuestras acciones y discursos en la esfera pública, implica que el contenido de nuestro accionar y decir corresponde a la esfera de los asuntos humanos, y, es el contenido el intermediario, "entre medio de", entre los humanos, permitiendo unirlas y relacionarlas[10]. Luego, si bien, por lo general, el contenido de las acciones y los discursos es exclusivamente objetivo –esto es, intereses humanos mundanos-, existe un contenido fundamental que está siempre y que lo sobrepasa, a saber, la *trama*. La trama de las relaciones humanas es un intermediario subjetivo entre los hombres, que existe donde quiera que viven juntos. Cuando uno nace es insertado en una trama que nos preexiste y que aún más, nos subsiste una vez que hemos muerto. Por ello, la revelación del «*quién*» y el establecimiento de algo nuevo mediante el discurso y la acción, caen siempre dentro de la ya existente trama de las relaciones humanas a la cual pertenecemos, lo cual explica el hecho de que la imposibilidad para poder *decir* –aun cuando no nos cueste en lo absoluto *reconocer- quién* es alguien (quién soy Yo o quién eres Tú) se debe a que la acción y el discurso se dan entre los hombres sin posibilidad de manejarlas, controlarlas y predecirlas, porque supone la capacidad de la espontaneidad y supone una trama de relaciones humanas y asuntos humanos.

III. Conclusión

A modo de cierre, creo que vale retomar algunos puntos que considero centrales de esta teoría del nosotros que he intento esbozar. En primer lugar, el hecho de que Arendt sin buscar definir al hombre ni natural (biológicamente) ni ontológicamente, considera las condiciones bajo las cuales la existencia humana se ha dado y se da aún en la Tierra. En segundo lugar, que dentro de esas condiciones de existencia, se encuentran la pluralidad y el nacimiento, el hecho de que

[9] Cabe hacer notar que el descubrimiento de quien es alguien se muestre de manera implícita en sus actos y discursos, es decir que es probable que el *quien* permanezca oculto a la persona y aparezca claro e inconfundible para los demás.

[10] Así como las cosas del mundo, los objetos, sujetan los humanos a este mundo y le permiten estar en él (Arendt, 2003, p. 21-22), así también el contenido de las acciones (recordemos que en las acciones no interfieren los objetos del mundo) es aquello que permite relacionar a los individuos.

nacemos y que nacemos insertos en un mundo humano –las cosas, la Tierra, la trama. Ambas son nuestras condiciones de partida y de posibilidad para realizar nuestra humanidad a través de la acción y el discurso. En tercer lugar, que la acción y el discurso son actividades de las que no puede prescindirse sin perder al mismo tiempo su humanidad, significando esto: el introducir la novedad en lo dado dentro de lo cual se halla el mostrarse a sí mismo en la esfera pública; el comenzar algo nuevo –lo cual siempre es con otros-; el reconocer nuestra pertenencia al mundo humano. Así nuestra humanidad se expone entre nosotros, al accionar con otros y al decirnos ante otros, en un mundo y una trama de asuntos humanos que nos preexiste, una pluralidad de humanos que nos reciben y nos reconocen como iguales pero distintos. Así, el nosotros, el mutuo reconocimiento del Yo y del Tú (de nuestra igualdad y distinción), es la base para la autenticidad humana, que no es la contemplación de alguna verdad abstracta u ontológica sino la acción sobre los asuntos humanos.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2016). Eichmann en Jerusalén. Debolsillo

Arendt, H. (1994). *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*. En Kohn, J. (eds.), Essays in Understanding 1934-1954. First Paperback Editorial

Arendt, H. (2003). La Condición Humana. Paidós

Gomila, A. (2008). La dimensión moral de la perspectiva de segunda persona. En Pérez D. y Fernández L. (eds.), Cuestiones Filosóficas: Ensayos en honor de Eduardo Rabossi. Editorial Catálogos

Heidegger, M. (2014). El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica

Lain Entralgo, P. (1968). Teoría y Realidad del Otro. Editorial Revista de Occidente S.A.

Espacios seguros en épocas de neoliberalismo

Felipe Arias Vazquez (UBA)

Resumen: n este trabajo nos vamos a centrar en la precarización como gubernamentalidad, concepto que desarrolla Isabel Lorey en Estado de Inseguridad, para dar cuenta de algunas de las tensiones que se generan en comunidades políticas de la militancia de la disidencia sexo genérica en la ciudad de Buenos Aires con la construcción de aquello que llamamos espacios seguros. Tomando como base de nuestro análisis las dimensiones de precariedad y precaridad de Judith Butler nuestro objetivo será desarrollar los modos en los que la precarización como modo de gobierno al mismo tiempo que gobierna por medio de la inseguridad e incertidumbre continua y constante de la vida produce un ideal securitario como práctica de resguardo. ¿Si ahora nos definimos a partir de la necesidad de paliar la inseguridad, de qué modos las lógicas de esta forma de gobierno se cuelan en nuestros imaginarios políticos? Partiendo de allí, vamos a tomar algunos de los aportes compilados en Críticas sexuales a la razón punitiva para dar cuenta de algunas de las dimensiones que están involucradas en la necesidad de construir espacios seguros. ¿Bajo qué prerrogativas consideramos a un espacio "seguro"? ¿Qué condiciones estamos dispuest_s a imponer a otr_s para asegurarnos? ¿De qué nos estamos resguardando?

> La filosofía debe re-comenzar (…). Para ello, debe pensar cómo nosotros somos "nosotros" entre nosotros: cómo la consistencia de nuestro ser está en el ser-en-común, pero cómo esto último consiste muy precisamente en el "en" o en el "entre" de su espaciamiento.
> J.L. Nancy

Introducción

Parto de una suposición inicial en la que creo que much*s estamos de acuerdo: dentro de lo posible buscamos o intentamos habitar lugares que podríamos llamar "espacios seguros". Con "espacios seguros" me refiero a que, siempre que podemos, elegimos aquellos lugares que habitamos porque ahí nos sentimos bien, o pensamos que quienes habitan esos espacios con nosotr*s nos hacen sentir bien. Ahí nos sentimos de alguna u otra forma "a salvo", ahí elegimos pasar nuestro tiempo y compartirlo con otr*s. Los feminismos y sobre todo las militancias y activismos de la disidencia sexual han sabido mostrarnos que aquellos lugares que tradicionalmente consideramos seguros, tales como la casa en donde nacimos, nuestra propia familia son espacios que, lejos de ser seguros, significan para much*s, lugares que hacen de nuestra vida una menos vivible. Es así como quienes buscamos sentirnos contenid*s por fuera o

más allá de las lógicas cis hetero-normativas (y podríamos añadir gordofóbicas, racistas, capacitistas) emprendemos la tarea de conformar nuevos espacios, lugares donde compartir nuestro tiempo, hacernos o agenciarnos colectivamente una vida más vivible. En contextos de un auge de políticas neoliberales de ajuste, precarización de nuestras vidas y criminalización de la protesta estos espacios se vuelven cada vez más necesarios y se nos hace indispensable juntarnos, reagruparnos, contenernos. Ahora bien, ¿qué hace a un espacio "seguro"? ¿Qué condiciones estamos dispuestos a imponer a otr*s para hacer de un espacio, un lugar seguro? ¿Existe realmente eso que llamamos "espacios seguros"? ¿De qué o de quién nos estamos resguardando? Mi objetivo en este trabajo se va a centrar en analizar las tensiones en torno a la idea de "espacios seguros" en el contexto de gobiernos neoliberales. Voy a tomar como punto de partida las nociones de precaridad y precariedad en Judith Butler desde los cuales, retomando la biopolítica foucaultiana, Isabel Lorey va a formular el concepto de precarización como gubernamentalidad. Los aportes de Butler y Lorey nos permiten un acercamiento al pensamiento de lo precario por fuera de una lógica securitaria e inmunizadora por un lado y un lugar de la pasividad de lo vulnerable por el otro. A partir de allí, la idea es tomar algunos de los ensayos compilados en "Criticas Sexuales a la razón punitiva" para analizar las tensiones dentro de las comunidades y activismos de la disidencia sexual en torno a la idea de construir espacios seguros.

Neoliberalismo y gestión de lo precario

Estamos constantemente habitando la incertidumbre. Lo incierto es cada vez más grande, preveer se nos hace cada vez más difícil. Vivimos en un estado precario de nuestra existencia. Si retomamos los aportes de Judith Butler en "Marcos de Guerra" la precariedad sería una condición socio-ontológica de los cuerpos, - y, por lo tanto - una dependencia irreductible y constitutiva de la que no nos podemos deshacer mientras que la precaridad es una desigual distribución de las condiciones sociales, políticas, económicas y afectivas que posibilitan nuestra existencia y que maximizan o minimizan nuestra vulnerabilidad. Partiendo de los conceptos de precaridad y precariedad al mismo tiempo que retomando la biopolítica foucaultiana, Isabell Lorey esboza la precarización como gubernametalidad, es decir la precarización como modo de gobierno; "la precarización como gubernamentalidad no solo significa incertidumbre en el trabajo remunerado sino, precisamente, incertidumbre en el modo de vida y por ende en los cuerpos y en los modos de subjetivación." (Lorey, 2016, pág. 28) En el ensayo "Estado de Inseguridad" Isabell Lorey da cuenta como la precarización se vuelve, en contextos de gobiernos neoliberales, un modo de gobernar; un modo de gestión de la vida, diría Foucault. La táctica de gobierno de precarización

de la vida no queda relegada ya los márgenes de la sociedad, sino que es la forma en la cual se controla y se gestiona a las poblaciones. Lorey comprende la precarización propia de los gobiernos neoliberales no como un proceso meramente ligado en cuestiones económicas, tales como recortes en prestaciones básicas de salud y educación por parte del Estado o leyes de flexibilización laboral sino como una modalidad de existencia, un modo de producción de subjetividades que caracteriza el momento histórico. Es de este modo que, "lo precario y disperso no es solo el trabajo, sino también la vida." (Lorey, 2016, pág. 24) y "la precarización significa vivir con lo imprevisible, con la contingencia." (Lorey, 2016, pág. 17) En La voluntad del saber Foucault ya nos adelanta que el poder no opera solo de forma represiva, sino que se encuentra también y, sobre todo, en aquellos lugares donde nos pensamos libres de toda sujeción. Es allí justamente donde el poder opera en y sobre nosotros de forma productiva, "(…) hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder." (Foucault, 2014, pág. 73) Si para Foucault el comienzo de la biopolítica es aquel en que comienza a gestionarse la vida, aquel en que el poder se centra en "asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden" (Foucault, 2014, pág. 130), la precarización como gubernamentalidad de Lorey es aquel en el que lo que se gestiona es la inseguridad. Se trata de mantener un equilibrio en el cual la inseguridad, la precarización de la vida se mantenga al límite de modo tal de mantener el orden social existente. En el estado de inseguridad hay un "trato productivo con lo incalculable, con lo inconmensurable y lo no modularizable" (Lorey, 2016, pág. 29) Entonces, nos preguntamos junto con Butler, ¿Qué sucede cuando la inseguridad se vuelve el principio ordenador de aquel sujeto?

Activismos y disidencia en el neoliberalismo

"Todo el mundo menos los hombres cis: creando espacios seguros para las personas LGBT" es un pequeño ensayo en el cual Brooke Shelley, mujer trans, escritora, procedente de Portland, Estados Unidos, reflexiona acerca de una situación en la que much*s de quienes participamos de diversas comunidades LGTTBI nos hemos encontrado alguna vez. Shelley recibe una invitación para un evento kink queer en el cual se estipulaba como una de las reglas que: es admitido "todo el mundo menos los hombres cis", dando a entender que allí era bienvenida cualquier persona menos los varones cis heterosexuales. En muchos eventos a los que asistimos con regularidad hay ciertas reglas a las que nos atenemos cuando decidimos formar parte de ese espacio. Estas reglas pueden estar explícitas, tales como la prohibición de sacar fotografías a otras personas sin pedir permiso, o formar parte de un consenso común compartido por quienes habitamos dicho evento

como hacer silencio cuando se está llevando adelante una clase. En muchas prácticas o espacios BDSM hay ciertas reglas que l*os participantes deben consensuar para llevar adelante la práctica. En todos estos casos, las reglas –"de conviviencia"– nos sirven, en principio, para hacer de aquel un lugar en el que tod*s estemos comod*s, es decir hacer de ese un "espacio seguro". En el caso de la regla "todo el mundo menos los hombres cis" se da a entender que la no presencia de cierto tipo de personas –varones cis heterosexuales– haría de aquel espacio uno más seguro. En primer lugar, advertimos rápidamente junto con Shelley que no podemos saber a primera vista cuál persona de las quiera entrar es efectivamente un varón cis y que, por lo pronto no nos interesa obligar a las personas a identificar su género para ingresar, lo cual resultaría sumamente violento. Está claro que, en realidad, lo que nos interesa regular o resguardar son aquellos comportamientos que pueden resultar violentos tales como actitudes homofóbicas, gordofóbicas o racistas las cuales sabemos, son independientes de la identidad de las personas. Atendiendo a esta problemática, muchos eventos explicitan en sus invitaciones que allí no se aceptarán actitudes homofóbicas, transfóbicas, gordofóbicas, racistas, y parecería que podríamos seguir enumerando a medida que nuevas minorías logran una visibilidad tal que logran tener una legitimidad suficiente para que aquellas violencias sean reconocidas por el resto de la comunidad. Sin embargo, lo que me interesa pensar en relación a las reglas a las que estos eventos convienen es, ¿qué es lo que hace que pensemos que aquel será efectivamente un lugar más seguro? En principio podemos pensar que estas actitudes serán repudiadas o por lo menos mal vistas por quienes participamos del evento y quienes lo organizan. Sin embargo, ¿hay alguna forma de determinar los comportamientos de las personas? ¿Podemos establecer de forma clara y concisa cuándo una actitud es violenta? En otras palabras, ¿es posible saber cuándo alguien o algo nos va a hacer daño? En un ensayo acerca del consentimiento sexual Butler traza las líneas para comprender al sujeto de forma relacional. En tanto estamos siempre expuest*s a otr*s de quienes necesitamos para (sobre)vivir pero a quienes no ha elegido Butler afirma que,

> Hay formas de proximidad, de vivir con, de adyacencia y cohabitación que son radicalmente no elegidas. Y estas constituyen una forma básica de socialidad a la cual nadie entra de manera contractual, que constituyen las condiciones sociales de la vida a las cuales nunca consentimos, y que son, finalmente, indiferentes a nuestro consentimiento. (Butler, 2011, pág. 40)

En un intento por desarmar aquella ficción de un yo completamente autosuficiente, autónomo, que puede dar cuenta por completo y en su totalidad la voluntad de sus acciones, Butler nos propone a pensarnos constitutivamente vulnerables. Entonces si estamos siempre expuest*s, siempre dispuest*s a ser herid*s, ¿Cómo respondemos ante aquello que no podemos

calcular? Siguiendo a Butler, sostenemos que la clave está en entender la precarización como algo a superar sino dar cuenta cómo ésta traza las líneas una subjetividad ligada a la necesidad de paliar constantemente lo incierto, lo contingente, lo incalculable. En la introducción a "Críticas Sexuales a la razón punitiva" Nicolás Cuello afirma que "la punición y la represión se vuelven modos de subjetividad cuando actuamos desde la necesidad de aplacar, anestesiar, apaciguar lo que produce temblor (…) " (Nicolas & Disalvo, 2018, pág. 16) Frente a la necesidad de resguardo en ciertos ideales securitarios, la propuesta butleriana de pensarnos sujetos siempre expuestos a ser herid*s pone el acento en una vulnerabilidad compartida. En "Vida Precaria", Butler reconfigura el sujeto en términos de una relacionalidad constitutiva y afirma "la pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición." (Butler, Vida Precaria, 2006, pág. 46). Entonces en un intento por responder a algunas de las preguntas que nos hacemos en este trabajo, decimos: nunca podemos estar por completo segur*s. Esto, por supuesto, no significa que debamos dejar de intentar crear espacios que nos hagan sentir más comod*s, más contenid*s, lugares en los cuales hacer de nuestra vida, una más vivible. Cada espacio que deseemos construir dependerá de las situaciones concretas en la que nos encontremos, el momento, el lugar, las personas involucradas y la causa por la cual se quiere construir dicho espacio. Creo que la propuesta de pensarnos desde una vulnerabilidad constitutiva nos permite dar cuenta que, sin importar cuánto intentemos cuidar(nos), es inevitable que en algún momento alguien o algo nos haga daño. El problema es como lidiamos con esas heridas, qué hacemos con el daño que sufrimos o que podemos haber ocasionado. Tal vez, los espacios seguros podrían ser aquellos en los cuales se nos permita sentir dolor, ser herid*s, sufrir, y también saber que en algún momento podemos ocasionar dolor, sufrimiento o daño a otr*s. Tal vez, los espacios seguros sean aquellos en los cuales se encuentre espacio para dejar de pensarnos sujetos autónomos, soberanos, independientes, un yo completamente autoconciente de sus voluntades y nos podamos entregar a pensarnos desde un lugar relacional para habitar las contradicciones de saber que nunca vamos a estar totalmente seguros y que vivir en la contingencia de sabernos herid*s es algo que nos acomune.

Referencias bibliográficas

Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad.* Traficantes de sueños.

Foucault, M. (2014). *Historia de la Sexualidad. La voluntad del saber* (Vol. 1). Siglo XXI.

Butler, J. (2006). *Vida Precaria.* Paidos.

Butler, J. (2011). Consentimiento sexual. Algunos pensamientos sobre el psicoanálisis y la ley. *Columbia journal of gender and law, 21*(2).

Shelley, B. (2018). "Todo el mundo menos los hombres cis: creando espacios seguros para personas LGBT. En N. C., & L. M. Disalvo, *Críticas sexuales a la razón punitiva.* Ediciones Precarias.

N. C., & Disalvo, L. M. (2018). *Críticas sexuales a la razón punitiva.* Ediciones Precarias.

El carácter *sui generis* de los sueños lúcidos: una exploración neurofilosófica

Gabriel Patricio Asís (UBA)

Resumen: En el presente trabajo se analiza la naturaleza distintiva de los sueños lúcidos. Investigaciones contemporáneas desarrolladas por el neurofilósofo Antti Revonsuo sugieren que tanto la consciencia despierta como la ensoñación no no son sino una global simulación fenomenal surgida a partir de la elaboración de un modelo integral de mundo vivenciado; creemos estar en contacto inmediato con una realidad que yace fuera de nosotros, cuando en verdad nos mantenemos siempre en un escenario virtual creado por conexiones neurales. Los pensadores Thomas Metzinger y Jennifer Windt indican que, al permanecer este automático modelado oculto para el individuo, la vigilia y los sueños regulares pueden conceptualizarse en términos de transparencia, como si no hubiese cómputos operando desde atrás; parece indudable que las cosas y circunstancias percibidas no están siendo mediadas por algo más. Hay, entonces, una seguridad que impulsa a concebirnos directamente conectados con los aparentes objetos y sucesos. Ahora bien, se supone que los sueños lúcidos constituyen el único paso de la transparencia a la opacidad homogénea: es disuelta la impresión realista ingenua; se descubre, así, una efectiva intermediación. Ya no nos sentimos en contacto con la realidad externa; accedemos atencionalmente al hecho de que estamos soñando, e incluso parcialmente al engranaje onírico *per se* si consideramos la facultad de intervenir o delinear el contenido soñado. Siguiendo estas observaciones y a la vez trayendo a colación ideas de los investigadores Allan Hobson y Stephen LaBerge, entre otros, se emprenderá la tarea de contrastar la vigilia y los sueños ordinarios, ciertamente significativos a su manera, con esta peculiar vivencia emancipadora (esta "salida de la caverna"), en la que el acontecer deja de ser experimentado como "lo real" y por primera vez es reconocido, mediante una intuición, como un modelo confeccionado, tras lo cual, según estos estudios, la capacidad agencial e intelectiva del soñante alcanza grados formidables.

Seems like everyone's sleep-walking through their waking state…
or wake-walking through their dreams.
Richard Linklater

Los sueños son hoy en día un potente espacio de interrogación filosófica. Presentan a la filosofía de la mente tanto desafíos como auxilios o indagaciones prometedoras en lo que respecta a la conceptualización de la consciencia y sus manifestaciones. La cuestión acerca del tipo de experiencia que constituyen ha sido tratada numerosas veces a través de la historia. Desde Aristóteles en su *Parva Naturalia* hasta la neurología contemporánea, pasando por la famosa primera Meditación de Descartes, en la que por un instante queda esbozada la semejanza entre la vigilia y la ensoñación, en cuanto ítems indistinguibles. Un argumento anti-cartesiano fue desarrollado en los '50 por un filósofo estadounidense llamado Norman Malcolm: "If a person is

in *any* state of consciousness it logically follows that he is not sound asleep" [Si una persona está en *cualquier* estado de consciencia se sigue lógicamente que no está profundamente dormida] (Malcolm, 1956, p. 21). Y es que, según él, para alguien que está profundamente dormido, "muerto para el mundo", las cosas ni siquiera pueden *resonar* (Malcolm, 1956). Contra la concepción heredada e inspirado por Wittgenstein (1953), sostiene que el concepto de soñar deriva, no de soñar, sino de la descripción de los sueños (Malcolm, 1959). Una aproximación similar se encuentra en la obra temprana de Daniel Dennett (1976); en la teoría retrospectiva del *cassette* de sueños, un proceso composicional inconsciente prepara durante el sueño REM "*cassettes* oníricos" que habrán de ser insertados en la memoria de manera instantánea al momento de despertar. En la teoría del *cassette* soñar no es nada, aunque *haber soñado* es algo (Dennett, 1976). En consecuencia, en estas líneas de pensamiento la viabilidad de cualquier experiencia onírica queda en suspenso.

En la vereda opuesta a este escepticismo se encuentra el enfoque eminentemente perceptual del filósofo finlandés Antti Revonsuo, quien proclama la fertilidad teorética de los estudios oníricos. Insiste en que no podemos investigar la conciencia sin investigar los sueños. Efectivamente, define la vivencia onírica como una expresión ejemplar, representativa, de la conciencia: "dreaming is nothing but consciousness —or to be more precise, the macro-level of consciousness— at its barest, operating on its own" [soñar no es más que la conciencia —o, para ser más preciso, el macro-nivel de la conciencia— al desnudo, operando en soledad] (Revonsuo, 1995, p. 45). En otras palabras:

> The dreaming brain shows us that sensor input and motor output are not *necessary* for producing a fully realized phenomenal level of organization. The dreaming brain creates the phenomenal level in an isolated form, and in that sense provides us with insights into the processes that are *sufficient* for producing the phenomenal level [El cerebro soñante nos muestra que el *input* sensorial y el *output* motriz no son *necesarios* para producir un nivel de organización fenomenal completamente culminado. El cerebro soñante crea el nivel fenomenal de forma aislada, y en ese sentido nos brinda hallazgos en torno a los procesos que son *suficientes* para producir el nivel fenomenal]. (Revonsuo, 2000, p. 64)

En definitiva, la conciencia es en sí misma conciencia tanto en la vigilia como en los sueños. Mediante tintes cartesianos, es de veras, y con plena conciencia, el más alejado de Malcolm y Dennett por cuanto, a su juicio, la conciencia despierta y la ensoñación sólo difieren en términos de las causas productivas. Es decir, tan solo son diferentes las rutas causales que llevan a una y la misma ontología, la cual consiste en ambos casos en la presencia (de alguien) en un mundo (Revonsuo, 1995). Por ello, "the ontology of dreams is the ontology of consciousness" [la

ontología de los sueños es la ontología de la conciencia] (Revonsuo, 1995, p. 46). Recurriendo a la figura de la mente consciente en tanto aparato natural de realidad virtual, nos provee una terminología simulacional muy poderosa. Llevada al límite, esta idea sugiere lo siguiente: "not only are dreams experiences but, in a way, all experiences are dreams" [no sólo son los sueños experiencias, sino que, en cierta manera, todas las experiencias son sueños] (Revonsuo, 1995, p. 55). Exponentes de la neurofisiología llegan por otras vías a conclusiones parecidas: "Wakefulness is nothing other than a dreamlike state modulated by the constraints produced by specific sensory inputs" [La vigilia no es otra cosa que un estado de ensueño modulado por las influencias provenientes de *inputs* sensoriales específicos] (Llinás & Paré, 1991, p. 525). Revonsuo, pues, explica que es el cerebro el que en realidad está creando la experiencia de que *estoy directamente presente en un mundo exterior a mi cerebro,* aunque la experiencia en sí misma sea generada por sistemas neurales enterrados *dentro* del cerebro (Revonsuo, 2000). En verdad somos incapaces de cruzar los confines del cráneo. Aun así, el cerebro está esencialmente creando una 'experiencia-fuera-del-cerebro': la sensación de presencia en, y la inmersión en un mundo aparentemente real externo al cerebro (Revonsuo, 2000). Por este motivo, propone que pensemos en

> a level of organization the purpose of which is to construct a real-time simulation of the organism and its place in the world. This simulation is modulated by sensory information during waking perception, but during dreaming it is realized off-line, by recombining materials from experiences stored in long-term memory [un nivel de organización cuyo propósito es construir una simulación en tiempo real del organismo y su lugar en el mundo. Esta simulación es modulada por información sensorial durante la percepción despierta, pero durante los sueños es realizada *off-line*, recombinando materiales de experiencias almacenadas en la memoria a largo plazo]. (Revonsuo, 2000, pp. 65-66)

Thomas Metzinger, un filósofo alemán, recupera este vocabulario ciberespacial, y amplía:

> Phenomenal experience during the waking state is an *online* hallucination. This hallucination is *online* because the autonomous activity of the system is permanently being modulated by the information flow from the sensory organs; it is a hallucination because it depicts a possible reality as an actual reality. Phenomenal experience during the dream state, however, is just a complex *offline* hallucination [La experiencia fenomenal durante el estado de vigilia es una alucinación *on-line* porque la actividad autónoma del sistema está siendo permanentemente modulada por el flujo de información de los órganos sensoriales; es una alucinación porque representa una realidad posible como una realidad actual. La experiencia fenomenal durante el estado onírico, sin embargo, es sólo una compleja alucinación *off-line*]. (Metzinger, 2003, p. 51)

En ambas instancias, vigilia y sueño, se estaría dando una simulación orquestada por la actividad cerebral. Creemos estar, dentro de nuestra experiencia subjetiva, en contacto inmediato con una realidad que yace fuera de nosotros, cuando en verdad nos mantenemos siempre en un entorno virtual creado por conexiones neuronales. El cerebro se encarga de los innumerables mecanismos destinados a montar la red multimodal del aquí y ahora consciente. (Acaso sonando un poco a Kant o a Platón) Revonsuo observa:

> In everyday thinking we rarely realize that what we directly experience is merely a clever *simulation* or *model* of the world, provided by the brain; it is not the world itself. In order for it to be an effective simulation, we are supposed to take it as the real thing, and that is exactly what we do even during dreaming. [Pensando cotidianamente casi nunca nos damos cuenta de que lo que experimentamos directamente es meramente una ingeniosa *simulación* o *modelo* del mundo, provisto por el cerebro; no es el mundo en sí mismo. Para que sea una simulación efectiva, se supone que lo tomemos como lo real, y eso es exactamente lo que hacemos incluso cuando soñamos]. (Revonsuo, 2006, pp. 65-66)

El punto es, entonces, que tanto en la vigilia como en la mayoría de los sueños no atendemos al hecho de que lo que estamos viviendo es un modelo fabricado. Más bien al revés: este automático modelado permanece oculto para el individuo. La filósofa alemana Jennifer Windt & Metzinger (2007), además de hacer hincapié en la naturaleza global (es decir, uniforme u homogénea) y presentacional de ambos estados virtuales de consciencia, enfatizan el concepto de transparencia fenomenal a la hora de entender que el modelo de realidad no es reconocido como un modelo por el sujeto experiencial. O sea, la vigilia y los sueños regulares pueden considerarse transparentes, como si no hubiese cómputos operando por detrás de los fenómenos; parece indudable que las cosas y circunstancias percibidas no están siendo mediadas por algo más. Hay una seguridad que impulsa a concebirnos directamente conectados con los aparentes objetos y sucesos.

De acuerdo, como dice Revonsuo, todas las experiencias son sueños. Ahora bien, hay un solo tipo de experiencia en la que podemos notar que lo experimentado es de hecho un sueño. El psiquiatra holandés Frederik van Eeden fue quien acuñó el término "sueño lúcido" en 1913.

> In these lucid dreams the reintegration of the psychic functions is so complete that the sleeper remembers day-life and his own condition, reaches a state of perfect awareness, and is able to direct his attention, and to attempt different acts of free volition [En estos sueños lúcidos la reintegración de las funciones psíquicas es tan completa que el durmiente recuerda su vida diurna y sus propias circunstancias, alcanza un estado de perfecta conciencia, y es capaz de dirigir su atención, y de probar diferentes actos de volición libre]. (van Eeden, 1913)

¿En qué difieren entonces los sueños lúcidos de los sueños no lúcidos? En principio, hablamos de sueño lúcido cuando el soñante dispone del conocimiento de que está dormido. A diferencia de los sueños no lúcidos, no creemos estar en la vigilia, vivenciando nuestra biografía. Pero Windt & Metzinger (2007) se esfuerzan por mostrar que hay dos modos de entender el término "conocimiento": "knowledge can consist of either *cognitive* availability (of a certain fact, as mentally represented in a quasi-propositional format) or *attentional* availability (of information, in terms of intensified subsymbolic modeling) [el conocimiento puede consistir o bien en una disponibilidad *cognitiva* (de un cierto hecho, en tanto mentalmente representado en un formato cuasi-proposicional), o bien en una disponibilidad *atencional* (de información, en términos de una disposición subsimbólica intensificada)] (p. 212).

A continuación, establecen una definición acorde a esa importante aclaración:

> Cognitive availability leads to conceptual classification or categorization; it enables the dreamer to both realize and critically think about the fact that her current experiential state belongs to the class of dreams. Attentional availability, on the other hand, leads to the accessibility of earlier processing stages. The resulting state of phenomenal opacity allows the dreamer to directly experience the dreamlike nature of her ongoing phenomenal state. Phenomenal opacity is the opposite of phenomenal transparency; it ensues when the naïve realistic impression of being in direct contact with external reality dissolves. Suddenly, the virtual nature of conscious experience becomes available on the level of conscious experience: the dream world and the dream-self are no longer experienced as reality, but for the first time are recognized as models [La disponibilidad cognitiva conduce a una clasificación conceptual o categorización; habilita al soñante tanto a caer en la cuenta como a pensar críticamente sobre el hecho de que su experiencia actual pertenece a la clase de los sueños. La disponibilidad atencional, por otra parte, implica la accesibilidad a estadios de procesamiento antepuestos. El estado resultante de la opacidad fenomenal permite que el soñante experimente directamente el carácter onírico de su presente estado fenomenal. La opacidad fenomenal es lo opuesto de la transparencia fenomenal; ocurre cuando la ingenua impresión realista de estar en contacto directo con la realidad externa se disuelve. De repente, el carácter virtual de la experiencia consciente se hace disponible en el nivel de la experiencia consciente: el mundo onírico y el yo onírico no son más experimentados como reales, sino que por primera vez son reconocidos como modelos]. (Windt & Metzinger, 2007, p. 212)

Ilustremos esta distinción con una ejemplificación. Podemos enterarnos de que es de día estando en un casino gracias a un reloj en el cual tendremos que confiar, esperando que no esté marcando una hora errónea. Pero también podríamos posar nuestra atención sobre algo que nos obligue a sentir el día, impidiéndonos negarlo, por ejemplo, el Sol. En este sentido, podemos

afirmar que estando despiertos el carácter simulacional del mundo puede volverse cognitivamente disponible si entendemos determinadas teorías científicas. No obstante, este descubrimiento intelectual no se acerca a ningún estado de "vigilia lúcida", en el que la cualidad experiencial de realismo ingenuo quede suprimida; es decir, podemos reflexionar críticamente sobre la simulación cerebral que está dándose a cada momento, mas no logramos posar nuestra atención sobre tales eventos psíquicos, cargados de confidencialidad. No hay aquí, pues, una disponibilidad prerreflexiva de procesos subyacentes distinguibles por la conciencia en un acto de introspección. Con todo, debido a la ausencia generalizada de transparencia, los sueños lúcidos constituyen tal vez el único paso a un estado fenomenal globalmente opaco (Windt & Metzinger, 2007): es disuelta la impresión realista ingenua; se descubre, así, una efectiva intermediación. El soñador lúcido no solamente es capaz de *pensar* acerca del hecho de que en ese momento está soñando, sino que es capaz de *atender* al carácter simulacional de su actual mundo fenomenal (Windt & Metzinger, 2007). Es en este contexto de opacidad homogénea donde se asoma la claridad epistémica que falta en los casos transparentes (vigilia y sueños no lúcidos). Ya no nos sentimos en contacto con la realidad externa; por el contrario, accedemos atencionalmente al hecho de que estamos en una simulación. Las experimentaciones del psiquiatra estadounidense Allan Hobson *et al* (2000) muestran que esto sucede cuando la corteza dorsolateral prefrontal (una zona del lóbulo frontal), desactivada durante el sueño REM, es sutilmente reactivada. Se trata de un estado híbrido con componentes de la vigilia y del sueño REM (Hobson, Pace-Schott & Stickgold, 2000). Windt (2015) nota que esto posa dudas sobre las fronteras comunes entre estados conscientes; la lucidez onírica implicaría una integración transitoria de dos estados típicamente discretos.

Como si fuera poco, como indicaba ya van Eeden hace un siglo, con este saber o conocimiento adquirido suele surgir la capacidad agencial, la capacidad de moldear la experiencia a la que nos sometemos, lo cual parece conllevar como condición la capacidad de juzgar y decidir. Esclareciendo el tema de la hibridez, Hobson narra el mecanismo de su voluntad tras decidir emprender vuelo:

> My arms don't actually move in bed, but what I am doing is engaging in volition. I am purposely starting a motor program. My theory is that by doing this I am engaging my frontal cortex to call for chemical help. My brain stem responds by sending some norepinephrine — just enough to place me on the knife's edge between REM sleep and waking. If I push the system too hard, I will wake up. If I let up a bit, I will become reabsorbed in the dream [Mis brazos en realidad no se mueven en la cama, pero lo que estoy haciendo es poner en marcha la volición. Estoy intencionalmente iniciando un programa motor. Mi teoría es que al hacer

> esto estoy utilizando mi corteza frontal para pedir asistencia química. Mi tallo cerebral responde enviando algo de norepinefrina —ni más ni menos que lo suficiente para ubicarme en el fino filo entre el sueño REM y la vigilia. Si ejerzo mucha presión sobre el sistema, me despertaré. Si me relajo un poco, me veré reabsorbido por el sueño]. (Hobson, 1999, p. 173)

Mientras leo esto encuentro una explicación para el primer sueño lúcido que tuve. Podría resumirse como sigue: "Estoy al aire libre mirando un paisaje seco iluminado por la luz anaranjada de un atardecer parcialmente nublado, y a lo lejos, aquello que observo por encima del horizonte: el Sol, pero es azul. Y de repente, lo sé: ¡estoy soñando! (¿Qué hacer?) ¡Volar! Acelero demasiado en el despegue y… caos: mucha velocidad en un milisegundo. Y de repente despierto. ¡Cuán breve! No lo pude controlar. Fui un novato intentando despegar, como si hubiera apretado con excesiva fuerza el acelerador".

Por ende, podemos también decir que accedemos inclusive a parte del engranaje onírico *per se* si consideramos esta conocida facultad de intervenir o delinear el contenido soñado: una arquitectónica narrativa mental actúa configurando la "sinopsis" buscada "a conciencia". Al respecto, datos recolectados por Windt & Voss (2018) muestran que el control exitoso del sueño resulta de interactuar con el ambiente onírico: el control se basa en modular el sueño mientras éste se despliega, en vez de forzarlo enteramente a tomar otra dirección. En uno de los testimonios recolectados se lee:

> I become lucid and my visual field expands rapidly. Everything looks much clearer and more sharply defined. I am immediately aware that I am now able to do anything imaginable, no matter how absurd or surreal, and I feel immense euphoria [Adquiero lucidez y mi campo visual se expande rápidamente. Todo luce mucho más claro y más rigurosamente definido. Inmediatamente soy consciente de que ahora puedo hacer cualquier cosa que imagine, sin importar cuán absurdo o surreal sea, y siento una inmensa euforia]. (Windt & Voss, 2018, p. 24)

Tras vivenciar mi segundo sueño lúcido, mucho más extenso y exitoso que el anterior, comprendí el significado de esa euforia y esa claridad. Caminando con un grupo de personas conocidas, tras adquirir lucidez (a raíz de un *trigger*/disparador) me esforzaba por explicarles con mucho entusiasmo y asombro que estaba soñando, aunque entendía que lo que les decía debía sonar como un disparate, e intentaba leer los grafitis pintados en las paredes de la urbe costera por donde transitábamos, esperando encontrar los símbolos o mensajes que mi propio sueño estaba dejándome (no recordé nada de lo escrito). Intenté generar fuego *ex nihilo* con mi decisión pero no tuve éxito. Y cabe aclarar que no todo es color de rosas: más tarde en una gran casa temía "jugarme una mala pasada" a mí mismo invocando terrores sin querer. En fin, esa suerte de

empoderamiento surrealista (además de corroborar el famoso lema foucaultiano: "el conocimiento es poder") equivale, por supuesto, al debilitamiento de los déficits propios de la mente que no se percibe dormida. Son justamente las deficiencias típicas de la conciencia soñante, por lo general atenuadas en los sueños lúcidos, las que hacen que Hobson (1999) haga una analogía entre el ámbito onírico y los "desórdenes" psíquicos. Interesado en las herramientas que puede otorgar la ciencia de los sueños al tratamiento de la psicosis, se centra en las experiencias bizarras o insólitas, a veces desesperantes o avasalladoras, que solemos vivir vespertinamente. "Dreaming, then, is not *like* delirium. It *is* delirium. Dreaming is not a *model* of a psychosis. It *is* a psychosis. It's just a healthy one" [Soñar, entonces, no es *como* el delirio. *Es* delirio. Soñar no es un *modelo* de una psicosis. *Es* una psicosis. Sólo que una saludable] (Hobson, 1999, p. 44). En efecto:

> Our conviction as we dream that the physically impossible events we experience are real is like the delusional belief that is the hallmark of psychosis. The stories we concoct to explain improbable and impossible dream events are like the confabulations of delirium [Nuestra convicción, mientras soñamos, de que los eventos físicamente imposibles que experimentamos son reales es como la creencia ilusoria que constituye el sello distintivo de la psicosis. Las historias que tramamos para explicar eventos oníricos improbables e imposibles son como las confabulaciones del delirio]. (Hobson, 1999, p. 32)

El aporte clínico de su visión es original porque: entendiendo cómo la mente produce una psicosis "normal" —soñar— quizás logremos entender cómo la mente se desvía produciendo una psicosis patológica (Hobson, 1999). Manteniendo esta analogía, los sueños lúcidos exhiben un panorama valioso para la investigación terapéutica:

> The fact that lucid dreaming is posible is not just amusing. It is extremely important, because it gives us a critical key to unlocking psychosis. We have already concluded that dreaming is a psychosis. It's just a healthy one. If the parallel holds, then people who are mentally ill should have lucid psychotic episodes too. And they do! Indeed, it is the first step toward recovery. When patients gain such insight, they finally realize they are psychotic. Although they will still suffer the effects of their illness, they can begin to take control [El hecho de que los sueños lúcidos sean posibles no es simplemente entretenido. Es extremadamente importante, porque nos da una clave crucial para descifrar la psicosis. Ya hemos concluido que soñar es una psicosis. Sólo que una saludable. Si el paralelo persiste, entonces la gente con enfermedades mentales debería también tener episodios psicóticos lúcidos. ¡Y los tienen! De hecho, es el primer paso hacia la recuperación. Cuando los pacientes obtienen tal revelación

> finalmente se dan cuenta de que son psicóticos. Aunque aún sufrirán los efectos de su enfermedad, pueden empezar a tomar el control]. (Hobson, 1999, p. 173)

A propósito de este paralelismo, Voss *et al* (2018) se percatan, intrigados, de la importancia acarreada por la actividad del lóbulo frontal en lo que refiere a los procesos que subyacen a los trastornos psicóticos.

Por otro lado, indagando en la temática del control, Stephen LaBerge (1985), probablemente la persona más especializada en sueños lúcidos en la actualidad, notifica la antigüedad de esta práctica al mencionar la existencia de un antiguo libro tibetano de yoga onírica, en el que, en un tono afín a los antedichos hallazgos de Windt & Voss a propósito de un control en términos de "*elegir* entre lo disponible", se insta al iniciado a visitar cualquier reino de la creación que desee ver. Fue precisamente un laboratorio liderado por LaBerge el que proveyó, durante los '80, la primera prueba empírica contra las aseveraciones de Malcolm y Dennett. Resultó confirmada la existencia de una auténtica experiencia onírica no retrospectiva al quedar probada la realidad de los sueños lúcidos por medio de un experimento muy astuto. Basándose en la hipótesis que correlaciona los cambios de mirada operados por el soñante al interior del sueño con los movimientos oculares reales del sujeto dormido según lo registrado por un electrooculograma, soñadores lúcidos entrenados realizaron mientras soñaban patrones de movimientos oculares arreglados de antemano (LaBerge, Nagel, Dement, & Zarcone, 1981). Metzinger (2004) llamó a esto "comunicación trans-realidad". Así, contra quienes sostenían la incompatibilidad entre los sueños y el grado de reflexión crítica requerido por un estado de lucidez, quedó a partir de esto probada la posibilidad de seguir, al dormir, cursos de acción deliberados (Windt, 2015).

En síntesis, el carácter *sui generis* de los sueños lúcidos queda al descubierto en la siguiente frase de Windt & Metzinger (2007): "you live your waking life —and, with the exception of lucid dreams, most of your dream life— as a naïve realist" [vives tu vida de vigilia —y, exceptuando los sueños lúcidos, la mayor parte de tu vida onírica— como un realista ingenuo] (p. 212). A raíz de la misma simulación es que recibimos la noticia de su naturaleza simulacional; la información sobre la clase de experiencia que nos encontramos transitando reside en la esencia de la experiencia en cuanto tal. No es necesario que nadie nos lo explique, tampoco necesitamos esforzarnos por entender. Simplemente lo advertimos. Una simulación inusual o peculiar dado que al revelarse, según los parámetros de Revonsuo, tendería a ir en contra de su efectividad, sin embargo se niega a dejar de ser efectiva.

Más allá de la posible discusión concerniente a alternativas psicotrópicas, meditativas o hipnóticas, demás está decir que, en el caso de la vigilia estándar, desde el punto de vista

evolutivo el entendimiento lúcido del carácter simulacional de la experiencia consciente, que nos permitiría distanciarnos de nuestro modelo de realidad actual y experimentarlo en tanto irreal, puede en realidad ser considerado desadaptativo (Windt & Metzinger, 2007).

Dejando de lado que también podemos considerar idiosincrática a la capacidad de comandar parcialmente el estilo de las alucinaciones a las que nos vemos arrastrados, y que a lo mejor es igualmente extravagante la ya aludida naturaleza híbrida de todo el asunto, me gustaría concluir centrándome en una metáfora que desarrolla Metzinger (2004) con la ayuda del legado platónico: "The cave in which we live our conscious life is formed by our global, phenomenal model of reality" [La caverna en la que vivimos nuestra vida consciente está formada por nuestro modelo global, fenomenal, de la realidad] (p. 547). Las propiedades experienciales son, pues, determinadas exclusivamente por propiedades intra-cerebrales. "Although this simple fact may well be cognitively available to many of us, we are neurophenomenological cavemen in that none of us are able to consciously experience its truth" [Aunque este simple hecho bien pueda estar cognitivamente disponible para muchos de nosotros, somos cavernícolas neurofenomenológicos en tanto ninguno de nosotros es capaz de experimentar conscientemente su verdad] (Metzinger, 2003, p. 548). Y, he aquí el meollo de la cuestión: "Plato, however, tells us there is an entrance to the cave, which at the same time may be a potential exit. But who could be? Who could ever pass *through* this exit?" [Platón, de todos modos, nos dice que hay una entrada a la caverna, la cual al mismo tiempo puede ser una potencial salida. Pero, ¿quién podría ser? ¿Quién podría alguna vez *atravesar* esa salida?] (Metzinger, 2003, p. 548). Si pensamos en los sueños lúcidos, vemos a simple vista una dimensión apropiada para ensayar esta tarea. Ciertamente, parecería que es aquí donde asumimos por primera vez, en vivo y en directo, la cualidad ilusoria de lo vivido. Dormidos por fin despertamos. Nos emancipamos por un rato de la cueva que no nos deja percibir la autoría de una mente artista, amante del collage. Wind & Metzinger (2007) se hacen, en efecto, la siguiente pregunta: "Could lucid dreams, for instance, have played a role in the cultural history of humankind by making the appearance-reality distinction a topic of intersubjective communication?" [¿Podrían los sueños lúcidos, por ejemplo, haber jugado un rol en la historia cultural de la humanidad al convertir la distinción apariencia-realidad en un tópico de la comunicación intersubjetiva?] (p. 216). "El carácter *sui generis*" de los sueños lúcidos hace referencia al hecho de que tiene lugar, mediante una intuición, un claro reconocimiento del escenario mental confeccionado, algo que en general de otro modo no ocurre. Lo curioso es que al fin y al cabo este modelo es en última instancia un modelo tramado en base a otro modelo. Sí, reconozco que lo que estoy experimentando es un modelo, aunque no de "lo real", sino de algo que es asimismo un modelo. Doblemente alejado de quién sabe qué, reconozco la modelación.

Tengo que ahogarme en las profundidades de la simulación para llegar a notar su omnipotencia. Modelo de modelo, máscara de máscara. Y por debajo, nada que podamos hallar. Ningún rostro bajo el maquillaje. Abandonamos la ignorancia sin escapar jamás de nuestras cabezas. Enterrados en la noche nos iluminamos, pero no lo suficiente como para disipar toda oscuridad. No vemos en ningún momento al Sol de frente.

Soñar lúcidamente es cavar un pozo en la caverna y deducir "la verdad" por contraste.

Referencias

Dennett, D. C. (1976). Are Dreams Experiences? *The Philosophical Review*, *85*(2).

Hobson, J. A. (1999). *Dreaming as delirium*: *How the brain goes out of its mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hobson, J. A., Pace-Schott, E. F., & Stickgold, R. (2000). Dreaming and the brain: Toward a cognitive neuroscience of conscious states. *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES*, 50.

LaBerge, S. (1985). *Lucid dreaming: The power of being awake and aware in your dreams.* New York: Ballantine.

LaBerge, S. P., Nagel, L. E., Dement, W. C., & Zarcone, V. P. (1981). Lucid Dreaming Verified by Volitional Communication during Rem Sleep. *Perceptual and Motor Skills*, *52*(3), 727-732.

Llinás, R. R., & Paré, D. (1991) Of dreaming and wakefulness, *Neuroscience,* 44, pp. 521-535

Malcolm, N. (1956). Dreaming and skepticism. *Philosophical Review*, *65* (1), 14 – 37.

Malcolm, N. (1959). *Dreaming*. London: Routledge & Kegan Paul.

Metzinger, T. (2003). *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Revonsuo, A. (1995). Consciousness, dreams and virtual realities. *Philosophical Psychology*, *8*(1), 35-58.

Revonsuo, A. (2000). Prospects for a scientific research program on consciousness. T. Metzinger, ed., *Neural Correlates of Consciousness—Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MA: MIT Press.

van Eeden, F. (1913). A Study of Dreams. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, *26*, 431 – 461. Recuperado de http://www.lucidity.com/vanEeden.html.

Voss, U., D'Agostino, A., Kolibius, L., Klimke, A., Scarone, S., & Hobson, J. A. (2018). Insight and Dissociation in Lucid Dreaming and Psychosis. *Frontiers in Psychology*, *9*, 2164.

Windt, J. M. (2015). *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*.

Windt, J. M., & Metzinger, T. (2007). The philosophy of dreaming and self-consciousness: What happens to the experiential subject during the dream state? D. Barrett & P. McNamara (Eds.), *The new science of dreaming: Vol. 3. Cultural and theoretical perspectives* (pp. 193 – 248). Westport: Praeger Perspectives.

Windt, J. M., & Voss, U. (2018). *Spontaneous Thought, Insight, and Control in Lucid Dreams* (Vol. 1; K. Christoff & K. C. R. Fox, Eds.).

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). Oxford: Blackwell.

De Hanson a Kuhn. Valoraciones en torno a la observación científica

Ezequiel Asprella (UNTREF-UNLP) y Maximiliano Cacace Bach (UNTREF-UNSAM)

Resumen: La tesis de verdad por correspondencia, que se remonta desde la antigüedad griega, transita casi indiscutiblemente hasta el entrado siglo XX cuando N. R. Hanson y T. S. Kuhn se acercan a las arenas de los debates epistemológicos e introducen una pregunta que puede sintetizarse en ¿qué vemos cuando vemos? A partir de la década del 60´, con la publicación de N. R. Hanson, *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación* en 1958 y, principalmente, de T. S. Kuhn con *La estructura de las revoluciones científicas* en 1962, se profundiza el debate en torno al rol y la forma de entender la observación en la ciencia. En otras palabras, el análisis de la carga teórica de la observación cobra importancia para entender el lugar de enunciación de las teorías y conceptos científicos. La introducción de las categorías ´organización conceptual´ (Hanson) o ´paradigma´ (Kuhn) reconfiguran de alguna manera la fundamentación de los enunciados científicos sustituyendo la tesis de verdad por correspondencia identificada con la neutralidad y objetividad. Dado que en ambos autores encontramos la tesis común de que la observación tiene una carga valorativa, es de interés presentar los fundamentos que ellos desarrollan. Señalaremos algunas continuidades, contrastes y diferencias entre las dos obras mencionadas por ser las que introdujeron los debates de la época.
Palabras clave: observación, neutralidad valorativa, organización conceptual, paradigma.

Introducción

La versión oficial, o por lo menos más difundida, de la historia disciplinar de la filosofía de la ciencia, señala que, en la década de los sesenta, el comienzo del período historicista representa un quiebre respecto de los desarrollos de la etapa clásica correspondiente al empirismo lógico o el Círculo de Viena. Esta fase se presenta como una ruptura respecto de la forma de abordar el análisis epistemológico, vinculado a los debates, métodos y formas de justificación del conocimiento científico respecto del período clásico o del Círculo de Viena. José A. Diez y Ulises Moulines (1997), señalan que Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend, Imre Lakatos, son los pensadores principales de dicho período que impulsan una nueva forma de análisis de la ciencia, desde la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 2004). Nosotros valoraremos también otro autor, Norwood Russell Hanson, relativamente anterior a aquellos que pasarán como autores clásicos en la historiografía de la ciencia, considerado como antecedente de Kuhn, "cabe ver el análisis de Hanson como un suplemento o complemento del que Kuhn hace de las teorías científicas" (Suppe, 1979, p.183).

En el presente trabajo es de interés abordar la caracterización que hacen N. R. Hanson y T. Kuhn sobre la tesis de la carga teórica de la observación, oponiéndose a la denominada tesis de la verdad por correspondencia que se remonta desde la antigüedad griega[1] y es asumida por algunos pensadores del período clásico[2]. En este sentido, recuperaremos los fundamentos específicos por los cuales defienden las valoraciones en ciencia y específicamente de la observación. Finalmente señalaremos continuidades y diferencias entre los dos pensadores.

¿Qué vemos cuando vemos?

N. R. Hanson inicia su libro *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación* (1977) con la siguiente controversia:

> Pensemos en Johannes Kepler: imaginémosle en una colina mirando el amanecer. Con él está Tycho Brahe. Kepler considera que el Sol está fijo; es la Tierra la que se mueve. Pero Tycho, siguiendo a Ptolomeo y a Aristóteles, al menos en esto, sostiene que la Tierra está fija y que los demás cuerpos celestes se mueven alrededor de ella. *¿Ven Kepler y Tycho la misma cosa en el Este, al amanecer?* (Hanson; 1977, p.2).

Con este ejemplo Hanson deja planteada la duda al aspecto neutral en la observación y su carácter pasivo o puro. De esta manera se introduce la denominada *carga teórica de la observación*, con consecuencias epistemológicas que será punto de anclaje para autores posteriores.

El argumento que presenta en el primer capítulo tiene como punto de partida la crítica sobre la determinación física en la observación. Afirma que la visión no está determinada exclusivamente por aspectos físicos (retina). Si Kepler y Tycho tienen una experiencia visual común, es decir, si la visión estuviese determinada por la recepción que hacen los globos oculares sobre los datos empíricos ¿cómo es posible que Tycho y Kepler puedan observar cosas diferentes?

---

[1] Para un análisis complementario sobre las ideas aristotélicas de la verdad, revisar Gómez, R. (2016) *Sobre el concepto aristotélico de ciencia. Reconstrucción y vigencia.*

[2] No todos los miembros el Círculo de Viena mantuvieron la tesis de verdad por correspondencia. Por ejemplo, Otto Neurath sostiene que los enunciados científicos (enunciados protocolares) se justician por la no contradicción con otros enunciados, además que son productos de convenciones de las propias disciplinas científicas. Para el análisis de los enunciados en Neurath, ver Neurath, O. (1932). Proposiciones protocolares. En Ayer, A. J. (comp.) (1981) *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica. Por otro lado, la versión oficial del empirismo lógico tiende a homogeneizar la neutralidad en la ciencia y la observación. Las investigaciones desarrolladas en las últimas décadas enmarcan la notoria heterogeneidad y la incidencia de valores en la ciencia. Para este análisis, ver Reisch, G. A. (2009). *Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la lógica*.

Para responder este punto, Hanson recupera análisis de la Gestalt sobre la percepción. De este modo sostiene que, como ocurre cuando observamos un cubo, observar cosas diferentes se debe a las distintas interpretaciones que se hagan sobre tal fenómeno:

> Las reacciones de la retina ante la figura 1[3] son virtualmente idénticas; también lo son nuestros datos sensoriales visuales, ya que nuestros dibujos de lo que vemos tendrán el mismo contenido. No existen, pues, diferencias en la visión. Estas diferencias deben corresponder, por consiguiente a las interpretaciones que se dan de lo que se ve (Hanson: 1977, p. 7).

Hanson analiza diferentes figuras que proporciona la escuela de la Gestalt tal como la figura de la joven y la anciana, la figura del oso subiendo un árbol, la figura del pájaro y antílopes, la figura donde aparecen manchas o el rostro de Cristo y la del tubo de rayos-X. En todas estas figuras llega a la misma conclusión, a partir de la percepción se organiza qué es lo que vemos en cada imagen, la imagen no está determinada solamente por la recepción de los datos a la retina.

De este modo, los fenómenos son interpretados y Hanson avanza a lo que se denomina la *carga teórica de la observación*:

> la visión es una acción que lleva una <carga teórica>. La observación de x está moldeada por un conocimiento previo de x. El lenguaje o las notaciones usados para expresar lo que conocemos, y sin los cuales habría muy poco que pudiera reconocerse como conocimiento, ejercen también influencia sobre las observaciones (Hanson; 1977, p. 99).

Con esto busca derivar consecuencias epistemológicas para la observación, los científicos *observan* fenómenos desde cierta organización conceptual. Con la distinción entre *ver cómo* y *ver qué* se consideran dos discusiones diferentes: o bien existe un desacuerdo sobre las características y cualidad de tal objeto, o bien existe un desacuerdo en algo más profundo con relación a la categorización conceptual de dicho objeto, es decir, si ambos científicos observan cosas diferentes, se debe a que tienen una *organización conceptual* diferente.

De la enseñanza del paradigma

En el mismo sentido en que para Hanson dos científicos pueden observar fenómenos diferentes cuando comparten la misma experiencia visual, Kuhn compartirá la tesis en la cual dos científicos parados desde paradigmas diferentes observan el mundo de una determinada manera. Para introducirnos en la argumentación kuhniana sobre la no neutralidad en la observación,

[3] Se refiere a la figura de un cubo.

resulta necesario mencionar algunas nociones que surgen de la lectura de la *Estructura de las Revoluciones Científicas* - ERC.

Este libro, luego de la publicación de *The Copernican Revolution* (1957), refuerza el punto de partida para una nueva imagen en la época sobre la ciencia. Esto es claro en la medida en que, más allá de sus críticos, muchos han incorporado elementos característicos de su obra, tales como Lakatos, Feyerabend, Stegmüller, Laudan, entre otros. Bernstein (2018) destaca la recepción de la ERC en la filosofía de la ciencia

> La reacción de sus críticos al libro fue inmediata y aguda: las principales ideas de Kuhn eran absurdas, contradictorias y estaban equivocadas. Incluso se sugirió que eran inmorales e irracionales. Se caricaturizaron y ridiculizaron sus perspectivas. Después de la primera ráfaga de acalorada polémica, voces más calmas salieron a defenderlo y sostuvieron que, a pesar de no carecer de dificultades y ambigüedades, muchas de sus tesis estaban justificadas – si bien algunos dijeron que lo acertado en Kuhn era "obvio e insignificante". Por último, están quienes, a pesar de considerarlo refutado o pasado de moda, incorporan tesis similares en sus propios aportes peculiares a la historia y la filosofía de la ciencia. (Bernstein, 2018, p. 103)

Con esto resaltamos el papel que ha tenido Kuhn para el análisis de la filosofía de la ciencia y en el giro radical en la labor epistemológica.

En la ERC, Kuhn presenta un entramado conceptual, a nuestro juicio, algo más complejo que Hanson. El concepto de paradigma es central en su obra. Al respecto, Kuhn (1993, p. 20) destaca como ha cobrado vida propia, con lo cual su alcance se ha ampliado y su uso es en ocasiones difuso. Sin embargo, precisiones conceptuales como consenso, comunidad científica, compromisos compartidos o sus apreciaciones en la posdata de 1969 referidas a la incorporación de matriz disciplinar, generalizaciones simbólicas y ejemplares para distinguir su uso, han recortado el alcance de *paradigma*. Es en este entramado conceptual que la tesis de la carga teórica de la observación tendrá un papel distinto al que tiene con Hanson, aunque con ciertas similitudes.

Kuhn (1993, p. 318) entiende por paradigma como aquello que los miembros de una comunidad científica, y solo ellos, comparten. El paradigma no es simplemente una observación directa, sino una forma compartida de ver el mundo. A lo largo del libro, caracteriza al paradigma como aquél que reúne toda la actividad del científico, revelando las entidades que existen en el mundo, los problemas que deben ser abordados, la metodología para resolver enigmas, teorías, leyes, instrumental de trabajo, reglas, etc.

Un aspecto central refiere a las instituciones educativas como herramientas a partir de las cuales se enseña el paradigma. Al referirse a los libros de texto señala que "junto con las divulgaciones y las obras filosóficas que las toman como modelo (...) se remiten a un cuerpo ya articulado de problemas, datos y teoría; normalmente al conjunto particular de paradigmas con el que la comunidad científica está comprometida en el momento en que se inscriben" (Kuhn, 2004, p. 232). Kuhn señala que son las instituciones educativas quienes se encargan de enseñar el paradigma vigente y familiarizar al aprendiz con la nueva forma de trabajo, desde el señalamiento de conceptos claves, teorías, leyes, métodos de resolución, etc.

> los paradigmas suministran a los científicos no sólo un mapa, sino también algunas de las directrices esenciales para levantar mapas. Al *aprender* un paradigma, el científico aprende a la vez, y normalmente de manera inextricable, teorías, métodos y normas. Por consiguiente, cuando cambian los paradigmas, se dan usualmente desplazamientos importantes en los criterios que determinan la legitimidad tanto de los problemas como de las soluciones propuestas (Kuhn, 2004, p. 190-191).

En este pasaje, al igual que para Hanson, la educación es esencial para la formación en el modo compartido de ver el mundo. Como hemos mencionado anteriormente, en el análisis hansoniano se *aprende* a observar/interpretar una experiencia visual, puesto que el científico ha tenido un recorrido por la universidad en la cual se instruye en determinadas teorías que utilizará para analizar por ejemplo un tubo de rayos x (Cf. Hanson, 1977, p. 94). De manera análoga, en el análisis kuhniano cobra mayor importancia las instituciones que afirman la vigencia del paradigma: desde los libros de textos, escuelas, universidad, congresos, jornadas, publicaciones, etc. En este esquema la observación de los fenómenos está mediada por la forma de ver dentro de un paradigma. Los textos, a modo genérico, permiten la familiarización e inclusión del estudiante con la comunidad científica en ciencia normal, esto es, relativo a leyes, teorías, experimentos, conceptos. Esto es al mismo tiempo, una declaración que Kuhn presenta de forma *novedosa* como manera para investigar las comunidades científicas si los filósofos de la ciencia tomásemos más en serio la historia, insiste "las comunidades científicas deben descubrirse examinando sus pautas de educación y comunicación" (Kuhn, 1993, p. 16).

Otro aspecto para considerar con relación a la enseñanza es la siguiente apreciación; Hanson considera que la experiencia visual (la recepción sensorial de un fenómeno determinado a partir de mecanismos fisiológicos) es algo común para todo observador; tanto para un viejo profesor y su estudiante de primer curso o para un lego y un erudito, para Tycho o Kepler o, incluso, para la misma persona observando, 10 años después, el mismo motor. Sin embargo, esta

experiencia visual no puedan interpretarla del mismo modo, porque "no han aprendido tanto" (Hanson, 1977, p. 94).

A diferencia de Hanson, Kuhn distingue, para describir la observación científica, entre términos teóricos y el vocabulario básico significativo, dado que "se abandonó la esperanza de tener un lenguaje de datos sensoriales" (Kuhn, 1993, p. 326). De este modo, mientras que Hanson indica la experiencia visual, Kuhn centra su atención a la utilización del lenguaje que es compartido por los miembros de la comunidad científica.

De la inconmensurabilidad e incomunicabilidad y de cómo observamos cosas diferentes

Kuhn señala que la *revolución científica* consiste en el momento en que un paradigma es sustituido por uno nuevo y que es incompatible con él (Cf. Kuhn, 2004, p.164). Respecto de la relación entre paradigmas afirma que "la tradición científica normal que surge de una revolución no solo es incompatible con la anterior, sino que resulta de hecho inconmensurable" (Kuhn, 2004, p. 182). Si el resultado de una revolución científica implica que todos los supuestos que tiene un paradigma se modifican de modo tal que no existe un patrón común al cual pueden compararse, esto genera que científicos que se encuentran en paradigmas diferentes observen cosas diferentes.

> Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos, miran en lugares nuevos y, lo que resulta más importante, durante las revoluciones ven cosas nuevas y diferentes cuando miran con instrumentos familiares en lugares en los que ya habían mirado. (…) los cambios de paradigma hacen que los científicos vean de un modo distinto el mundo al que se aplica su investigación. (Kuhn, 2004, p.193).

En el capítulo X de la ERC "las revoluciones como cambios de la visión del mundo", Kuhn se inscribe explícitamente en los lineamientos de Hanson

> En años recientes, varias de las personas interesadas en la historia de la ciencia han encontrado inmensamente sugerentes los tipos de experimentos descritos antes. N. R. Hanson, en particular, ha empleado las demostraciones de la Gestalt para elaborar algunas de las mismas consecuencias de las creencias científicas de las que me ocupo aquí. (Kuhn, 2004, pp. 196-197).

León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (1989), señalan como clave el aporte de Kuhn sobre el análisis de la observación en el modelo que propone con relación al paradigma como explicación del desarrollo de la ciencia. La tesis suscripta al idealismo gnoseológico "cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos" irrumpe la valoración neutral en la

observación. Es la teoría, y el paradigma lo que determina la observación de los fenómenos. Siguiendo Kuhn a Hanson "lo que antes de una revolución eran patos en el mundo del científico, son conejos después de ella. Las transformaciones de este tipo acompañan comúnmente al proceso de aprendizaje científico, por más que en general sean más graduales y casi siempre irreversibles." (Kuhn, 2004, pp. 193-194).

Utilizando los mismos ejemplos de cambio gestáltico, Kuhn afirma contundentemente que el mundo que es abordado por los aprendices, "está determinado conjuntamente por el medio y la tradición de ciencia normal en la que el estudiante ha sido entrenado" (Kuhn, 2004, p. 194). Entonces, al cambiar el paradigma implica que "la percepción que tiene el científico de su medio ha de reeducarse; en algunas situaciones familiares, ha de aprender a ver una nueva Gestalt. Una vez que lo haya hecho, el mundo de su investigación parecerá ser aquí y allá inconmensurable con aquel que habitaba antes" (Kuhn, 2004, pp. 194-195).

Entendemos que el tratamiento sobre la *inconmensurabilidad* en Kuhn es novedoso respecto de análisis llevado delante de Hanson. En efecto, Hanson afirma "algunos podrán ver solamente de una forma, no de ambas. Esto es como la dificultad que tenemos para encontrar una cara en un rompecabezas que representa un árbol; una vez que hemos visto la cara, ya no podemos ver el árbol sin ver también la cara" (Hanson, 1977, p. 89). Entendemos que Hanson se refiere a que existe un sentido más profundo de lo que se juega en la observación. Pero exactamente, ¿qué significa que "ya no se puede ver el árbol sin ver también la cara"? Kuhn afirma que la conversión al nuevo paradigma es irreversible, o sea es imposible volver a mirar con los mismos ojos una vez adoptado el nuevo paradigma. Tal vez, la intención hansoniana es la afirmación incipiente de la tesis de la inconmensurabilidad que cobrará mayor sentido en la obra del 69. En Kuhn se explicita aún más el sentido de la inconmensurabilidad que refiere no solo a los fenómenos observados, sino que atraviesa el arsenal conceptual, instrumental, metodológico, semántico, etc. Al menos para Hanson, en el texto que aquí nos ocupa, no desarrolla en demasía qué aspectos específicos constituye el *ver cosas diferentes.*

De esta manera, hay similitudes con relación al uso de la Gestalt como antecedente para el abordaje de los análisis en contraposición a la idea de neutralidad en la observación. Sin embargo, Hanson no desarrolla esta idea; en Kuhn tiene mayor centralidad dado que asocia los cambios en el modo de ver el mundo con revoluciones científicas.

Las apreciaciones mencionadas introducen precisión sobre el rol de la comunidad científica. Hanson asume que hay una transmisión en el modo de ver el mundo, pero no desarrolla como Kuhn la idea de *forma compartida de ver el mundo.* Los ejemplos que menciona Hanson están referidos a individuos que no necesariamente están compartiendo creencias, valoraciones, etc. En

Kuhn, al momento de evaluar la comunidad científica aparecen aspectos relacionados a la conversión, consenso, valores estéticos, compromisos ontológicos, metodológicos, etc., que contribuyen a la transmisión y expansión para una determinada forma de ver el mundo.

Con relación al punto anterior, Kuhn sostiene que tanto en el período pre-paradigmático como en el de crisis, asistimos a un momento en que los miembros de escuelas alternativas o del nuevo paradigma correspondientemente, buscan todas las estrategias para convencer al resto de los científicos la adopción de la nueva propuesta. Así, los investigadores logran el acuerdo de que uno de los enfoques competidores es tan prometedor que abandonan los viejos enfoques, aceptando la nueva alternativa como marco para su propia investigación. En el periodo pre-paradigmático significa el primer *consenso* dando lugar al periodo de ciencia normal y así sucesivamente.

Kuhn se pregunta ¿cómo el surgimiento de un paradigma afecta la estructura de un grupo que trabaja en su campo? Cuando el transcurso del desarrollo de la ciencia natural de una persona o grupo produce por primera vez una síntesis capaz de atraer a la mayoría de los profesionales de la siguiente generación, las escuelas más antiguas desaparecen gradualmente. Esta desaparición se produce por la *conversión* de sus miembros al nuevo paradigma, pero siempre hay algunos que se aferran a uno de los viejos puntos de vista y simplemente son eliminados de la profesión. El nuevo paradigma entraña una nueva y más rígida definición del campo. Los que no quieren o no pueden acomodar su trabaja a él proceden aisladamente o se unen a otro grupo.

En este punto es oportuno mencionar que a este consenso debe incorporarse los valores intra-paradigmáticos a partir de los cuales se elige el nuevo paradigma: el nuevo paradigma ha de presentarse con mayor simplicidad, ser más fructífero, tener más precisión, etc.

La estrategia de crear consenso alrededor del paradigma es sustancial en su desarrollo, a diferencia de en Hanson, cuya tesis carece del análisis en torno a la comunidad científica y a la forma en que los científicos lograr "naturalizar" o "adoptar" una determinada forma de ver al mundo. Si bien Hanson se refiere, como hemos mencionado anteriormente, al cambio de Gestalt, no explicita la forma en cómo se adopta la nueva forma de ver al mundo. Es decir, si bien es claro que hay una enseñanza del marco organizacional, no indica si esto es por consenso, convención, convicción o alguna otra forma.

Consideraciones finales

Luego de revisitar ciertos conceptos en el marco epistemológico propuesto por Kuhn y Hanson, advertimos grados de heterogeneidad en las primeras formulaciones de la fase historicista. La *carga teórica de la observación* ha sido, y sigue siendo, foco de disputas por el sentido de cómo entender, y por tanto cómo justificar, las observaciones científicas.

La historia revaloriza como punto de quiebre los aportes de Kuhn y reanima aportes de voces que muchas veces resultan desconocidas o no tenidas en cuenta, lo cual contribuye a una mirada más amplia de lo que tradicionalmente se cuenta. Así, Hanson, que no ha tenido la misma suerte que Kuhn en el relato de la historia de la ciencia, el recuperarlo permite ampliar la mirada en sobre el desarrollo de la filosofía de la ciencia y la propuesta epistemológica de la denominada fase historicista.

A modo de cierre, enumeramos aquellos aspectos en los que consideramos que coinciden y diferencian:

(1) Ambos comparten la tesis de la carga teórica de la observación.

(2) Ambos recuperan análisis desde la Gestalt para referirse a la observación/ interpretación.

(3) Hanson la introduce en el marco de una organización conceptual y Kuhn en el marco de paradigma/matriz disciplinar, en consecuencia,

(4) dos científicos parados desde una organización conceptual/matriz disciplinar diferente, tienen formas distintas de ver el mundo.

(5) La enseñanza cumple un rol en la transmisión de ese modo de ver el mundo

- En Hanson se *aprende* a observar/interpretar una experiencia visual; los ejemplos que utiliza refiere a personas individuales, este aspecto *compartido* de la observación queda solapado.
- En Kuhn la enseñanza de la observación es *compartida* por los *miembros de la comunidad*.

(6) Una vez que ha ocurrido el cambio gestáltico y ha cambiado esa forma de ver los hechos, es irreversible, ej. el pato-conejo-antílope.

(7) Kuhn presenta un entramado conceptual más refinado que Hanson para explicar esta *forma compartida de ver el mundo* o *formas distintas de verlo*.

(8) Kuhn utiliza, para describir la observación científica, la distinción entre términos teóricos y vocabulario básico significativo sobre la naturaleza; centra su atención en el lenguaje.

(9) Hanson utiliza para describir la observación científica la distinción entre *experiencia visual* y la interpretación de esa experiencia que constituye un hecho científico.

Finalmente, queda en deuda repensar el diálogo que estos autores presentaran, a partir de la tesis de la carga teórica de la observación, por un lado con la tradición del empirismo lógico y por el otro con los desarrollos posteriores de la filosofía e historia de la ciencia.

Referencias bibliográficas

Bernstein, R. J. (2018) *Más allá del objetivismo y del relativismo: ciencia, hermenéutica y praxis.* Prometeo Libros.

Gómez, R. J. (2016) Sobre el concepto aristotélico de ciencia. Reconstrucción y vigencia. *Disputatio*, *5*(6), pp. 237-265.

Hanson, N.R. (1977) *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. (Trad. E. García Camarero y A. Montesinos). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1958).

J. A. Diez, U. Moulines (1997) *Fundamentos de la Filosofía de la Ciencia*. Editorial Ariel.

Kuhn, T.S. (1957) *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Harvard University Press.

Kuhn, T.S. (1993) *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia.* (Trad. R. Helier). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1977).

Kuhn, T.S. (2004) *La estructura de las revoluciones científicas.* (Trad. C. Solís Santos). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1962).

León Olivé, Ana Rosa Pérez Ransanz (comp.) (1989) *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación*. Siglo XXI editores.

Reisch, G. A. (2009) *Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la lógica*. Universidad Nacional de Quilmes.

Suppe, F. (1979) *La estructura de las teorías científicas.* Editorial Nacional.

La subjetividad libre entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía del derecho de Hegel

Eduardo Assalone (CONICET-AAdIE-UNMDP)

Resumen: Las conexiones entre la *Rechtsphilosophie* y la *Naturphilosophie* de Hegel han sido mayormente descuidadas por los especialistas. Cuando se buscaron las conexiones de la *Filosofía del Derecho (PhR)* con otras secciones del sistema, se privilegió la relación entre la *Lógica* y la *PhR*. Pero la relación más inmediata entre la *PhR* y la *Filosofía de la Naturaleza (PhN)* quedó históricamente en un segundo plano, quizás porque la propia *PhN* no concitó la misma atención que las otras partes del sistema. Uno de los puntos de contacto más evidentes entre la *PhR* y la *PhN* se halla en la famosa caracterización del sistema del derecho como una "segunda naturaleza". Otro punto de contacto, menos conocido, se encuentra en la concepción de la subjetividad. Como sabemos, la *PhR* parte de una subjetividad libre; una subjetividad cuya libertad allí la da por probada. Pero, ¿de dónde procede esa subjetividad que aquí está presupuesta? Una posible respuesta puede encontrarse en la Física Orgánica (*Organik*), la tercera y última sección de la *PhN* de la *Enzyklopädie*. El presente trabajo constituye una exploración en ese campo, en el contexto de una creciente revalorización de la *Naturphilosophie* hegeliana en los estudios especializados actuales (Stone 2005; Burbidge 2006; Michelini 2008; Breidbach & Neuser 2010; Illetterati 2010; Ferrini 2012; Ikäheimo 2012; Johnston 2012; Pinkard 2012; Khurana 2017; Furlotte 2018). Nos interesa rastrear esos primeros indicios de la subjetividad en la naturaleza que, a pesar de su condición rudimentaria (por incipiente), presenta no obstante los rasgos esenciales de lo subjetivo cuya máxima expresión se encontrará más adelante en la *PhR*. Como señalamos en el trabajo, una condición para pensar la posibilidad de una existencia subjetiva más allá de los límites de la *Filosofía del Espíritu* es demarcar correctamente los conceptos de "sujeto" y de "persona". También es esencial no confundir la subjetividad con la autoconciencia, la cual constituye una forma avanzada de aquélla. La subjetividad en la filosofía hegeliana corresponde a un momento de reintegración, de retorno de las diferencias a la unidad, a un centro, a un "sí-mismo" (Selbst). Subjetividad quiere decir en ese contexto auto-referencialidad y auto-preservación, lo cual es perfectamente compatible con la vida orgánica más desarrollada, la del organismo animal.

Introducción

Es usual pensar que la génesis de la subjetividad en el sistema hegeliano se encuentra en alguna de las primeras secciones de la Filosofía del Espíritu de la *Enz.*,[1] en la Antropología posiblemente, o en el capítulo dedicado a la autoconciencia en la *PhG*. Solemos pensar el tránsito de la naturaleza al espíritu como un salto cualitativo desde un estado de inconciencia del espíritu hacia una progresiva conciencia de sí. Tenemos buenos argumentos para pensar de esa manera. Hegel mismo afirma en el Agregado del § 258 de la *PhR* que la naturaleza es "espíritu durmiente", *schlafender Geist*, y el Estado, frente a ella, "es el espíritu que está en el mundo y se realiza en él

[1] Ver Abreviaturas al final del trabajo.

con *conciencia* [*mit* Bewußtsein *realisiert*]" (*PhR*, § 258, Agregado, p. 403).[2] Es decir, en un extremo, la naturaleza como la noche del espíritu en la que éste sólo puede soñar; en el otro extremo, el Estado como la vigilia del espíritu, donde realiza su esencia, la libertad.[3] La mención a la *PhR* no es caprichosa: nuestro interés en la *PhN* parte originalmente de un interés en el organicismo político hegeliano, en la búsqueda de mayores elementos para comprender el sentido preciso de la imagen del Estado-organismo que Hegel utiliza en numerosas oportunidades a lo largo de su *PhR*.[4]

Las conexiones entre la *Rechtsphilosophie* y la *Naturphilosophie* han sido mayormente descuidadas por los especialistas. Se privilegió la relación entre la Lógica y la *PhR*. Lo cual es comprensible, dado el carácter originario de la Lógica en el sistema hegeliano. Pero la relación más inmediata entre la Filosofía del Espíritu y la *PhN* quedó históricamente en un segundo plano, quizás porque la propia *PhN* no concitó la misma atención que las otras partes del sistema. Como pudimos constatar recién, la imagen del espíritu dormido en la naturaleza que se despabila completamente recién en el Estado nos da una primera pauta de cuán relevante podría resultar para nosotros realizar, contra la corriente histórica, un análisis de la relación entre la *PhR* y la *PhN*.

Otro de los puntos de contacto entre ambas partes del sistema lo encontramos en la concepción de la subjetividad. Como sabemos, la *PhR* parte de una subjetividad libre; una subjetividad cuya libertad allí se da por probada. "El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre", nos dice Hegel en el § 4 de la Introducción de la *PhR*. Y agrega su conocida definición del derecho: "el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido por él mismo como una segunda naturaleza" (*PhR*, § 4, p. 46). Nuevamente vemos el paralelo: el derecho es la segunda naturaleza

[2] Hegel allí dice textualmente: "El Estado es el espíritu que está en el mundo y se realiza [*sich realisiert*] en el mismo con *conciencia*, mientras que en la naturaleza se realiza [o efectiviza, *sich verwirklicht*] sólo como lo otro de sí, como espíritu dormido". De este pasaje se toma la afirmación de que la naturaleza es el espíritu dormido, pero no es eso estrictamente lo que dice, sino que *en* la naturaleza el espíritu duerme, no que *la* naturaleza *sea* espíritu durmiente.

[3] Dice Hegel: "Por ello la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo mismo" (*Enz*., III, § 382, p. 25).

[4] Véase: *PhR*, § 33; § 256, *Obs*.; § 258, Agregado; § 259; § 263, Agregado; § 267 y § 267, Agregado; § 269 y § 269, Agregado; § 271 y § 271, Agregado; § 276, Agregado; § 278, *Obs*.; § 286, *Obs*.; § 302 y § 302, *Obs*.; § 308, *Obs*. Sobre este tema, véase nuestro artículo: Assalone (2018).

del espíritu, es la naturaleza producida por él y en la cual él *se* produce sí mismo.[5] Si el paralelismo no resultara convincente, el Agregado al parágrafo citado se explaya justamente en una semejanza con la *PhN*:

> La libertad de la voluntad se puede explicar mejor con una referencia a la naturaleza física. La libertad es una determinación fundamental de la voluntad como el peso es una determinación fundamental de los cuerpos [*Körper*]. Cuando se dice que la materia es pesada, se podría creer que este predicado es meramente contingente; pero no es así, ya que nada carece de peso [*ist unschwer*] en la materia: ésta es más bien el peso mismo. El peso constituye el cuerpo y es el cuerpo. Lo mismo ocurre con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, así como la libertad sólo es real [*wirklich*] como voluntad, como sujeto. (*PhR*, § 4, Agregado, p. 46)

De modo que así como el peso *es* la materia misma y no una mera propiedad contingente, así también la libertad *es* la voluntad y la libertad *es* sujeto. Esta subjetividad libre está presupuesta en la *PhR* y su expresión más radical y unilateral se encuentra en la sección sobre la Moralidad,[6] mientras que en la Eticidad la subjetividad se reconoce en el "mundo exterior" (*PhR*, § 33, p. 87). Pero, ¿de dónde procede esa subjetividad que aquí está presupuesta? Como decíamos, lo esperable es que su génesis se encuentre en alguna de las secciones de la Filosofía del Espíritu Subjetivo, que antecede inmediamente en el sistema a la Filosofía del Espíritu Objetivo, donde se ubica la *PhR*.

Sin embargo, la *PhN* de la *Enz.* presenta ya numerosas referencias a una subjetividad incipiente, todavía en el marco de la naturaleza, puntualmente en la Física Orgánica (*Organik*), la tercera y última sección de esa parte de la *Enz*. El presente trabajo constituye una exploración en ese campo, en el contexto de una creciente revalorización de la *Naturphilosophie* hegeliana en los

---

[5] En la eticidad, "la libertad autoconsciente se ha vuelto naturaleza" (*die selbstbewußte* Freiheit *zur* Natur *geworden*), dice Hegel en la *Enz.* (III, § 513, p. 318). En la *PhG*, en el apartado "El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura", del Capítulo VI, el filósofo nos había señalado que el individuo tiene validez y realidad (*Gelten und Wirklichkeit*) en la cultura (*Bildung*): "Su verdadera *naturaleza originaria* y su sustancia es el espíritu del *extrañamiento* [*Entfremdung*] del ser *natural*. Esta enajenación [*Entäußerung*] es, por consiguiente, tanto *fin* como *existencia* [*Dasein*] del individuo" (*PhG*, p. 364). No es la naturaleza (la primera) donde el individuo se hace valer, sino recién en la cultura, su *segunda* naturaleza, la única que realmente le permite al individuo sobrevivir y realizarse como ser humano.

[6] La conexión entre el concepto de "sujeto" y la *Moralität* se encuentra claramente expresada en las siguientes observaciones del parágrafo 190 de la *PhR* en el que Hegel compara al hombre con el animal respecto de sus necesidades: "En el derecho el objeto es la *persona*, en el punto de vista moral es el *sujeto*, en la familia es el *miembro de la familia*, en la sociedad civil en general es el ciudadano [*Bürger*] (en tanto *bourgeois*). Aquí, desde el punto de vista de las necesidades [*Bedürfnisse*] es el sustantivo concreto [*das Konkretum*] *de la representación* que se llama *ser humano* [*Mensch*]". (*PhR*, § 190, *Obs*., p. 348)

estudios especializados actuales.[7] Nos interesa rastrear esos primeros indicios de la subjetividad en la naturaleza que, a pesar de su condición rudimentaria, por incipiente, presenta no obstante los rasgos esenciales de lo subjetivo cuya máxima expresión se encontrará más adelante en la *PhR*. Como señalamos en el trabajo, una condición para pensar la posibilidad de una existencia subjetiva más allá de los límites de la Filosofía del Espíritu es demarcar correctamente los conceptos de "sujeto" y de "persona". También es esencial no confundir la subjetividad con la autoconciencia, la cual constituye una forma avanzada de aquélla. La subjetividad en la filosofía hegeliana corresponde a un momento de reintegración, de retorno de las diferencias a la unidad, a un centro, a un "sí-mismo" (*Selbst*). Subjetividad quiere decir en ese contexto auto-referencialidad y auto-preservación, lo cual es perfectamente compatible con la vida orgánica más desarrollada, la del organismo animal.

1. Sujeto y persona

No debería sorprendernos esta manifestación de subjetividad más allá de los límites del espíritu. Ya en la Lógica se hablaba de subjetividad. La Doctrina del Concepto es llamada la "lógica subjetiva". Pero también en la *PhR* Hegel explica que "todo viviente es un sujeto" y por esta razón no debemos confundir el concepto de "persona" con el de "sujeto": "el sujeto es sólo la posibilidad de la personalidad", es una persona en potencia. La persona se sabe libre y ello le permite abstraerse de toda circunstancia particular que intentara definirla: la edad, la altura, el lugar donde vive, etc. Existe una contradicción entonces en la persona: por un lado, la infinitud y la dignidad de la libertad esencial; por otro lado, la finitud y la irrelevancia de las determinaciones contingentes. "La grandeza de la persona", concluye Hegel en el Agregado del § 35 de la *PhR*, "es que pueda tolerar esta contradicción que nada natural [*nichts Natürliches*, es decir, ningún ente natural] tiene en sí ni podría soportar" (p. 95). Con ello nos indica que, si bien la subjetividad se extiende a lo natural, a todo lo viviente en general, eso no implica que todo lo subjetivo sea persona. Por esta razón el derecho no alcanza a aquello que no sea persona y por ello mismo el Derecho Abstracto, la primera sección de la *PhR*, toma el concepto jurídico de persona como punto de partida.

[7] Como muestra de esta revalorización de la *PhN*, véanse los siguientes trabajos (indicamos los más recientes): Stone (2005); Burbidge (2006); Michelini (2008); Breidbach y Neuser (2010); Illetterati (2010); Utz y Carvalho Soares (2010); Ferrini (2012); Ikäheimo (2012); Johnston (2012); Khurana (2017); Pinkard (2012); Furlotte (2018). Véase asimismo nuestros trabajos: Assalone (2017a y 2017b).

No obstante, al demarcar los conceptos de sujeto y de persona,[8] Hegel asume como no problemática la presuposición de que la subjetividad pueda encontrarse más allá del espíritu. Lo cual tiene sentido siempre y cuando recordemos que el filósofo conecta esencialmente la subjetividad con la vida, tanto en la Lógica como en la *PhN*. Como explica Cinzia Ferrini (2011), la estructura de la vida en Hegel comienza con un principio esencial, pero todavía abstracto, que se particulariza en sus componentes y luego "reintegra estas divisiones reales en el principio esencial original para formar un individuo viviente concreto" (p. 204. La traducción es nuestra). Esta estructura dinámica de la vida es idéntica al pensamiento conceptual y a los tres momentos del concepto: universalidad, particularidad, singularidad. Por ello el organismo animal exhibe una estructura silogística en la que el extremo de lo universal (la animalidad) se une a lo singular (*este* animal singular, *este* perro) gracias a la mediación de lo particular (esta especie particular de perro).

La subjetividad de lo viviente corresponde a ese momento de reintegración, de retorno de las diferencias a la unidad, a un centro, a un "sí-mismo" (*Selbst*). Subjetividad quiere decir, en el mundo orgánico, auto-referencialidad y auto-preservación. Como explica Klaus Brinkmann (1996): "La expresión categorial de Hegel para la auto-referencialidad es la *subjetividad*. La subjetividad para Hegel significa una estructura unificada que se caracteriza por una doble negación, esto es, una unidad que se mantiene a sí misma al negar sus diferencias internas" (p. 139. La traducción es nuestra). Es decir, hay un primer movimiento negativo de auto-diferenciación, particularización, y un segundo movimiento negativo de reabsorción de esas diferencias, de reintegración en la unidad subjetiva. Aplicando este doble movimiento negativo a la vida natural, la subjetividad del organismo animal se expresa en la capacidad que éste tiene de renovarse a sí mismo y de preservar la identidad de su especie a través del cambio físico.

---

[8] Antonio Gómez Ramos (2014) interpreta de modo inverso el valor que le otorga Hegel a cada uno de estos conceptos. Explicando lo que se pone en juego en el acto de arriesgar la vida en el contexto de la dialéctica de "señorío y servidumbre" de la *PhG*, nos dice: "Lo que el otro reconoce en mí, entonces, es *mi autoridad sobre mí mismo*, mi no ser un mero animal, un simple miembro de la especie en el ciclo de la vida, sino un género en mí mismo, un universal concreto aquí: un ser *singular*. O bien: mi no ser una persona –recuérdese el desprecio con el que Hegel trata ese apelativo–, alguien que lleva ese título por el hecho de haber nacido dentro de un sistema jurídico, pero que no ha arriesgado la vida en cuanto que no se ha negado a sí mismo para someterse a criterios y normas que él mismo se dé. Es la autoridad sobre sí mismo, *su propia autonomía*, lo que yo reconozco en el otro" (p. 415). De acuerdo con esta lectura, el concepto de sujeto debería reservarse para aquellas personas que han alcanzado el reconocimiento intersubjetivo de su autonomía. Es probable que la discrepancia en la valoración de los términos "sujeto" y "persona" se deba a una confusión con respecto a los contextos donde estos términos se utilizan (véase más abajo la posición de Ilting al respecto). Si el término sujeto se utiliza en su sentido más desarrollado, probablemente su contexto adecuado sea el de la Moralidad en la segunda sección de la *PhR*. Frente a él, el concepto de persona, correspondiente al contexto del Derecho Abstracto, se revela como más abstracto y simple. Pero si utilizamos el sentido más amplio de "sujeto" y "subjetividad", aquel que remite a la estructura auto-referencial de la vida, entonces no debemos limitar el uso de estos términos a la segunda sección de la *PhR*, sino remitirlos a la Doctrina del Concepto de la Lógica o a la Física Orgánica de la *Enz*., como aquí hacemos. Frente a este uso del término "sujeto", el de "persona" se muestra, en cambio, como más concreto, pues supone ya el desarrollo del espíritu subjetivo.

2. Sujeto y autoconciencia

Hagamos aquí una última distinción: la subjetividad no implica necesariamente autoconciencia, o al menos no la implica inmediatamente. La Física Orgánica no parecería ser el espacio adecuado para hablar de subjetividad, si por sujeto entendemos un ser esencialmente autoconciente como cualquiera de nosotros y nosotras.[9] Karl-Heinz Ilting aclara a este respecto que en la terminología hegeliana los conceptos tienen distintos significados dependiendo del nivel de la exposición filosófica. Yendo a nuestro caso, no significa lo mismo el concepto de subjetividad en la Doctrina del Concepto de la *Ciencia de la Lógica* que en la Física Orgánica de la *Enz*. o en la sección sobre la Moralidad de la *PhR*. El contexto donde se utiliza el término es esencial para comprender su sentido preciso. Así: "Cuando [Hegel] le atribuye al organismo animal una subjetividad individual, esto significa simplemente que encontramos ya en él (aunque todavía en una forma indeterminada, vaga) lo que más tarde aparecerá como la autoconciencia del yo pensante" (Ilting, 1987, p. 360. La traducción es nuestra). Por eso el concepto de subjetividad no quiere decir en el contexto de la *Organik* "autoconciencia", aunque no por ello sea falsa la conexión esencial entre la subjetividad y la autoconciencia, pues ésta no deja de ser el fin al que apunta el proceso de desarrollo de la vida. La autoconciencia requiere condiciones para su desarrollo, sobre todo el reconocimiento de otra autoconciencia, como lo enseña el capítulo IV de la *PhG* (cf. *PhG*, p. 145), pero mucho antes exige la conformación de un organismo animal todavía en la esfera de la naturaleza.

Pero, si bien es posible aceptar este sentido peculiar de la subjetividad en la *PhN* de Hegel, queda la duda de si podemos aplicar este concepto a toda la naturaleza orgánica o si sólo debemos limitarlo al organismo animal. En primer lugar, tomemos una interesante síntesis que ofrece Dieter Wandschneider sobre la tipología de las formas de vida en la *PhN* de Hegel. En el organismo geológico encontramos auto-preservación sin un sí-mismo (*self*), sin ese centro al cual

---

[9] Si pensamos la subjetividad como esencialmente atada a la autoconciencia, estamos pensando en los seres que son esencialmente autoconscientes, como los seres humanos. Este tipo de seres son auto-constituyentes, como sostiene Robert Brandom en relación a la autoconciencia hegeliana del Cap. IV de la *PhG*. "Cómo *aparece* ante sí mismo algo que es esencialmente autoconsciente es parte de lo que él *realmente* es. […] Pero si se equivoca, si su auto-concepción es un error, esa equivocación es todavía un rasgo esencial de lo que realmente es. En este sentido, las creaturas esencialmente auto-conscientes son creaturas (parcialmente) auto-*constituyentes*. […] Porque semejante ser puede cambiar lo que es *en* sí mismo al cambiar lo que él es *para* sí mismo" (pp. 25-26. La traducción es nuestra). Esta característica abre la posibilidad de la auto-transformación a partir de una suerte de control epistémico sobre nuestras propias razones para actuar. A partir de esta caracterización de los seres esencialmente autoconscientes, Brandom extrae la conclusión de que los mismos no tienen estrictamente naturaleza, sino historia: "Porque lo que ellos son en sí mismos es, en cualquier caso, el resultado de un proceso tal de desarrollo que depende de sus actitudes, los seres esencialmente autoconscientes no tienen *naturalezas*, tienen *historias*" (p. 26. La traducción es nuestra). La identidad depende de la auto-identificación, y esa auto-identificación a su vez es el producto de una serie temporal de narraciones de uno mismo en las que se busca corregir esos errores constitutivos (e inevitables) de las descripciones pasadas de uno mismo., pp. 25-28. Véase también sobre este tema nuestro artículo: Assalone (2015).

se subordinan las partes diferenciadas del organismo. A su vez, tanto el organismo vegetal como el animal mantienen la auto-preservación que corresponde a todo organismo, pero la planta presenta un sí-mismo no-reflexivo y el animal un sí-mismo reflexivo (Wandschneider, 2013, p. 120).[10] En otras palabras, el centro de la identidad de una planta se encuentra fuera de ella, y por eso prolifera en innumerable individuos que replican la identidad de la planta en el suelo (*Enz.*, § 343, p. 371). La planta tiende al sol, que está fuera de ella, y encuentra unidad recién en el suelo que contiene a todos sus individuos. En cambio el animal posee un enigmático "sol interior".

En el comienzo de la sección sobre el organismo animal en la *Enz.* de 1817, que no se mantiene en la edición de 1830, Hegel expresa:

> La individualidad orgánica es recién *subjetividad* en la medida en que su singularidad no es mera realidad [*Wirklichkeit*] inmediata, sino al mismo tiempo [una realidad] superada [*aufgehoben*], y es un momento concreto de la universalidad, y el organismo en su proceso hacia fuera mantiene en lo interior el sol de su identidad [*die selbstische Sonne inwendig behält*]". (1817, § 273, p. 185)[11]

El sol no es ya el objeto hacia el cual tiende continuamente la planta, sino que es ahora, en el animal, sujeto, o, dicho a la inversa: el animal es sujeto porque el sol ya no es más exterior, sino interior. El animal busca preservarse a sí mismo, realizarse; vive para sí mismo (Ilting, 1987, pp. 359-360).

Esta imagen del sol interior reaparece en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Naturaleza de 1823/24*, según el manuscrito de Griesheim: "En el animal el sol se ha vuelto interno; la luz, la idealidad se ha encontrado [en él], el animal está en sí mismo reflejado [reflektirt], es un diferenciar en sí y es la unidad devenida para sí de lo existente" (Hegel, 1823/24, p. 717. La traducción es nuestra). En el sistema solar, los planetas, como partes del sistema, son todavía entidades independientes con respecto al centro, el sol. En cambio, en el animal las partes son

---

[10] Hegel le confiere al organismo geológico una "figura" (*Gestalt*), la "imagen [*Bild*] universal de la vida", y "subjetividad" tanto al organismo vegetal como al animal. Sólo que el primero posee una "subjetividad formal, particular" y el segundo, una "subjetividad concreta singular" (*Enz.*, II, § 337, p. 337).

[11] Hegel dice "*die selbstische Sonne*", lo cual no es sencillo de volcar al español. Lo problemático es el adjetivo, que en alemán admite una traducción coloquial que refiere a ser "seguro de sí mismo" e incluso "egoísta", pero claramente no es a lo que alude Hegel en este contexto. En otra parte de la *Enz.* de 1830, en el § 337 que inicia la *Organik*, Valls Plana traduce "*selbstiche*" por "afectada de mismidad", refiriéndose a una de las características de la unidad que alcanza "la primera idealidad de la naturaleza" producida en este momento de la *PhN* (Hegel, 2000, p. 402). Una unidad "afectada de mismidad" expresa bastante bien el sentido del adjetivo alemán que Hegel usa muy peculiarmente. Ahora bien, si nos preguntamos qué quiere decir esa "mismidad", muy posiblemente lleguemos al concepto de identidad, que es más natural a nuestro idioma. Por eso vertemos "*die selbstische Sonne*" por "el sol de su identidad", porque así aludimos directamente a ese sentido de ser uno mismo, un yo inclusive, aunque todavía reste mucho para alcanzar ese nivel preciso de identidad personal.

miembros (*Glieder*) que están subordinados a un principio unitario, el "sol de la identidad" del animal que ahora es interior.

Conclusión

La superioridad del animal sobre las formas de vida vegetales se prueba en su capacidad para mantenerse a sí mismo relativamente separado de su entorno vital. Gracias a ello puede moverse libremente por su ambiente, se muestra relativamente independiente de las contingencias del clima gracias el calor interno de su cuerpo, es capaz de interrumpir la ingesta de alimentos, lo que no puede hacer la planta, y tiene la capacidad de expresar su sentimiento (*Gefühl*) a través de la voz (*Stimme*) (Enz., II, § 351).[12] En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Naturaleza de 1819/20*, Hegel dice con gran belleza: "Los pájaros cantan en el aire porque se sienten vivos. Se los ve flotar en el aire con placer. Tienen el sentimiento de verse separados de la gravedad y de estar relacionados únicamente con el aire. Allí sólo buscan hacer patente su subjetividad" (1819/20, p. 161).

Auto-movimiento, calor corporal, interrupción de la ingesta de alimentos (Hegel la denomina "intususcepción interrumpida"), voz y sentimiento: todas estas características específicas del organismo animal revelan una primera forma de libertad –la más rudimentaria, seguramente– que es el correlato necesario de la primera manifestación de la subjetividad aún en el mundo natural. Una libertad y una subjetividad cuya máxima expresión la encontraremos en el espíritu objetivo: en el reconocimiento, por parte del Estado constitucional moderno, de la libertad de la voluntad de cada ciudadano. Una larga cadena de mediaciones separa el organismo animal del organicismo político, pero una misma concepción de la subjetividad y de la libertad atraviesa esa cadena como un hilo rojo que conecta íntimamente la *PhN* con la *PhR*.

[12] Luca Illetterati comenta que Hegel, en su tratamiento del organismo animal, explica la capacidad que tiene el animal de cambiar de lugar a partir de una relación particular con el tiempo. La planta depende de la luz pero también del paso cíclico del tiempo. "Los animales, en cambio, requieren lo que Hegel llama '*tiempo* libre'. Esta expresión significa que los animales son, hasta cierto punto, independientes del tiempo externo y natural al cual las plantas están atadas, lo que hace que sean *autónomos* y capaces de *auto-determinación*. Este *tiempo libre* se manifiesta por medio del auto-movimiento, el cual no puede ser entendido meramente como moverse de un lugar a otro. Es un auto-movimiento 'ideal', una condición que es el origen de todas aquellas características que definen el modo de ser del animal y que constituyen las determinaciones particulares que finalmente encontrarán un nuevo desarrollo en el nivel del espíritu" (2014, p. 158. La traducción es nuestra).

Abreviaturas

Enz. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, en tres tomos. En este trabajo se indica con "II" el segundo tomo dedicado a la Filosofía de la Naturaleza (Hegel, 1830a) y con "III", el tercer tomo sobre la Filosofía del Espíritu (Hegel, 1830b). En todos los casos la traducción es nuestra.

PhG *Phänomenologie des Geistes*, 1807 (Hegel, 1807).

PhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821 (Hegel, 1821). En todos los casos la traducción es nuestra.

PhN *Philosophie der Natur*, la Filosofía de la Naturaleza de Hegel como segunda parte de su sistema.

Referencias bibliográficas

Assalone, E. (2015). Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*. *Ideas y Valores*, 64(158), 61-84. http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.40479

Assalone, E. (2017a). El sentido de la "vida" ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Naturaleza* en el sistema hegeliano. En: H. Neumann, Hardy; O. Cubo; A. Bavaresco (Ed.), *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel / Hegel e o projeto de uma Enciclopédia Filosofica. Comunicações do II Congresso Germano-Latino-Americano sobre a Filosofia de Hegel* (pp. 141-161). Editora Fi. https://www.editorafi.org/277filored

Assalone, E. (2017b). Primera y segunda naturaleza en Hegel. La eticidad como logro de la naturaleza. En: S. Barbosa; A. González; R. Conti (Ed.), *Actas de las VIII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica. Animales, humanos y artefactos técnicos, entre el arte y la política* (pp. 38-52). Universidad Nacional de Mar del Plata. http://aadiebaires.com.ar/pdf/ACTAS%20VIII%20JNAF%20-%20UNDAV%202017%20-final.pdf

Assalone, E. (2018). El Estado como organismo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 15(26), 130-151. http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/288/246

Brandom, R. B. (2011). The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. En: H. Ikäheimo; A. Laitinen (Ed.), *Recognition and Social Ontology* (pp. 25-51). BRILL.

Breidbach, O. y Neuser, W. (Ed.). (2010). *Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne. Bestimmungen, Probleme und Perspektiven*. VWB-Verlag für Wissenschaft und Bildung.

Brinkmann, K. (1996). Hegel on the Animal Organism. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), 135-153. DOI: 10.7202/400975ar

Burbidge, J. (2006). New Directions in Hegel's Philosophy of Nature. En: K. Deligiorgi (Ed.). *Hegel: New Directions* (pp. 177-192). Acumen.

Ferrini, C. (2011). The Transition to Organics: Hegel's Idea of Life. En: S. Houlgate y M. Baur (Ed.), *A Companion to Hegel* (pp. 203-224). Wiley-Blackwell.

Ferrini, C. (2012). Hegel on Nature and Spirit: Some systematic Remarks. *Hegel-Studien*, 46, 117-150. DOI: 10.28937/978-3-7873-3465-0

Furlotte, W. (2018). *The Problem of Nature in Hegel's Final System*. Edinburgh University Press.

Gómez Ramos, A. (2014). ¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel. En: AAVV, *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón* (pp. 407-423). Escolar y Mayo.

Hegel, G.W.F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*. En: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* (Vol. 3). Suhrkamp, 1989.

Hegel, G.W.F. (1817). *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*. August Oßwald's Universitätsbuchhandlung.

Hegel, G.W.F. (1819/20). *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/20*. En: *G.W.F. Hegel Vorlesungen* (Vol. 16). Felix Meiner Verlag, 2002.

Hegel, G.W.F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. En: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* (Vol. 7). Suhrkamp, 1989.

Hegel, G.W.F. (1823/24). *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*. En: *Gesammelte Werke* (Vol. 24.1). Felix Meiner Verlag, 2012.

Hegel, G.W.F. (1830a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830*. En: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* (Vol. 9). Suhrkamp, 1986.

Hegel, G.W.F. (1830b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830*. En: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* (Vol. 10). Suhrkamp, 1989.

Hegel, G.W.F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Trad. R. Valls Plana). Alianza.

Ikäheimo, H. (2012). Nature in Spirit: A New Direction for Hegel-studies and Hegelian Philosophy. *Critical Horizons*, 13(2), 149-153. DOI: 10.1558/crit.v13i2.149

Illetterati, L. (2010). La filosofia della natura. En: L. Illetterati; P. Giuspoli; G. Mendola, *Hegel* (pp. 187-231). Carocci.

Illetterati, L. (2014). The Concept of Organism in Hegel's Philosophy of Nature. *Verifiche*, XLII(1-4), 155-165.

Ilting, K.-H. (1987). Hegels Philosophie des Organischen. En: M. J. Petry (Ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften* (pp. 349-376). Frommann-Holzboog.

Johnston, A. (2012). The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 33(1), 103-157. https://doi.org/10.5840/gfpj20123316

Khurana, T. (2017). *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Suhrkamp.

Michelini, F. (2008). Thinking Life: Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems. En: L. Illetterati y F. Michelini (Ed.), *Purposiveness: Teleology between Nature and Mind* (pp. 75-96). Transaction Books.

Pinkard, T. (2012). *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford University Press.

Stone, A. (2005). *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. State University of New York Press.

Utz, K. y M. Carvalho Soares (Ed.). (2010). *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. EdiPUCRS.

Wandschneider, D. (2013). Philosophy of Nature. En: A. De Laurentiis y J. Edwards (Ed.), *The Bloomsbury Companion to Hegel* (pp. 103-126). Bloomsbury.

Lenguaje e interpretación: sentido, significado, referencia y uso

Marcela Bassano y Paola Piacenza (UNR)

Resumen: El trabajo que exponemos es parte de las indagaciones del Proyecto de Investigación que lleva por título "Lenguaje e Interpretación: sentido, significado, referencia y uso" radicado en la Facultad de Psicología (UNR) en el marco de la Cátedra Lingüística y Discursividad Social, cátedra que compartimos, junto con otros colegas.
Hemos focalizado en dos dominios de análisis en los que se ha trabajado la pregunta por el significado, la interpretación, la referencia, el sentido y el uso: por un lado, la gramática generativa chomskiana, especialmente, en el marco Biolingüístico y, por el otro la Sociocrítica como teoría del análisis del discurso que aborda la construcción del sentido *–qué significa y cómo significa–* en términos de interdiscursividad. De este modo, este trabajo se inscribe en la doble condición de la pregunta por el lenguaje en el marco de la cátedra en la que se gestó (Lingüística y Discursividad Social) y de dos paradigmas del campo de los estudios del lenguaje (la lingüística cognitivista-formal y el análisis del discurso). En tal sentido, esta propuesta incluye la reflexión acerca de la importancia de este tema en la formación del psicólogo.
En relación con los objetos recién referidos, nos interesa preguntarnos, en primer lugar, por los procesos de representación en la relación lenguaje-significado-referencia en diálogo con la pregunta por la naturaleza del lenguaje, los vínculos sujeto/lenguaje/mundo así como en función del problema general de la semiosis y, en segundo lugar, ensayar hipótesis acerca de qué modo estas distintas respuestas a la pregunta planteada se relacionan con el par sentido/significado.
Por un lado, desde un marco cognitivo generativo indagaremos ¿cuál es el significado de "significado"?, ¿de qué manera construye la interpretación de las expresiones de una lengua?, ¿cómo se desenvuelve la relación lenguaje-mundo?, ¿qué lugar ocupan en este diseño la Sintaxis, la Semántica y la Pragmática? Por el otro, desde el Análisis del Discurso y la Filosofía del Lenguaje, la pregunta acerca de la relación lenguaje-mundo incluirá como tercer término a la "cultura ¿qué relaciones pueden plantearse entre una lectura "lingüística" y una lectura "semiótica"? Y, en relación con esto último, ¿de qué modo la introducción de la idea de "cultura" complejiza las relaciones postuladas? O, en otras palabras, ¿cómo pensar el estatuto del "significado" en el seno del discurso y de las relaciones interdiscursivas?
Palabras clave: significado, interpretación, sentido, referencia, uso.

Introducción

En el siguiente trabajo hemos focalizado en dos dominios de análisis en los que se ha indagado en torno a la pregunta por el significado, la interpretación, la referencia, el sentido y el uso: por un lado, la gramática generativa chomskiana, especialmente, en el marco Biolingüístico y, por el otro la Sociocrítica como teoría del análisis del discurso que aborda la construcción del sentido –qué significa y cómo significa– en términos de interdiscursividad. Es de este modo que se inscribe en la doble condición de la pregunta por el lenguaje en el marco de la cátedra en la que se gestó (Lingüística y Discursividad Social) y de dos paradigmas del campo de los estudios del lengua (la lingüística cognitivista-formal y el análisis del discurso) pero, también, en relación con

el marco general de la formación del psicólogo, que constituye uno de los principales intereses de nuestra investigación.

En relación con los objetos recién referidos, nos interesa preguntarnos, en primer lugar, por los procesos de representación en la relación lenguaje-significado-referencia en diálogo con la pregunta por la naturaleza del lenguaje, los vínculos sujeto/lenguaje/mundo así como en función del problema general de la semiosis y, en segundo lugar, ensayar hipótesis acerca de qué modo estas distintas respuestas a la pregunta planteada se relacionan con el par sentido/significado.

Por un lado, desde un marco cognitivo generativo indagaremos ¿cuál es el significado de "significado"?, ¿de qué manera construye la interpretación de las expresiones de una lengua?, ¿cómo se desenvuelve la relación lenguaje-mundo?, ¿qué lugar ocupan en este diseño la Sintaxis, la Semántica y la Pragmática? Por el otro, desde el Análisis del Discurso y la Filosofía del Lenguaje, la pregunta acerca de la relación lenguaje-mundo incluirá como tercer término a la "cultura ¿qué relaciones pueden plantearse entre una lectura "lingüística" y una lectura "semiótica"?? O, en otras palabras, ¿cómo pensar el estatuto del "significado" en el seno del discurso y de las relaciones interdiscursivas?

Nuestra hipótesis es que los presupuestos del último modelo del PIGG que sitúa el problema de la referencia no en la semántica sino en la pragmática constituye un modo posible para trazar una relación entre un abordaje lingüístico y un abordaje semiótico de las relaciones lenguaje-mundo.

Preeliminares en torno al tratamiento y lugar del significado, la interpretación y la referencia en la gramática generativa

El programa de investigación de la gramática generativa piensa al lugar del significado, la interpretación y la referencia, de un modo muy distinto a la manera en la que fueron consideradas estas tópicas por la Filosofía Analítica.

Toda la Semántica Contemporánea está marcada por dos concepciones distintas en torno a estos temas, que expresan los dos modos diferentes en los que se ha pensado que un signo puede referir a un objeto. Por un lado, la tradición inaugurada por Frege (1975), según la cual un signo puede referir a un objeto en virtud de estar asociado con una descripción que selecciona el objeto referido. Por otro lado, los filósofos externalistas, pertenecientes al denominado "giro lingüístico", como por ejemplo, Putnam (1995) y Davidson (1999), entre otros, para quienes un signo puede referir a un objeto en virtud de mantener una relación causal con dicho objeto.

Chomsky (2000 a y b,) argumenta en contra de estos filósofos. Sostiene que las ideas o conceptos se producen dentro de la cabeza y que, si bien su adquisición se dispara mediante inputs de varios tipos desde fuera (al menos en el caso de conceptos de sentido común), no están determinadas por las cosas del mundo real que las disparan. Es así cómo lo que tradicionalmente se ubicaba en la Semántica, en Chomsky es entendido como Sintaxis y es ella la que puede incorporarse a una teoría explicativa y por ende, a la ciencia de la lingüística.

Para Chomsky, la investigación científica del lenguaje y de la mente humana es posible entonces si se asume que lo que se está estudiando son 'mecanismos internos'. Así, su explicación del significado en las lenguas naturales no es una teoría acerca de cómo se relaciona el lenguaje con el mundo a través de la referencia, sino que es una teoría del significado intrínseco de las palabras y expresiones de una lengua.

Al respecto algunas preguntas que amerita que nos hagamos es: ¿Qué lugar ocupa el significado? ¿Cuál es el significado de 'significado'? ¿Cuál es el estatuto teórico y el lugar de la Referencia? ¿Qué lugar ocupan en este diseño la Sintaxis, la Semántica y la Pragmática?

Marco biolingüístico

El acercamiento Biolingüístico, último modelo del programa de investigación de la gramática generativa, considera al lenguaje como un objeto natural y será estudiado del modo en el que se investigan los objetos naturales, como una cuestión de principio. El lenguaje de una persona es un estado de algún componente del cerebro. Entre el vasto rango de fenómenos que se podrían considerar relacionados con el lenguaje, el acercamiento biolingüístico focaliza en un componente de la biología humana que entra en el uso y adquisición, la 'facultad de lenguaje' (FL). Este componente está más o menos a la par con los sistemas de visión de los organismos y otros.

La FL tiene, básicamente, dos componentes: el Léxico, concebido como un conjunto de rasgos y un mecanismo computacional, la operación de Ensamble, que combina las piezas léxicas para construir expresiones lingüísticas complejas. La operación de Ensamble, en concreto, aplicada de manera recurrente e ilimitada permite captar una de las propiedades más definitorias del lenguaje humano: la infinitud discreta, la capacidad de producir un número potencialmente infinito de expresiones jerárquicamente estructuradas a partir de un número finito de unidades. En este sentido, la tarea fundamental de la lingüística es comprender cómo una Lengua permite hacer un uso infinito de recursos léxicos finitos y es a esta característica de la Facultad de Lenguaje que Chomsky (et. al. 2016, 2017) denomina infinitud discreta. Dicha Facultad genera

expresiones lingüísticas que constan de sonido y de significado, a través de dos niveles de representación: Forma Fonética (F.F), relacionado con todo lo que tiene que ver con los aspectos articulatorios y fonológicos, y Forma Lógica (F.L), relacionado con los aspectos que atañen al significado. De esta manera, esas expresiones son consideradas como un par [FON, SEM]. A esas expresiones acceden tanto los sistemas sensoriomotores, denominados "sistemas articulatorio-perceptuales (A-P)" y los sistemas conceptuales, denominados "sistemas conceptuales-intencionales (C-I)", mediante los cuales podemos representar al mundo. De este modo, el órgano del lenguaje está en *interfaz* con estos sistemas que también se encuentran en la cabeza. Esos sistemas son *externos* sólo en tanto no forman parte del órgano del lenguaje. De manera tal que la justificación acerca de por qué el lenguaje funciona de la manera en la que lo hace es para satisfacer los requerimientos de la interfaz; esto es, para que una expresión esté bien formada debe hacerse "visible" a la interfaz.

El significado en términos de "perspectivas". Lugar de la interpretación

Así, para Chomsky (2000 a y b), definir un concepto de la manera requerida por una ciencia del lenguaje no es definirlo del modo en el que los filósofos tradicionalmente asumen. Definir no es una cuestión de establecer las condiciones necesarias y suficientes sobre la aplicación o el uso de un concepto. Quizá lo que sea innato sea un conjunto relativamente pequeño de rasgos primitivos y un conjunto mucho más pequeño de configuraciones dentro de las cuales se insertan, más alguna maquinaria que cuando actúa "ensambla" rasgos en arreglos configurados. Un ítem léxico es un conjunto de rasgos que solo nos provee un cierto rango de *perspectivas* para ver lo que consideramos qué son y cómo son las cosas en el mundo. Esto es, los rasgos a partir de los cuales se determinan los significados se introducen por medio de una teoría psicológica mental que muestra cómo estos se agrupan para definir conceptos; significados intrínsecos que constituyen *perspectivas* consideradas como los aspectos de los significados.

¿Qué son las perspectivas entonces? Los significados lingüísticos tienen varios aspectos: sirven para adecuarnos a las distintas circunstancias, sirven a nuestros intereses, la facultad del lenguaje produce estas perspectivas y puede accederse a ellas. De este modo, al producir expresiones (considerados como pares [FOM/SEM]) la facultad de lenguaje hace perspectivas. Los significados lingüísticos son aquellos elementos definidos sintácticamente, producidos en una derivación que "alimenta" la interpretación. La interpretación se concibe entonces como todo aquello que está implicado en la relación de la facultad de lenguaje con el sistema conceptual-intencional (CI) y quizás con el mundo. Los significados entran en interfaz con los sistemas de

actuación y se encuentran en el output del proceso computacional. Así, si nos preguntamos ¿cómo interpretan los humanos el lenguaje?, Chomsky sostiene que en el proceso de interpretación un 'output' de la facultad de lenguaje, denominado SEM interactúa con el sistema conceptual-intencional y esa contribución cognitiva permite a la gente tratar con el mundo.

La interpretación es el complejo de intercambios y acciones humanas. Si bien puede definirse de ese modo, no aparece del todo claro qué es la interpretación: está claro que involucra la interacción con otros sistemas en la cabeza y también incluye la actividad libre que incluye la referencia de las cosas en el mundo. Aunque Chomsky sugiere que la única ciencia fuerte es la que estudia cómo se relacionan los conceptos con otros sistemas que también se encuentran en la cabeza y no con la referencia a cosas fuera de la cabeza, a través del concepto de perspectiva muestra cómo las ideas innatas tienen efecto sobre el mundo exterior de modo tal que podría decirse que la postura racionalista biológica de Chomsky conduce a la idea de que al interpretar significados ("perspectivas"), al usarlos para referir y caracterizar la mente humana hace, en algún sentido, al mundo. Esto es, los seres humanos crean mundos que reflejan las capacidades cognitivas usadas para tratar con ellos.

El cuadro se armaría del siguiente modo: el lado SEM son perspectivas o conceptos esto es, entidades mentales que la gente emplea en sus tratos cognitivos con el mundo. De este modo las perspectivas se entienden como herramientas de referencia que conceptualizan la experiencia y las cosas. Pareciera ser entonces que la referencia está involucrada con la interpretación y no con el significado. El significado es una parte de la Sintaxis, mientras que la referencia es algo que uno hace y se ubica en la Pragmática.

De este modo, son las perspectivas las que nos posibilitan adecuarnos a diferentes circunstancias, sirven a nuestros intereses, y son producidas por nuestra facultad del lenguaje.

En este sentido, Chomsky señala que hay condiciones internas sobre el significado, ricas, complejas e insospechadas y es esta complejidad la que nos muestra cómo un ítem léxico nos provee un rango de perspectivas para ver lo que consideramos qué son cosas en el mundo. Así, los términos mismos *no refieren* pero la gente puede usarlos para referir cosas. Por ejemplo, el ítem "Rosario", considerado bajo la perspectiva del nombre de una ciudad, uno puede referirse a la gente que vive allí, al aire, al río que baña sus costas, a los edificios, al modo en el que funciona en el gobierno de Mónica Fein, etc. Esto es, términos tales como "Rosario" se usan para hablar del mundo real pero esto no significa que existan en el mundo real, o que sean cosas en el mundo con las propiedades de los intrincados modos de referencia que el nombre de una ciudad encapsula. No es que los ítems no tengan referencia, pero el modo en el que refieren es tan complejo que es bastante difícil o casi imposible teorizar en base al "denotatum" en el mundo

real, así como tampoco se necesita creer que lo tiene para asignarle un valor de verdad. Solo podemos aludir a nociones tales como "referencia" o "denotación", en sentido técnico, sin tener, ni tampoco necesitar, una intuición certera sobre lo que estas nociones significan para construir una teoría abstracta de las propiedades del lenguaje que exhibe la mente; del mismo modo que la Física o la Química nunca necesitaron, para teorizar, preocuparse por el denotatum real de nociones tales como "velocidad angular" o "proteína", por ejemplo. Estos al igual que la noción de "referencia" son términos técnicos del discurso filosófico con un sentido estipulado que no tienen una contrapartida en el lenguaje ordinario.

¿Tiene lugar la referencia dentro de una semántica internalista? Reacomodamiento de la sintaxis, la semántica y la pragmática

Por lo tanto, estudiar la referencia desde las creencias compartidas o individuales que subyacen al uso del lenguaje cae más allá de los límites internalistas y por ende, naturalistas. La referencia involucra a las acciones, los usos y las intenciones de la gente, y es por esto que pertenece a la Pragmática y no a la Semántica. En todo caso, la Semántica si existe, tiene que ver con el estudio de relaciones como agentividad, tematización, tiempo, estructuras eventivas, y el lugar de los argumentos en ellas, pero si existe de ese modo, no es Semántica, sino Sintaxis, en la medida en que es parte de las representaciones mentales y es independiente de si existe el mundo. Está mal llamarla Semántica. Quizá sea la parte de la Sintaxis que presumiblemente esté más relacionada con el sistema de interfaz que involucra el uso del lenguaje. Es esa parte de la Sintaxis que ciertamente es Pragmática en el sentido de que es lo que uno hace con las palabras.

El generativismo ofrece entonces una explicación del significado lingüístico basada en la sintaxis; esto es, el significado es sintáctico. Como lo hemos indicado, Chomsky (2000, 2012, 2017) incluye los rasgos “semánticos” entre los ítems léxicos. Después de la derivación, rasgos tales como ANIMADO, ABSTRACTO, ARTEFACTO “aparecen” en la interfaz. Así, los rasgos semánticos que aparecen en el léxico son “rasgos detallados”. Estos, no distinguen, por ejemplo, las tres formas de *vela*, los rasgos sintácticos lo hacen (N, V) Más bien, dichos rasgos capturan las diferencias teóricas relevantes entre cada instancia de *vela* en cada categoría. Así, al tener un ítem léxico, una persona tiene un conocimiento lingüístico específico remarcablemente detallado.

Por lo tanto, virtualmente, cualquier ítem léxico de una lengua natural (no, un término científico) es una rica fuente de distinciones de rasgos detallados que pueden ser usados por una persona. Y estas distinciones están provistas en SEM hacia otros sistemas cognitivos.

De este modo, la Sintaxis es esencialmente una disciplina internalista y, como una forma de teoría científica, es una disciplina naturalista. Es el estudio de los rasgos intrínsecos, internos y las operaciones de una lengua.

En suma, el significado es una cuestión de Sintaxis y no de Semántica; ninguna explicación semántica interviene en la determinación del significado dado que las relaciones semánticas entre las expresiones pueden rastrearse de sus relaciones sintácticas establecidas en el curso de una "derivación sintáctica" que conducirá, a través de la operación Ensamble, a la formación de una oración. Esto es, la interpretación semántica es concebida como una parte inherente del procedimiento dinámico de la derivación de modo tal que el uso significativo del lenguaje y la comprensión de las expresiones depende y se explica por mecanismos internos. Los significados son mentales y no están relacionados ni con el uso ni con los mecanismos referenciales. No existe una relación entre una palabra y una cosa como lo que comúnmente se denomina "referencia" en la filosofía. Los conceptos humanos no refieren como tales, sino que solo cuando son usados en una ocasión entran en un acto intencional de referencia. A su criterio, debería darse marcha atrás con el supuesto falso que ha sostenido la Filosofía en cuanto a que existe una relación entre la palabra y las cosas independientemente de las circunstancias de uso. El significado no es referencial; por el contrario, surge de procesos combinatorios recursivos y no involucra el mundo externo. Es un proceso que no tiene lugar en el mundo sino en la mente que está equipada con las operaciones combinatorias relevantes. La mente organiza nuestros pensamientos tal como sus significados se siguen legítimamente de sus partes y la naturaleza de su construcción. Nada externo entra dentro de este proceso de construcción y nada externo se 'corresponde'.

Una vez entonces que Chomsky argumenta que la referencia a las cosas está determinada por las intenciones y creencias de los hablantes, sostiene que debe, por lo tanto, ser entendida como parte del uso del lenguaje. No es parte de la descripción del órgano del lenguaje o de la facultad del lenguaje, de los mecanismos del sistema interno cognitivo que nos permiten usar el lenguaje.

Dado entonces que el uso del lenguaje ha sido considerado o incluido tradicionalmente dentro de la Pragmática, Chomsky propone una reclasificación del lugar de la Referencia no en la Semántica sino en la Pragmática. Es más, Chomsky sostiene que es muy posible que el lenguaje natural tenga sólo Sintaxis y Pragmática; en caso de existir una Semántica es solo en sentido internalista, es decir, bajo el paraguas de una investigación sintáctica.

Este reacomodamiento de la tríada Sintaxis, Semántica y Pragmática no es arbitrario. Por el contrario, toda la discusión anterior sobre la naturaleza de la referencia provee la motivación metodológica: puesto que nociones tales como "semántica" y "referencia" están relacionadas con

la intencionalidad y con el uso del lenguaje, no caen dentro de una investigación naturalista del lenguaje. Dado entonces que para Chomsky intenciones de ningún tipo son pasibles de ser estudiadas desde un acercamiento naturalista y científico, las consideraciones de los filósofos para distinguir la Semántica de la Pragmática apelando a las intenciones de los hablantes, pierde todo sentido. Ambas caen dentro de la Pragmática y el resto solo es Sintaxis, considerada ahora por Chomsky de un modo más amplio que en el que pensaron los filósofos; incluye algunas áreas de Semántica tratada naturalista e internamente en las cuales no entran ni desempeñan ningún rol nociones tales como referencia o intencionalidad en absoluto. Así, la referencia, pensada como algo que involucra a los hablantes como agentes y como entidades mentales independientes, puede y debe ser absorbida por la Pragmática.

El resultado de todo esto no es solamente que la Referencia y la Verdad se hayan ubicado en el dominio de la Pragmática sino que el significado se mudó de la Semántica al interior de la Sintaxis. La Semántica desaparece entonces, bajo esta perspectiva, como un dominio separado y autónomo para ser absorbida dentro de la Pragmática y dentro de una Sintaxis mucho más enriquecida. Los significados dejan de ser entidades misteriosas acerca de las cuales los filósofos se han peleado por tantos siglos para convertirse en la materia de una ciencia que parece estar haciendo considerables progresos. Y la Sintaxis se vuelve sumamente poderosa para proveer un conjunto de perspectivas cognitivas que la gente puede usar para hacer frente al mundo y para comprometerse con la libertad y la actividad creativa.

Tratamiento del significado y la referencia desde la perspectiva sociodiscursiva

Es esa "libertad y actividad creativa" lo que compete a la actividad discursiva y sobre la que queremos concentrar ahora nuestra atención particularmente, desde un enfoque sociodiscursivo. El análisis sociodiscursivo está asociado a la figura del canadiense Marc Angenot y a la corriente sociocrítica cuyos principales referentes son Edmond Cros y Claude Duchet. La perspectiva sociodiscursiva contempla tanto los aspectos lingüísticos – formales (particularmente, retóricos) del discurso como los semiótico-pragmáticos en una tradición que tiene su origen en el proyecto de la translingüística del Círculo de Bajtín. En primer lugar, quisiéramos atender a esta filiación para recuperar la "ontología relacional" propia del dialogismo bajtiniano en tanto su definición dinámica del significado, construida intersubjetivamente, nos permitirá ensayar algunas relaciones entre este punto de vista y las conclusiones del último modelo del PIGG que acabamos de plantear.

Vitali Makhlin (2001) ha señalado que la contribución de Bajtín a lo que él denomina una "ontología social" es parte de una tendencia que puede reconocerse en el centro del proyecto filosófico del siglo XX de Husserl a Buber y, más precisamente, en la senda de la tradición académica alemana que se remonta a Hamann, Herder y von Humboldt. Taylor se refiere a esta obra en los términos de la "teoría de la triple H" y argumenta que en estos tres autores hay una temprana contribución a una concepción del significado social (Taylor, 1985) en cuyo centro está la tesis de Humboldt de la primacía de la actividad creativa del lenguaje y la atención sobre el hecho de que es el lenguaje el que tiende un puente para y por las cosas y para los demás. Esta esfera pública que crea el lenguaje es una posición común desde la cual las personas experimentan y comunican las unas a las otras el mundo. Esta idea de participación de la esfera pública por y a través del lenguaje es, claramente, un antecedente indispensable en la percepción bajtiniana del mundo concebido como parte de las "esferas de la actividad humana". Así planteado, el significado se concibe, dialógicamente, entonces, como un fenómeno caracterizado en relación con tres aspectos (y no con dos, como podría suponer una expectativa comunicacional sobre la idea de diálogo) en tanto el significado se construye en el acto en el que se produce el enunciado en relación con los otros "inmediatos" (los otros que participan activamente de la situación comunicativa) como en función de la historia que conforma la cadena de enunciados de la que procede y de la que es "respuesta" como parte de la memoria de un determinado género discursivo: en otras palabras el "otro" –como expresión de la cultura– tanto como la esfera semántica que representa el género.

Si consideramos que, en el campo del análisis del discurso, el problema de la referencia es abordado en relación con tres órdenes diferentes: el dominio del discurso particular en el que se inscribe la palabra; las relaciones que contraen con otras palabras en el discurso (correferencia que pone en juego el "conocimiento de las reglas discursivas" por parte del intérprete), y el "conocimiento del mundo"; a la luz de esta "ontología relacional o social" queda claro que nuestra prioridad será el tercer término; el "conocimiento del mundo". Este último aspecto es el que se nos presenta como interesante para la discusión porque, desde el enfoque sociodiscursivo, "el texto contribuye a la producción de un imaginario social, ofrece figuras de identidad (y de identificación) a grupos sociales; fija determinadas representaciones del mundo que tienen una función social" (Robin, Angenot, 1991, p. 53). En este sentido, no se trata meramente de que el lenguaje "glose" el mundo –lo refracte o refleje– sino que lo conforma. Esta es la razón por la que Angenot concibe al discurso social como una cierta "comprensión del mundo", más exactamente, como una "gnoseología" que fija no solo lo decible en un momento dado sino también lo pensable. Nuevamente, esta concepción procede de la insistencia del Círculo de Bajtín en la

naturaleza interactiva de la conciencia individual pero también de la propia "realidad". Hay que recordar que el interés de Círculo de Bajtín por el dialogismo es contemporáneo de ciertas ideas revolucionarias en el mundo de las ciencias naturales. Bajtín estaba fascinado por la física de Einstein[1], Planck y Bohr por lo que "la realidad" no tiene, tampoco, una definición ingenua. La realidad, desde una perspectiva dialógica, no se concibe como una colección fija de objetos sino como un conjunto de relaciones emergentes (procesos, tensiones y fuerzas).

La "referencia", luego, está determinada por las intenciones y creencias de los hablantes, y, de ese modo es parte del uso del lenguaje y, más precisamente, del discurso. "Las brujas deben existir puesto que hay leyes en su contra", cuenta Angenot que razonó, en 1676, Hale, un jurista inglés (Angenot, 2010, p. 168).

El análisis sociodiscursivo inscribe sus trabajos en la línea de una pragmática socio-histórica en la que decide tomar distancia de una consideración de la lengua como una forma abstracta para centrar su lectura en la "lengua legítima", es decir, en una visión de lo cultural como una interacción generalizada de fuerzas sociales que exige siempre una mirada transdisciplinar. Así, por ejemplo, Angenot, en su análisis del concepto de "presuposición" considera lo que llama "condiciones de legibilidad y aceptabilidad" en la interpretación de los enunciados. El investigador sostiene, por ejemplo, que si leo en *Bagatelles pour un massacre*, de Celine: "El 98% de los turistas que van a la URSS cada año desde todos los países del mundo son judíos", parece de entrada poco pertinente buscar en la exégesis de improbables estadísticas del Intourist si una aserción semejante puede ser verdadera o falsa. Basta que sea ideológicamente compatible con una máxima general que se manifiesta aquí, y parece confirmar, que no existe más que a través de los enunciados de ese tipo y pretende dar cuenta de una fuerte relación entre judaísmo y bolchevismo, tema obsesivo del periodo de entreguerras. La pertinencia enunciativa de la cita, entonces, no está ligada en absoluto a su verificación empírica, sino a su "compatibilidad ideológica". El "mundo empírico" no dice nada ni puede ser pensado sino hasta que se conforma como un "mundo razonable" a través de procesos de organización y jerarquización. Nada garantiza la correspondencia entre las palabras y las cosas o de los procesos a las inferencias que no sea el sistema que lo vuelve "razonable" por lo que, de hecho, las "nuevas ideas" corren el riesgo de pasar inadvertidas porque se abordan en un marco preconstruido que desdibuja aquello que se presta a una lectura "diferente". Angenot advierte que si bien pueden reconocerse recurrencias o regularidades en el mundo esto no implica que de ellas emanen "razones" que las vuelvan inteligibles. Si retomamos el ejemplo que planteábamos en la primera

[1] Por ejemplo, baste recordar que el concepto de "cronotopo" bajtiniano reproduce la lógica del tiempo como "cuarta dimensión del espacio", planteada por Einstein en su teoría de la relatividad.

parte de este artículo, "Rosario" se volvió en un momento intercambiable con la idea de "narcotráfico" en la esfera de la producción periodística; en el contexto del discurso religioso seguramente se comprendería en términos de un "objeto de cuentas ensartadas usadas para rezar"; en ningún caso puede recomponerse una relación de referencia palabra-cosa ni proceso-inferencia. Hay que reconocer un "salto" interpretativo entre un término y los otros que solo puede recuperarse en términos de un conjunto de "discursos de explicitación", para decirlo en palabras de Nicolás Rosa (1999).

Desde una perspectiva sociodiscursiva, además, no se trata solamente de sostener "la semiosis infinita" peirceana por la que el objeto solo puede definirse en función del interpretante sino, además, reconocer las formas lingüístico-discursivas que configuran ese objeto y su "verdad": "la primera consecuencia de nuestro enfoque es no disociar jamás el contenido de la forma, lo que se dice y la manera de decirlo", sostiene Marc Angenot (2010, p.27) a la vez que plantea que, dentro del dominio que denomina "discurso social", emergen ciertos patrones, tales como construcciones narrativas y argumentativas, máximas tópicas, marcadores pragmáticos, paradigmas semánticos, figuras retóricas y marcadores sociolectales que devienen "objetos sociales" y "hechos" que, mediante el uso, se convierten en fuerzas sociales poderosas que no son estrictamente lingüísticas ni tampoco gnoseológicas, y que funcionan independientemente de usos y aplicaciones particulares.

A modo de conclusión: complementariedad de los enfoques naturalista y culturalista

Finalmente, entonces, los dos dominios considerados pueden imaginarse en una suerte de complementariedad entre un enfoque naturalista y otro culturalista. Esta relación puede expresarse en los términos de la distinción que hiciera Paul Ricoeur (1985) entre "explicación" e "interpretación". Mientras que la "explicación" remite al significado –ahora formulado en términos sintácticos– la "interpretación" estaría caracterizada por el énfasis en los sentidos que vuelven al mundo empírico, inteligible.

Referencias

Angenot, M. (2010). Cap.1. El discurso social: problemática de conjunto y Cap. 7. Nuevas propuestas para el estudio de la argumentación en la vida social. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y decible.* Siglo XXI.

Berwick, R-Chomsky, N. (2016). ¿Por qué solo nosotros? Evolución y Lenguaje. Kairós.

Chomsky, N.(2000a). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge University Press.

— (2000b). *The Architecture of Language*. Oxford University Press.

— (2017). *¿Qué clase de criatura somos?* Ariel.

Chomsky,N.- Mc Gilvray,J (ed). (2012). The Science of Language. Interviews with James Mc Gilvray. Cambridge University Press.

Davidson, D. (1999). *De la Verdad y de la Interpretación*. Gedisa.

Frege, G (1975). Sobre el Sentido y la Referencia. En Simpson, T (ed.). *Semántica Filosófica*. Siglo XXI.

Makhlin, V. (2001). Bakhtin and the Paradigm Shift in the Humanities. *Dialogism. An International Journal of Bakhtin Studies*. 5-6 (2001): 88-94.

Putnam, H. (1995). El significado de 'significado'. En Valdés Villanueva, L (comp.). *La búsqueda del Significado*. Tecnos.

Ricoeur, P. (1985). *Del texto a la acción.* Bs.As.: FCE.

Rosa, N. (1999). Manual de uso. Edición digital a partir de *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica,* núm. 7 (1998), Madrid, Centro de Investigación de Semiótica Literaria, Teatral y Nuevas Tecnologías. Departamentos de Literatura Española y Teoría de la Literatura y Filología Francesa; Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp.335- 347. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmck93m6

Robin, R., Angenot, M. (1991). La inscripción del discurso social en el texto literario. En Malcuzinsky, M.P. (edit): *Sociocríticas. Prácticas textuales. Cultura de fronteras*. Rodopi, pp. 51-80.

Taylor, C. (1985). Theories of Meaning. *Human Agency and Language, Philosophical Papers*.

Cambridge, MA.

La educación como espacio de aparición en Hannah Arendt[1]

Pedro Bellón (UCC)

Resumen: La esencia de la educación es la NATALIDAD: este mundo se renueva con la llegada de "los nuevos". La natalidad es la condición de posibilidad de la ACCIÓN HUMANA como algo distinto a la labor y al trabajo.
La EDUCACIÓN es una experiencia de natalidad, es decir, una forma de acción que establece un nuevo comienzo, que, al tomar una iniciativa, inicia, emprende, algo nuevo en el mundo y ante los otros. Es una de las actividades más elementales y más necesarias dela sociedad humana que se renueva sin cesar por el nacimiento. La natalidad es para Arendt, una categoría política central, así como la muerte es una categoría metafísica fundamental. Lo que hace de la natalidad una categoría política central es su elemento de "novedad" ya que todo recién llegado al mundo –todo "nuevo", todo niño- debe ser integrado al mundo que llega y es más viejo que él. Su llegada renueva al mundo, por un lado, pero también constituye una amenaza para el mundo. Por eso es importante proteger el mundo y a los recién llegados del choque entre ambos.
Hannah Arendt reclama que los adultos asuman la RESPONSABILIDAD del mundo en el que han colocado a la generación siguiente. Los jóvenes, precisamente, han sido introducidos por los adultos en un mundo en cambio continuo. Por eso se trata de ser cuidadosos con ese germen de novedad del que cada niño, cada recién llegado es portador. Por eso, se trata de orientar en la dirección adecuada para que cada generación desarrolle sus posibilidades.
Una expresión significativa que da cuenta del pensamiento de Hannah Arendt no puede ser otra que: "AMOR MUNDI". Este sería tal vez su legado filosófico, el de comprender todo lo que ocurre en la esfera de los asuntos humanos. Esta sería nuestra tarea como seres humanos, como seres pensantes, para afrontar esta realidad y hacer posible la vida en la ciudad!!!
Palabras clave: natalidad, acción humana, educación, responsabilidad, amor mundi.

Introducción

Las sociedades modernas colocan sus expectativas en el progreso, en la democracia y en el proyecto ilustrado que ubica a la RAZÓN como autoridad, olvidando las víctimas de este proceso.

Pero sucedió en un determinado momento de la historia –después de Auschwitz– que esta razón está comprometida con la experiencia de los vencidos, y en consecuencia, ya no es posible defender y proclamar una idea de la libertad y del diálogo que se inspire en una razón limitada, insuficiente, "impura" que no pudo evitar la barbarie.

El totalitarismo establece una ruptura en la continuidad de la historia occidental, nos lleva y nos obliga a pensar en ausencia de una tradición; es más todavía: la misma historia ya no puede

[1] Este trabajo está basado en el libro *La educación como espacio de aparición en Hannah Arendt* escrito por el profesor Pedro Bellón.

ser concebida con categorías típicamente modernas: continuidad, progreso y causalidad; categorías que están en la base, sin embargo, del discurso pedagógico dominante.

Uno de los problemas que se nos presenta es el siguiente: queremos saber si eso que llamamos civilización –como rasgo de la modernidad– tiene una sola cara o dos, una que apunta a la felicidad y al bienestar, y otra que mira el rostro de la muerte y la barbarie. Podemos pensar Auschwitz desde ciertas claves típicas de la modernidad: burocracia, obediencia al mando, fabricación.

Pero nosotros queremos interrogarnos, pensar si es posible "construir" la ciudad y el orden político –construir en el sentido de formar, esto es de formación y educación– a partir de la responsabilidad. Una responsabilidad entendida como respuesta al otro, en su radical alteridad.

Se pretende pensar a la educación desde un estrecho marco conceptual que pretende dejarla bajo el dominio de la planificación tecnológica –donde lo único que cuenta son los resultados y logros educativos que se espera que los estudiantes alcancen después de un período de tiempo -.

En el ámbito de las políticas educacionales, términos como eficiencia, racionalidad, excelencia y calidad dan respuesta a una lógica tecnocrática, economicista, pero no a una lógica pedagógica.

En este trabajo adherimos a una lógica pedagógica y consideramos importante analizar, revisar, pensar las categorías fundamentales de la pedagogía: educación y formación. Se trata de poner el acento en éstas categorías, en los valores éticos que acompañan la acción educativa.

Nos proponemos en este trabajo de investigación indagar en las obras seleccionadas de Hannah Arendt tales como *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro,* su concepción de la educación como acogimiento hospitalario de los recién llegados, para comprender la realidad de la educación actual desde otro marco teórico, es decir, desde una lógica pedagógica, haciendo énfasis en la formación ciudadana y en los valores éticos.

Este trabajo tiene como punto de partida nuestra experiencia como educador en los niveles secundario y terciario de la provincia del Chaco –más precisamente de una localidad del interior, Villa Ángela– donde hemos desarrollado nuestra labor docente.

Desarrollo

En el prólogo a *La condición humana,* Hannah Arendt sostiene:

> Lo que propongo (…) es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias. Evidentemente, es una materia digna de meditación, y la falta de meditación –la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de "verdades" que se han convertido en triviales y vacías– me parece una delas sobresalientes características de nuestro tiempo. Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar lo que hacemos. (Arendt, H., 1993, p. 18).

En nuestro trabajo pretendemos pensar la educación como espacio de aparición y nos servimos de estas palabras de la pensadora remarcando la necesidad de reconsiderar nuestros temores y experiencias: motivos de meditación ya que la educación debe desarrollarse en un mundo que no se estructura desde la autoridad de los mayores ni desde la tradición.

Para Arendt, la realidad es aquello que activa el pensamiento y nos recuerda que el pensamiento nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse relacionado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse.

Esta crisis de la autoridad en la educación está en relación con la crisis de la tradición y tiene proyecciones en la situación actual en el marco de la institución educativa y concretamente en la relación educador-educando, lo cual constituye un problema central y sobre el cual nos interesa pensar.

Para Arendt, tres cuestiones son importantes, a saber: *Labor, Trabajo y Acción*, las mismas aparecen en *La condición humana.* Nos interesa, a los fines de nuestro trabajo el último de los términos, *la acción.* Así:

> (…) la acción es el momento en el que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia: la capacidad de ser libre. Pero la libertad de Hannah Arendt no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo, y el hombre sólo trasciende enteramente la naturaleza cuando actúa. (Cruz, M., 1993, p. VIII)

Se trata de enfatizar un pensar que retorne al mundo, desmontando la metafísica y la filosofía con todas sus categorías ya que el hilo de la tradición se ha quebrado. Se trata también, y sobre todo, de comprender lo "real" y de que, como afirma la autora, los hombres y mujeres puedan ser "vistos" y "oídos".

Le guiaba la convicción de que, hay preguntas que pueden surgir sólo si ya no son válidas las respuestas de la tradición. Y habría que formularlas de nuevo en un momento, tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX. Por ello es una pensadora original que nos invita a re-pensar para tratar de comprender lo sucedido.

Hannah Arendt nos dice:

> El milagro que salva al mundo (…) es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción (…) el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza. (Arendt, H., 1993, p. 266)

Remarca la filósofa en esta noción su significación poética-simbólica, es decir, la natalidad como inicio de algo nuevo y como aparición ante los demás. Trató de comprender en qué consiste vivir como seres humanos, iguales y a la vez distintos unos de otros. El ejercicio del pensamiento no es asunto de profesionales o de individuos especializados, sino de todo ser humano atento al mundo en que vive. No miraba con buenos ojos ni se sentía bien dentro del gremio de los filósofos profesionales. Piensa que hay hombres inteligentes y cultos, pero se comportan estúpidamente demostrando falta de juicio y de criterio. El modelo para ella es Sócrates porque le permite afirmar que los hombres necesitan pensar por sí mismos, y pueden hacerlo, ya que la ausencia de pensamiento y de independencia reflexiva es una muestra de banalidad.

Para Benhabib,

> la natalidad es como un segundo nacimiento. Es esa cualidad por medio de la cual nos insertamos en el mundo, no por el mero hecho de nacer, sino por la iniciación de palabras y actos. A ésta iniciación de palabras y actos, la pensadora lo llama "el principio de ser". Y es tan imposible de evitar como el hecho del nacimiento mismo. (Benhabib, S., 2006, p. 144)

Con la acción nos insertamos en el mundo donde ya están presentes otros. La categoría de natalidad da cuenta de esta dimensión. De todo recién nacido se espera lo inesperado. Nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes, nacer es aparecer, hacerse visible por primera vez ante los otros, entrar a formar parte de un mundo común. La educación se presenta, pues, como espacio de aparición.

La filosofía occidental entendió la actividad de pensar como alejamiento del mundo sensible, del mundo de las apariencias. El pensar fue concebido como retirada del mundo común, por lo tanto, interrupción de cualquier acción, de cualquier actividad ordinaria. Buena parte de la obra de Arendt está atravesada por la búsqueda de un pensar que retorne al mundo, un pensar que no encuentra entre los filósofos ni en el "conocimiento" de las ciencias sociales y que, en su opinión estaba presente en la idea de Sócrates sobre la verdad: una verdad que sólo puede existir en la relación con los demás.

La política del siglo XX se constituyó en un problema central de la reflexión filosófica y también en un problema para la filosofía misma. Para Arendt somos testigos del fracaso y del fin de toda la tradición del pensamiento occidental. El filósofo tiene que poner en el centro de su propia perplejidad la "horrible novedad" del totalitarismo, pero la tradición filosófica que arranca de Platón se alejó de los asuntos humanos.

Para llegar a una verdadera filosofía política, los filósofos, deberán tener en cuenta la pluralidad humana. Arendt realiza una crítica hacia la filosofía entendida solamente como una disciplina académica teórica. Su objetivo principal fue hacer que la actividad mental esté dirigida a comprender los acontecimientos del siglo.

El pensamiento, en definitiva, tiene que acercarse más a los "asuntos humanos" para abrir espacios donde hablar, conversar y actuar juntos porque así permanecemos en el mundo.

Por eso, acordamos con el proyecto de Arendt que tiene relación con una cierta "defensa de la humanitas (…) que no se alcanza en la soledad, sino que compromete acciones que empiezan en uno y terminan en otros (…) precisa de la confianza de todos los seres humanos (…) es preciso encontrar alguna forma de decir lo que es y lo que acontece; encontrar algún modo de asombro que invite a la pregunta, más que un silencio que es mutismo. (Bárcena, F., 2006, p.95)

Es necesario hacer del pensamiento un asunto de todos, una dimensión de una manera pública de estar en el mundo, o lo que es lo mismo, un rasgo de lo político. Sócrates muestra a Arendt que una vida sin pensamiento no tiene sentido. El sentido de la actividad de Sócrates reside en la actividad misma, es decir: pensar y estar vivo es lo mismo, es una actividad que acompaña al vivir cuando se ocupa de conceptos tales como la justicia, felicidad, virtud, que el lenguaje nos ofrece para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida.

Dirá Arendt que el pensamiento político contemporáneo se distingue por reconocer que los asuntos humanos plantean verdaderos problemas filosóficos y que la política es un ámbito del que brotan originales cuestiones filosóficas. Uno de esos asuntos humanos es la educación.

El pensar no es simplemente un ejercicio cognoscitivo, sino más bien, una actividad esencial del sujeto frente al mundo.

Nos importa pensar la educación desde otros paradigmas, desde otros puntos de referencia. Por eso es necesario pensar desde la "contingencia".

Para Arendt, la crisis en educación es un problema político y aún para el lego, hay una razón fundamental para que esa persona

> se preocupe por una situación crítica en la que no tiene un compromiso inmediato: la oportunidad, nacida de la crisis misma –que destroza apariencias y borra prejuicios– de explorar e inquirir en lo que haya quedado a la vista de la esencia del asunto, y la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos (…) Una crisis se convierte en un desastre sólo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad brinda. (Arendt, H., 1986, p. 186)

Arendt nos dice que el problema en educación no es tan sólo un problema que compete a la pedagogía porque la crisis no se reduce al hecho de que, como lo afirma sencillamente, "Juanito" no sabe leer y escribir. La crisis en educación es un problema político.

Cuando Arendt piensa sobre la educación y la escuela desde una óptica política, las concibe como instancias privilegiadas de preparación de los niños y los jóvenes para el mundo, y en consecuencia, también para su espacio público, todo lo cual supone una buena formación educativa del ciudadano.

Según nuestra autora hubo opciones pedagógicas que se realizaron en Occidente en el transcurso del siglo XX que desencadenaron la crisis. Y señala tres supuestos en el origen de la crisis en la educación en la sociedad estadounidense de la época, pero que se pueden extender al contexto global.

Los tres supuestos son:

1. La existencia de un mundo y una sociedad infantiles autónomos, emancipados de la autoridad de los adultos.
2. Bajo el influjo de la psicología moderna y del pragmatismo, la pedagogía se ocupó de los métodos de enseñanza y se emancipó completamente de la materia que se va a transmitir.
3. El supuesto de que sólo se puede saber y comprender lo que uno mismo haya hecho, hay que sustituir el aprender por el hacer, el trabajo por el juego.

Nosotros, en nuestra experiencia como educador en el nivel secundario y terciario del sistema educativo, lo que observamos y vivimos es –en los últimos tiempos– un focalizar la atención y los esfuerzos en el sujeto del aprendizaje –niño o adolescente o joven– en sus características psicológicas, sociales, cognitivas, cómo aprende este sujeto, como condición esencial para que el profesor pueda lograr con éxito su enseñanza. No nos parece desacertado, pero no tuvieron el mismo peso la tradición a transmitir y la materia a enseñar. Hacemos

referencia a lo mejor de la tradición que debe ser rescatado y a lo específico de los contenidos que debe impartir el profesor.

Hemos asistido también a muchos cursos de perfeccionamiento en actividad –solicitados por los mismos profesores del nivel secundario, por ejemplo– centralizados más bien en metodologías de enseñanza-aprendizaje y no en contenidos propiamente dichos de las materias específicas del currículo.

Se han focalizado también los esfuerzos para hacer prevalecer el hacer por el aprender, y el descuido del trabajo intelectual que implica esfuerzo, contracción a las tareas y cumplimiento de los deberes estudiantiles.

Problemas externos al ámbito escolar han invadido las instituciones: problemas de agresión y de violencia, falta de límites en el hogar, padres ausentes, drogadicción, crisis en relaciones familiares, por citar algunos, han desbordado el rol específico de las instituciones y de los profesores.

Instancias fundamentales para cuidar y proteger el significativo aspecto de la enseñanza en el aula se han vuelto tan sólo instancias de control y burocráticas –tal vez necesarias para la organización– pero que han olvidado lo esencial en la escuela como es la transmisión del conocimiento en el vínculo pedagógico. Así, el rol del asesor pedagógico está más centrado en el control de las planificaciones que presenta el cuerpo de profesores, en el aspecto técnico-burocrático que en asesorar realmente al profesor en las distintas etapas del proceso de enseñanza-aprendizaje en el aula, y donde tampoco hay un seguimiento de dicho proceso para dar cuenta de la evolución y mejoramiento.

El psicopedagogo en la institución escolar –que al igual que el asesor pedagógico– tiene funciones específicas en orden a problemas de aprendizaje que pudiera tener el alumnado, se desdobla en su tarea siendo más un guardián de la disciplina y encargado de cubrir las horas libres ante la ausencia del docente, tareas las más de las veces encomendadas por el mismo director de la institución.

Roles de conducción, tales como el de Director y Vicedirector de la unidad educativa, están focalizados más en los aspectos técnicos-burocráticos y de tareas de extensión a la comunidad, que a gestionar los procesos de educación, de enseñanza-aprendizaje y de acompañar a docentes y alumnos en el vínculo pedagógico.

Queremos decir, que todas son tareas tal vez imprescindibles en la situación actual. Nos interesa indagar, pensar, reflexionar sobre cómo se están haciendo ciertas cosas, ver qué es lo esencial y aventurar si puede haber otros modos, otras formas. Si se puede poner el foco de

atención en lo más importante, si en vez de poner el acento en lo burocrático, habría otra forma de proceder, de repensar la educación y el rol del enseñante desde otro marco teórico distinto. Se trata asimismo de preguntarnos si podemos dar cabida a un espacio crítico en la institución escolar, un espacio que sea formativo y de crecimiento personal, de acompañamiento en una etapa tan crítica y decisiva para los niños, adolescentes y jóvenes, una educación crítica que los prepare para el mundo adulto. Nos interesa plantear la educación como acogimiento hospitalario de los recién llegados, pues están en período de formación y necesitan desarrollar todas sus posibilidades.

Los educadores asumen la responsabilidad de introducir a niños y jóvenes al mundo en forma gradual. Mundo que no es el mismo de ayer y que cambia sin cesar.

La responsabilidad se manifiesta en la autoridad y en la educación no puede haber confusiones.

> Los niños no pueden desechar la autoridad educativa como si estuvieran en una situación de oprimidos por una mayoría adulta, (…) este absurdo de tratar a los niños como si fueran una minoría oprimida que necesita ser liberada se aplicó en las modernas prácticas educativas. Los adultos desecharon la autoridad y esto sólo puede significar una cosa: que se niegan a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos. (Arendt, H., 1986, p. 202)

Y la autoridad del profesor descansa en el hecho de que asume la responsabilidad respecto al mundo. Así, nos dice, por ejemplo, Arendt:

> La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él…También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, sin quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar el mundo común. (Arendt, H., 1986, p. 208)

Nosotros, en nuestro estudio e investigación, pretendemos considerar la educación como un ámbito de "acogimiento hospitalario" desde el pensamiento de Hannah Arendt, un ámbito de mayor humanidad ante un mundo que parece ser más inhumano, ante una sociedad cada día más tecnocrática, burocratizada, pragmatista y consumista.

Según un especialista arendtiano,

> la educación, la auténtica experiencia de formación, constituye un acontecimiento de orden ético dentro del cual, como núcleo central, se encuentra una relación, es decir, la palabra de

> otro que nos trasciende como educadores y frente al cual tenemos la obligación de asumir una responsabilidad incondicional más allá de todo contrato posible o reciprocidad. (Bárcena, F.-Melich, J. C., 2000, p. 35)

Según estos autores el desafío más importante de la educación como acontecimiento ético es pensar y crear un mundo distinto, un mundo que no sea totalitario. Porque el totalitarismo suprime toda individualidad y toda posible espontaneidad o capacidad para empezar algo nuevo.

Frente a esto, se plantea una pedagogía del nacimiento: la educación está referida al trato con los que acaban de llegar a nuestro mundo –los recién nacidos– y que expresan la alteridad radical. Pedagogía del comienzo, ya que al hablar de educación estamos hablando de una acción, porque de la persona formada cabe esperar lo improbable o imprevisible, o sea el inicio y la sorpresa, el comienzo de todo. También pedagogía de la esperanza, porque hay un tiempo actual que está entre el pasado y el porvenir. Por eso también una pedagogía poética: en la educación no se trata de fabricar al "otro", de "producirlo".

Educar tiene que ver con la creación, con lo original, con una novedad. Está en juego el otro, la capacidad de acción, el futuro, por eso también podemos hablar de una pedagogía utópica.

Esto nos inspira a pensar la realidad con otras categorías, en otras claves, muy distintas a los parámetros que considera la época contemporánea sobre lo que es educar. El planteo de la educación como acontecimiento ético tiene su máximo sentido tras los acontecimientos dramáticos de los totalitarismos modernos. El totalitarismo rompe con la continuidad de la historia occidental y subvierte nuestra manera tradicional de pensar la cultura y la educación. Ambas tienen y deben ser repensadas porque su herencia ya no es el humanismo sino la cultura de lo inhumano. "*Nosotros (…) hemos asistido al derrumbe completo de todas las pautas morales establecidas en la vida pública durante las décadas de 1930 y 1940, no sólo (…) en la Alemania de Hitler; sino también en la Rusia de Stalin*", (Arendt, H.,1986, p. 20) nos dice nuestra pensadora.

Podríamos pensar y practicar la educación con una tradición rota, pero no se podría educar sin la referencia al pasado.

> Para Arendt, todo educador, que es siempre actual y contemporáneo de los educandos, es un mediador del pasado. Su tarea es la de ser una mediación en la conciencia del aprendiz: no su substituto. La educación se ejerce sobre los niños, seres en devenir, en transformación…La escuela, como la acción de todo educador, no es un mundo en sí, sino un pasaje. Por eso es necesario pensar qué suerte de autoridad, si es que tiene alguna, está reservada para los educadores. Lejos de ser esta una cuestión que debamos reservar a una discusión

> exclusivamente pedagógica, para Arendt se trata de un problema filosófico fundamental. De hecho, es un problema crucial de toda filosofía de la educación. Y no es una labor reservada a la ciencia especial de la pedagogía porque fueron precisamente determinadas ideas pedagógicas las que contribuyeron a pervertir el genuino sentido de la autoridad pedagógica como responsabilidad y cuidado, tanto del mundo como de los recién llegados al mundo. (Bárcena, F., 2009, p. 121)

La continuidad de la tradición se ha resquebrajado, es decir, se ha abierto una brecha en la experiencia del tiempo. Nos queda aprender a movernos en esa grieta, se trata de instaurar nuevos comienzos. De una generación a otra se transmite un mundo y también la posibilidad de un comienzo.

Sin continuidad no es posible la transmisión, y sin discontinuidad no habría posibilidad de renovación, de introducción de lo nuevo en el mundo. Ambas son necesarias e inevitables para una pedagogía del mundo, afirma Bárcena. Así, entonces, la instrucción está de la parte de la continuidad y la educación del lado de la discontinuidad. Por eso también, si de reconstruir el concepto de educación se trata, debemos hacer mención de la tensión existente entre novedad-conservación. La educación, que hace referencia a la natalidad es renovación y conservación en forma simultánea. Esto permite la permanencia y la continuidad.

En el espacio y en el tiempo "aparecemos" con nuestro discurso y acción. Queremos ser "vistos" y "oídos". La educación se presenta en el escenario del espacio y del tiempo. La educación es el momento donde "aparecemos". Es un espacio de aparición. La educación es un acontecimiento.

Para Arendt la actividad del pensar surge siempre de la experiencia y permanece conectado de alguna manera, a los sucesos mundanos. Así lo expresado por Dobarro:

> Pero, sobre todo, pensar es estar fuera del orden establecido y oficial. Esta actividad mental siempre se ha de enfrentar a la dimensión de un novum inesperado e imprevisto, esto es, pensar de nuevo la contemporaneidad, como un proyecto excluyente de la experiencia histórica del sufrimiento y de su actualidad. (Dobarro, A.N., 2009, p.40)

Conclusiones

El pensar es una aventura para Hannah Arendt. Hay varios caminos presentados por nuestra filósofa que nos conducen a esta aventura del pensar:

Hannah Arendt –al pensar y reflexionar sobre la educación– nos hace ver que no se trata únicamente de cuestiones técnicas relacionadas con el aprendizaje y otras cuestiones específicas de la pedagogía. Esto va más allá, y nos propone, nos invita también a reflexionar sobre algo más hondo y profundo, esto es, sobre el sentido de la educación misma, sobre la naturaleza del hombre, sobre la misma condición humana. Y lo hace desde un específico lugar: como pensadora política, como alguien interesado, a, en los asuntos humanos, como alguien que vivió experiencias-límite y frustrantes con los totalitarismos de su época. Por eso nos invita a pensar en la natalidad: en lo nuevo que trae cada recién llegado, en los comienzos de "alguien" que con su palabra y sus actos "aparece" en el mundo. El mundo que es pluralidad donde hay igualdad y distinción entre los humanos.

El amor es un camino para educar. A través del amor trascendemos. Por medio del amor, nuestra palabra se dirige de verdad al otro. Una palabra para el diálogo, para ser escuchada. Una palabra para alentar, orientar, consolar, cuestionar, para hacer crecer al otro. Somos seres en relación con otros y nuestra alegría y felicidad consisten en realizar este amor por el mundo en la tarea de educar. Así, verdaderamente, la educación será un acogimiento hospitalario para los nuevos, para los "recién llegados". La educación es "amor mundi".

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1993). *La condición humana,* Paidós.

— (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política.* Península.

Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad.* Herder.

— (2009). Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Hannah Arendt. Pluralidad y juicio. La lectura secreta de un pensar diferente. N° 224*.

Bárcena, F. - Melich, J. C. (2000). *La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración, hospitalidad.* Paidós.

Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea.* Gedisa.

Cruz, M. (1993). Introducción. Hannah Arendt, pensadora del siglo. En Arendt (1993).

Dobarro, A. N. (2009). Hannah Arendt. Pensar de nuevo la contemporaneidad. *Anthropos. Huellas del conocimiento. Hannah Arendt. Pluralidad y juicio. La lectura secreta de un pensar diferente. N° 224*.

¿El fin de la utopía?: heterotopía y libertad en Michel Foucault y Amy Allen

Ailén Bembich (UBA)

Resumen: En The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory, Amy Allen afirma que, si bien Adorno y Foucault ofrecen diferencias radicales a la hora de pensar una revisión sobre las concepciones de progreso en relación al proyecto de la teoría crítica, es posible hallar puntos de encuentro entre sus reflexiones. Ambos rechazan cualquier tipo de vindicación histórica del progreso, pero no lo hacen en favor de una mirada romántica de la historia del decline sino que en su lugar proponen una problematización crítica del presente.
Por otro lado, en su trabajo "Emancipación sin utopía: sometimiento, modernidad y las reivindicaciones normativas de la teoría crítica feminista", Allen se propone pensar la paradoja entre aquello que entendemos por emancipación y su relación con la utopía emancipatoria de la crítica –desde las coordenadas de lectura foucaultianas–. Allí se pregunta qué concepción de emancipación puede resultar compatible con "un diagnóstico explicativo sobre la subordinación de género". Para ello su hipótesis de trabajo consiste en sostener que aunque no se puede eliminar totalmente la tensión entre los aspectos diagnósticos-explicativos y de utopía emancipatoria, ésta puede pasar de ser una paradoja paralizante a una tensión productiva al reconcebir la noción emancipadora de la teoría crítica. Se trata de una concepción que define la emancipación de forma negativa, como transformación de un estado de dominación en un campo móvil y reversible de relaciones de poder, y que no depende de una visión utópica que piense la posibilidad de liberarse del poder como una "utopía libre de poder".
Allen considera que el método histórico-filosófico de Foucault ofrece herramientas fructíferas para llevar a cabo un análisis sobre esta tensión, en tanto que su objetivo consiste en problematizar la forma de vida -moderna europea– de su presente a partir de líneas de fragilidad y fractura en su interior. Para trazar estas líneas, Foucault recurre a la figura de las heterotopías que –en contraposición a las utopías– consisten en espacios reales que sirven como "contra sitios" donde la sociedad de la cual forman parte puede ser representada, impugnada y revertida.
Siguiendo los trabajos de Allen y Foucault, el presente escrito se propone reflexionar sobre la figura de la heterotopía y las prácticas de libertad como herramientas que permiten pensar una crítica a las utopías emancipatorias, sin por ello obturar las condiciones para pensar otros mundos posibles en los que la dominación sea transformada o al menos minimizada.

En *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory* (2016a), Amy Allen afirma que, si bien Adorno y Foucault ofrecen diferencias radicales a la hora de pensar una revisión sobre las concepciones de progreso en relación al proyecto de la teoría crítica, es posible hallar puntos de encuentro entre sus reflexiones. Ambos rechazan cualquier tipo de vindicación histórica del progreso, pero no lo hacen en favor de una mirada romántica de la historia del declive sino que proponen en su lugar una problematización crítica del presente.

Por otro lado, en su trabajo "Emancipación sin utopía: sometimiento, modernidad y las reivindicaciones normativas de la teoría crítica feminista" (2016b), Allen se propone pensar la paradoja entre aquello que entendemos por emancipación y su relación con la utopía

emancipatoria de la crítica –desde las coordenadas de lectura foucaultianas–. Allí se pregunta qué concepción de emancipación puede resultar compatible con "un diagnóstico explicativo sobre la subordinación de género" (2016b: 173). Para ello, su hipótesis de trabajo consiste en sostener que: "aunque no se puede eliminar totalmente la tensión entre los aspectos diagnóstico-explicativos y de utopía emancipatoria, ésta puede pasar de ser una paradoja paralizante a una tensión productiva al reconcebir la noción emancipadora de la teoría crítica" (2016b: 173). Se trata de una concepción de emancipación que es negativa, que la define como transformación de un estado de dominación en un campo móvil y reversible de relaciones de poder, y que no depende de una visión utópica que piense la posibilidad de liberarse del poder como una "utopía libre de poder".

Allen considera que el método histórico-filosófico de Foucault ofrece herramientas fructíferas para llevar a cabo un análisis sobre esta tensión, en tanto su objetivo consiste en problematizar la forma de vida –moderna europea– de su presente, a partir de líneas de fragilidad y fractura en su interior (2016b:188). Para trazar estas líneas de fractura, Foucault recurre a la figura de las heterotopías que –en contraposición a las utopías– consisten en espacios reales que sirven como "contra sitios" donde la sociedad de la cual forman parte puede ser "representada, impugnada y revertida" (Foucault, 1984).

Siguiendo estos trabajos de Allen, el presente escrito se propone reflexionar sobre la figura de la heterotopía como herramienta que permite considerar una crítica a las utopías emancipatorias –en particular la noción de progreso– sin por ello obturar las condiciones para pensar otros mundos posibles en los que la dominación sea minimizada o al menos transformada. Para concretar el siguiente ejercicio reflexivo es preciso:

1. Realizar un breve abordaje que permita situar la concepción que Foucault tiene sobre la crítica a partir de las perspectivas arqueológica y genealógica, para dar cuenta de la relación saber-poder. Para ello se hará referencia al pasaje que Foucault realiza desde la arqueología hacia la genealogía en *Las palabras y las cosas* (2002), donde introduce el concepto de heterotopía", *La arqueología del saber* (2007) y *El orden del discurso* (1999).

2. Pensar cómo el concepto de heterotopía se inscribe en la crítica que plantea el autor desde el interés de realizar una ontología del presente. Para llevar a cabo esta reflexión se partirá desde las siguientes preguntas articuladoras: ¿por qué la heterotopía es la figura elegida por Foucault? ¿Cuáles son las perspectivas de análisis que se nos abren al plantear el concepto foucaultiano de heterotopía para una crítica del progreso[1]? Para llevar a cabo este punto, se

[1] Bordeleau (2018: 41) dice que la crítica arqueológica de Foucault mina una cierta concepción de la historia como progreso continuo, como correlato indispensable de la función fundadora del sujeto (Foucault, 2002: 20).

trabajará con Amy Allen (2016a, 2016b) y con la conferencia "Espacios otros" (1984) y "¿Qué es la crítica?" (1995) de Foucault.

3. Formular cómo se vincula esta crítica del progreso como utopía emancipatoria y cuál es su relación con la crítica de Adorno. Para ello será menester rastrear cuáles son los supuestos y las implicancias de las que parte Allen (2006a) para identificar a Foucault como "the Adorno's Other "Other Son"; y cuáles son las características del pensamiento de Foucault que nos permiten compararlo con el pensamiento de Adorno.

1. Arqueología y genealogía, horizontes para trazar la crítica

En el prefacio de *Las palabras y las cosas*, Foucault comienza haciendo referencia a un cuento de Jorge Luis Borges, "El idioma analítico de John Wilkins", en el que dicho autor cita una clasificación de animales de una enciclopedia china. A partir de ésta, Foucault pretende ahondar en torno al orden que se espera encontrar en una sistematización, bajo un único criterio de verdad, y sobre esa base muestra la desazón que produce la imposibilidad de pensar una determinada clasificación que no se adecúa al orden en el que acostumbramos encontrarla.

La serie alfabética que liga a las categorías de esta enciclopedia muestra la imposibilidad de cierto orden, aspecto que produce molestia porque no resulta concebible que dichas categorías ocupen un espacio común –un espacio que se muestra como desordenado–. Aquí el lenguaje abre un espacio que no puede ser pensado, "el absurdo arruina el *y* de la enumeración al llenar de imposibilidad el *en* en el que se repartirán las cosas" (2002, 14). Esta exigencia de un único orden que puede ser pensado regula los discursos y con ello los saberes que configuran el conocimiento válido de cada época: de cada *episteme*. Lo que lleva a Foucault a analizar la experiencia borgeana como propuesta de una heterotopía es el cuestionamiento de la palabra como representación del orden para intentar hacer visible la *episteme* que otorga valor racional y objetivo: se trata de una arqueología. Estas condiciones que otorgan la verdad a los discursos –y los constituyen como aceptables– han ido cambiando a lo largo de los años y han configurado diferentes *epistemes*.

Esta perspectiva arqueológica de *Las palabras y las cosas* es continuada en *La arqueología del saber*. En dicha obra, Foucault se centra en la interrogación sobre las reglas de formación de los discursos: "sobre el sistema de emergencia de los objetos, de aparición y de distribución de los modos enunciativos, de colocación y de dispersión de los conceptos, de despliegue de las elecciones estratégicas". Le interesa el funcionamiento del lenguaje y el uso que históricamente se le ha dado a través de los discursos. Para ello, debe concentrarse en la descripción del archivo de los sistemas de discursividad. Allí deben encontrarse las condiciones de posibilidad históricas de

las formaciones discursivas y de las positividades de cada saber que contribuye a la configuración de una determinada *episteme*. Esta arqueología trata de dar cuenta de las condiciones de emergencia de los enunciados, esas leyes y principios que permiten que subsista, se transformen y desaparezcan. El trabajo de la arqueología que propone el autor consiste en la descripción de los sistemas discursivos con el fin de poder dar cuenta de sus acontecimientos, de sus discontinuidades y rupturas, de aquello que legitiman y deslegitiman, mediante estas reglas de formación de los discursos que conforman la episteme de una época.

Un enunciado pertenece a una formación discursiva que es la que define la regularidad misma del enunciado. Por "discurso" entiende un conjunto de enunciados que dependen de una misma formación discursiva, que está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia. Es temporal, histórico; un fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma. De esta forma, la práctica discursiva puede ser definida como: "un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han sido definidos en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa" (2007:47). No son una totalidad, sino aquello dicho con sus límites y vacíos, tienen sus propias reglas y condiciones de apropiación y uso, y es por ello que para Foucault son claves para trabajar la cuestión del poder, en tanto es un bien que es objeto de una lucha política.

De esta manera, podemos afirmar que el análisis de las formaciones discursivas es decisivo ya que permite definir las positividades del discurso: aquello que producen. Esta positividad, llamada *a priori histórico*, es la encargada de dar al discurso una unidad que atraviesa el tiempo y define el espacio en donde pueden desplegarse determinadas formas discursivas con sus respectivas reglas. Foucault define al *a priori histórico* como "condición de realidad para unos enunciados".

Ya en *El orden del discurso* (1999), Foucault abandona la perspectiva arqueológica y pasa a realizar una crítica y una genealogía, mediante las cuales se encargará de realizar el tratamiento sobre el discurso y se preguntará por los peligros que éstos pueden encerrar. El autor parte de la hipótesis de que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. El discurso se encuentra estrechamente vinculado con el deseo y el poder: no sólo manifiesta o encubre el deseo, sino que es el objeto de deseo; y no sólo es aquello que traduce las luchas y sistemas de dominación, sino que es por lo que y por medio de lo cual se lucha: es el discurso mismo lo que está en disputa. A su vez, el discurso ejerce una separación

entre razón y locura –entre lo sano y lo patológico–, dirigido por la voluntad de verdad, por una "coacción de la verdad" que separa los saberes verdaderos de los falsos, excluyendo a estos últimos. Esta voluntad de verdad se apoya en las instituciones que la legitiman mediante una serie de prácticas (con sus reglas, definiciones, técnicas e instrumentos), que a su vez controlan y ejercen coacción sobre otros discursos.

La genealogía, al enfocarse en esa relación entre discurso y poder, se pregunta cómo los juegos de verdad pueden ser ubicados y ligados a relaciones de poder: a partir de qué prácticas, a través de qué instituciones. El poder es una relación, en tanto es ejercido en relaciones de poder y consiste en juegos estratégicos entre libertades que intentan determinar la conducta de las otras (Foucault, 1984). En estas relaciones es posible encontrar estados de dominación que descansan en la inmovilidad, donde las prácticas de libertad se encuentran o bien demarcadas y limitadas, o bien no pueden existir. Esto acontece "Cuando un individuo o grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, a volverlo inmóvil y fijo y a impedir toda reversibilidad del movimiento –con instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares–." (Foucault, 1984:259).

Siguiendo a Allen, es preciso afirmar que "el objetivo del método histórico-filosófico de Foucault no es reivindicar ni socavar nuestra forma de vida presente, sino problematizarla mediante la apertura de líneas de fragilidad y fracturas dentro de esas formas de vida" (Allen, 2016b:188-189). Para ello, Foucault insiste en la búsqueda del surgimiento de líneas de fragilidad en el presente que nos permiten discernir por qué y cómo es posible que aquello que es, deje de ser aquello que es, al manifestar la posibilidad de que estados de dominación se transformen en campos móviles de relaciones de poder donde sea posible realizar prácticas la libertad. Es en la apertura de estas líneas de fractura donde se inscribe la figura de la heterotopía.

2. Las heterotopías para una crítica al relato histórico del progreso

La crítica foucaultiana a la tradición histórica implica una revisión de la concepción progresiva de la historia. Para abordarla, Foucault expone un modo alternativo de concebir la crítica que huye de la búsqueda de utopías. Sobre las diferencias entre utopía y heterotopía, Foucault expone en *Las palabras y las cosas*:

> Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los

> nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la "sintaxis" y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace "mantenerse juntas" (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula;* las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases (1968:3)

Un año luego de la publicación de *Las palabras y las cosas*, en la conferencia pronunciada en el Círculo de Estudios Arquitectónicos (1967) titulada "Espacios otros" Foucault dedica unas páginas a explicitar este concepto de "heterotopía" como contra sitio, como espacio otro donde funcionan otras condiciones de inteligibilidad que no son las de los espacios ordinarios de la vida cotidiana. A diferencia de las utopías, las heterotopías son espacios reales que sirven como espacios diferentes y se muestran como espejos ante determinadas formas de vida de una sociedad con el objetivo de representar, impugnar y hasta revertir esas formas.

Foucault (1997) esquematiza una serie de principios respecto a las heterotopías que pueden resumirse en las siguientes formulaciones: 1) todas las culturas han formado heterotopías a lo largo de la historia; 2) la funcionalidad de las heterotopías varían según el pasar del tiempo y de acuerdo con la cultura; 3) las heterotopías juntan en un solo lugar varios espacios que parecen incompatibles entre sí; 4) las heterotopías están vinculadas a recortes de tiempo (heterocronía) que consisten en la ruptura absoluta en la que los sujetos se hallan respecto al tiempo tradicional; 5) son lugares separados de la sociedad, con reglas y condiciones que limitan la entrada y salida a dichos otros espacios; 6) se encuentran en relación con el espacio restante que las rodea, y en este sentido minan el espacio que se nos presenta como el único real.

Hechas las consideraciones anteriores, se observa que la heterotopía puede constituirse de múltiples y diversas formas como esos otros (contra) lugares en otro lugar. Nos pone ante la posibilidad de concretar esos otros mundos posibles de una manera más contundente que la utopía, que es proyectada en un espacio irreal: "las heterotopías levantan un espejo ante nuestra forma de vida, abriendo una fractura dentro de ella que crea cierto tipo de distancia virtual entre ésta y nosotros mismos. Tal es el espacio concreto de la libertad" (Allen, 2016b:189).

La utopía es proyecto, deseo o plan ideal, un lugar-otro ideado, que es pensado como atrayente y beneficioso para una comunidad, pero a su vez resulta muy improbable que suceda o -al menos- en el momento de su formulación parece irrealizable. La utopía sería ese lugar otro inexistente. La heterotopía en cambio, es el lugar-otro localizable. Ese contra emplazamiento, en tanto diferente a los espacios que transitamos habitualmente. Poseen un carácter imprevisible –si

nuestro punto de partida son los espacios habituales- donde comienzan a operar otras formas de accesibilidad y permanencia que pueden cuestionar o incluso invertir los valores habituales –de los espacios ordinarios-. Ello puede habilitar la posibilidad de que en dichos espacios se desarrollen caracteres heterogéneos en tanto a partir de la cancelación de ciertas reglas surgen otras nuevas. En estos espacios las fronteras pueden volverse borrosas y ambiguas, ya que se habilita como espacio para que sean redefinidas –esto es, quizás las barreras o fronteras no se borran, pero se reconfiguran-.

¿Cabe pensar que con la utopía como proyecto irrealizable se corre el peligro de caer en la frustración o el sentimiento de fracaso? ¿Será en cambio la heterotopía aquella figura que pueda salvar a la utopía al realizarla como posibilidad? ¿En qué medida la construcción de heterotopías no se apoyan en utopías? Para traer a colación la idea de progreso como utopía emancipatoria, cabe considerar que el concepto de heterotopía nos permite pensar la crítica a la emancipación como progreso sin por ello cerrarnos ante la imposibilidad de que el estado de las cosas pueda transformarse. Como una figura que nos ayuda a distanciarnos de ese a priori histórico –en tanto condiciones de posibilidad de la enunciación– revelando la posibilidad de fragmentarlo y dar lugar a nuevas condiciones que genere nuevas prácticas discursivas, nuevas formas de pensar nuestro horizonte de acción y transformación social. Su modo de acción se da mediante la inquietud que producen al desafiar aquello que se nos presenta como lo posible, inaugurando nuevas posibilidades que amenazan con atravesar aquellos límites.

3. El otro "otro hijo" de Adorno[2]

Allen (2016a:164) afirma que si bien tanto Adorno como Foucault intentan escapar de la filosofía hegeliana de la historia y su lógica dialéctica, no pueden salir de la concepción de la filosofía como reflexión crítica del presente histórico que necesita de herramientas conceptuales, que son ellas mismas productos de esa historia: "pensar a través de Hegel pero más allá de él". Este será su punto inicial para pensar esa relación de parentesco intelectual entre Adorno y Foucault.

Según Allen, la emancipación "siempre ha sido un elemento central en el proyecto de la teoría crítica y social de la Escuela de Frankfurt" tanto en su sentido teórico como práctico de "la

[2] En el discurso que pronunció aceptando el Premio Adorno en septiembre de 2001, Jacques Derrida reconoció su deuda con Adorno y se presentó él mismo como un "heredero de la Escuela de Frankfurt", incluso yendo tan lejos como para referirse a Adorno como su "padre adoptivo". De esta manera, como sostiene Jean-Philippe Deranty, Derrida se presenta como el "otro" hijo de Adorno, un hermano rival del filósofo contemporáneo más identificado con el legado de Adorno, Jürgen Habermas.

emancipación de la esclavitud". Para llevar a cabo este proyecto requiere del análisis de las relaciones de poder que permitan realizar un diagnóstico explicativo "pues son las relaciones de dominación y opresión las que esclavizan a los seres humanos, impiden la emancipación y generan crisis y patologías sociales" (Allen, 2016b:172). El foco de la cuestión se encuentra en la concepción de poder que introduce Foucault y el correlato que ésta tiene a la hora de pensar la emancipación.

Según el autor, el poder no tiene un afuera sino que es ejercido en las relaciones mismas. Desde allí que el pensamiento de Foucault nos lleve a desconfiar de programas o proyectos que conciban a la emancipación como la posibilidad de vivir por fuera del poder en una especie de mejor vida. El ideal de progreso no escapa a esa sospecha. Amy Allen concibe –a partir de Foucault- la noción de emancipación de forma negativa "como la transformación de un estado de dominación en un campo móvil y reversible de relaciones de poder, y, por tanto, que no depende de una visión positiva acerca de una utopía libre de poder." (2016b:174). Para desplegar esta propuesta, se apoya en la concepción foucaultiana de poder según la cual éste funciona como el operador a través del que se efectúa la constitución de sujetos –o subjetividades-: el individuo es un efecto del poder, de determinadas relaciones de poder. Así, los individuos están constituidos como sujetos en y a través de un proceso de sometimiento al poder. Este doble significado del sometimiento debe ser entendido –según Foucault- como la imposibilidad de salir de esas relaciones de poder, ya que no tienen un afuera. Si la emancipación es entendida en el sentido de "emanciparse de las relaciones de poder" no habría posibilidad de pensar la emancipación, tal como lo explicita la lectura que propone Amy Allen a partir de Foucault (Ib.: 175).

Tanto Adorno como Foucault concuerdan en que la problematización del punto de vista histórico –de temporalidad lineal– del progreso reside en un eje normativo: este busca realizar un análisis sobre el ideal de libertad de la Ilustración (2016a:196). En este sentido, Foucault establece una diferencia entre prácticas de liberación –o procesos de liberación o emancipación– y prácticas de libertad. Prefiere la segunda posibilidad, pues por un lado considera que con la primera opción encierra el riesgo de caer en la idea de que existe una naturaleza humana que se encuentra aprisionada por mecanismos de represión y que necesita ser liberada. Por otro lado, considera que el término "prácticas de liberación" es insuficiente para poder definir las prácticas de libertad necesarias para que un pueblo o sociedad pueda definir las formas posibles para llevar adelante los procesos de liberación (Foucault, 1984:258-259). El hecho es que para que las prácticas de libertad –entendidas como ejercicio de resistencia y transformación– se puedan desarrollar, requieren que el estado de dominación sea mínimo, esto es: que haya movilidad en esas relaciones, que exista un espacio para que pueda efectuarse la resistencia; para que haya

movilidad en las relaciones de poder, en contraposición al bloqueo y fijeza que se establece con los estados de dominación. Allen va a concluir que a partir de allí es posible hablar de la emancipación sin utopía considerada como la transformación de un estado de dominación en un campo móvil de relaciones de poder (2016b:181).

Además de romper con la idea de la posibilidad de que haya un afuera del poder al que se puede acceder a través de la emancipación, se aleja del tipo de filosofía progresista de la historia que alimenta la idea de utopía y propone en cambio a partir de la figura de la heterotopía. Desde allí rompe con la idea de la historia como progreso y con la visión de la emancipación como vida buena. Se trata para Foucault, de desarrollar un diagnóstico explicativo del presente mediante el método histórico-filosófico cuyo objetivo "no es reivindicar ni socavar nuestra forma de vida presente, sino problematizarla mediante la apertura de líneas de fragilidad y fracturas dentro de esas formas de vida" (2016b:188).

Según Allen, tanto Adorno como Foucault comparten la idea de que el progreso como hecho lejos está de haberse realizado -aunque el para Foucault, el problema no es que el progreso no se haya realizado sino las relaciones de saber poder que sustentan nociones como la de "progreso"-, y que pensarlo de manera contraria nos pone ante la imposibilidad de reflexionar críticamente sobre un entendimiento histórico profundo. En este marco, es preciso pensar la crítica foucaultiana como una problematización que pretende dar cuenta de los peligros, y en este caso, exponer las implicancias de concebir la historia desde la noción ilustrada de progreso. Aquello que Foucault rescata de esta visión de la Ilustración de la historia y tomando como referente a Kant, es el uso de la crítica como problematización del presente, y se sitúa en esta herencia crítica (1995).

La crítica: algunas observaciones finales

El trabajo histórico-filosófico de Foucault se presenta como una útil apuesta reflexiva para escribir una historia sobre nuestro presente[3], sin presuponer ni lamentar una victoria, al invitarnos a rechazar el punto de vista supra histórico de la dialéctica y el ideal romántico que se cuela en la noción ilustrada de libertad enlazada a la primacía de la racionalidad instrumental moderna (Allen, 2016a: 182-183).

Pero, ¿es posible pensar que en la noción de heterotopía habría un atisbo de la idea de progreso? Ocurre que Foucault o bien no lo plantea en esos términos, o no considera pertinente

[3] Al respecto, considero que es necesario explorar en qué medida intentar una crítica de nuestro presente equivale a escribir una historia sobre nuestro presente. Este interrogante quedará pendiente para un próximo trabajo.

la posibilidad de plantear un futuro de mejor vida: más bien pretende trazar horizontes que nos permitan ver la posibilidad de otros mundos, otros espacios posibles. Si bien la labor de nuestro autor está destinada a la problematización más que la emancipación, de todas formas es posible encontrar en Foucault una cercanía con esta idea -que escapa a las lecturas progresistas de la historia-, y cabe considerar que desde allí es posible pensar una crítica foucaultiana al progreso.

Como se ha intentado explicitar en este trabajo, la figura de la heterotopía –tanto como la figura de la irracionalidad en *La historia de la locura*– nos permite abrir un espacio dentro de otro espacio –este espacio, nuestro mundo, o como prefiramos llamarlo– que nos inquieta y nos deja ver esas líneas de fragilidad que sucumben el a priori histórico de la modernidad y abre nuevas posibilidades para la configuración de otras formas de vida. El trabajo de la crítica será trazar esas líneas de fragilidad y fractura, para poder entrever esos espacios concretos donde puedan llevarse a cabo las prácticas de libertad. A su vez, considero que hay una paradoja entre el vínculo entre la utopía y la heterotopía para poder pensar el fin de la primera –por este motivo el título del trabajo se formula como un interrogante-: ¿en qué medida la heterotopía no contiene vestigios utópicos, pero realizados en una espacialidad concreta? ¿Implica esa realización espacial el fin de la utopía o no es más que su proyección?

Por otra parte, vale recordar que Foucault no quiere exponer una propuesta en sentido programático, ya que ello implicaría los peligros del reglamento que amenaza la invención. Se trata más bien de ejercer el trabajo incesante de la crítica, ese trabajo que el pensamiento realiza sobre sí mismo, que consiste en la interrogación sobre el cómo y hasta dónde sería posible pensar como hasta el momento no se ha hecho, esto es: pensar posibles estrategias y límites, y con ello poner(nos) a prueba crítica constantemente. Por tal motivo, Foucault encuentra irrisorio que el discurso filosófico pretenda ordenar a los demás discursos, porque está para desordenar, extraviar, enfrentarnos a la posibilidad de salirnos de ciertos límites que parecen infranqueables. Es un ejercicio de sí que hace el pensamiento consigo mismo y que implica permitirnos pensar de otro modo (2003:14). Es un ejercicio peligroso que no busca la verdad, sino que nos extravía en las múltiples posibilidades que nos ofrece la reflexión. Su propuesta nos empuja a pensarnos en el horizonte de nuevas posibilidades.

¿Acaso no es la crítica una herramienta fundamental para construir –o desarrollar- esos lugares otros? ¿Acaso no sea la crítica el arma por excelencia de la resistencia, aquello que otorga movilidad a las relaciones de poder habilitando nuevas posibilidades? ¿Aquello que imposibilita que una fuerza domine a otra u a otras fuerzas? Pareciera ser que desde estas coordenadas, la crítica foucaultiana se constituiría como un ejercicio reflexivo inacabado e ininterrumpido sobre el mundo y sobre sí misma.

¿Pero podría Foucault estar dejando de lado cierta funcionalidad que la crítica puede tener para beneficiar a fuerzas que tienden a inmovilizar el ejercicio de la resistencia? Esto me lleva a pensar en un escenario contrario al planteo de la crítica como ejercicio inacabado e ininterrumpido, en donde sea esto negado y se plantee la necesidad de que la crítica cese –o al menos, en ciertos momentos. ¿Resulta pertinente pensar que existen tiempos inoportunos para su realización? Reformulo: ¿podemos afirmar que existen momentos para que la crítica sea suspendida? ¿Es posible suspender la crítica? ¿Cuáles serían las consideraciones para realizarlo? ¿Resulta deseable? ¿Para quiénes? Y una vez suspendida ¿cómo determinaríamos el momento de su retorno? ¿Acaso podemos permitirnos dejar de intentar pensar de otro modo?

Referencias bibliográficas

Allen, A. (2016a). *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.

Allen, A. (2016b). Emancipación sin utopía: sometimiento, modernidad y las reivindicaciones normativas de la teoría crítica feminista. *Signos Filosóficos*, *18*(35).

Foucault, M. (1984). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Revista Concordia (6),* pp.257-280

Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (11), 5-26.

Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

Foucault, M. (1997). Los espacios otros. *Astrágalo: revista cuatrimestral iberoamericana*, (7), 83-91.

Foucault, M. (2007). *La arqueología del saber.* Siglo XXI.

Foucault, M. (1999). *El orden del discurso.* (Alberto González, trad.) Tusquets. 30-31.

La noción de infinito en lo sublime matemático de Kant

Silvana Bogue (UNR)

Resumen: En este trabajo intentaremos mostrar cuál es el rol que ocupa el infinito en el proceso de conformación de lo sublime en nosotros. Comenzaremos viendo cómo se dispara este sentimiento, al enfrentarnos con algo de la naturaleza que no sólo nos supera en tamaño (en el caso de lo sublime matemático), sino que se nos presenta como absolutamente grande. Veremos cómo el concepto de lo absolutamente grande es algo que no tiene su medida fuera de sí, es decir, que no es susceptible de cuantificación alguna, sino que él mismo es artífice de su propia medida. De manera que lo único capaz de cumplir con esta descripción es el infinito. Para nosotros, entonces, lo infinito resulta ser la vara con la que es medido el deleite de lo sublime. Ahora bien, el problema reside entonces en si es posible, y en todo caso, cómo se podría comprender lo infinito, ya que nuestra imaginación intenta abarcarlo y fracasa ostensiblemente. Ante esto, se da paso a la razón, que demanda una totalidad comprendida. Entre las exigencias de la razón y una imaginación incapaz, se produce una inacomodación entre ambas facultades. Se produce entonces, ante esto y como respuesta, el despertar de una capacidad que excede lo sensible, capaz de intuir el sustrato suprasensible. Este sustrato a la base de los fenómenos se presenta como un todo porque nos aparece como hecho para nosotros y este todo se presenta a su vez como infinito. De modo que el infinito, bajo esta perspectiva, puede verse como aquello que agrupa la totalidad suprasensible. Esto puede parecer contradictorio, pero Kant nos advierte que el ser capaces de pensar el infinito como totalidad es lo que genera el mayor deleite de tipo intelectual.
Palabras clave: infinito, absolutamente grande, sentimiento sublime, suprasensible.

La naturaleza es, pues, sublime en
aquellos de sus fenómenos cuya intuición
llevan consigo la idea de infinito

Kant, *Crítica del Juicio*

Lo finito y lo infinito, o lo simplemente grande y lo absolutamente grande

El diccionario de términos kantianos es un buen puntapié para comenzar este trabajo de investigación y nos puede llegar a esclarecer el significado de una noción de tan difícil comprensión como lo es el infinito. Veremos, sin embargo, que hay varias acepciones, pero sólo una de ellas lo define desde una perspectiva estética:

> **Infinito** Unendliches, *infinitum*, *fr.* infini, *port.* infinito, *it.* infinito. 1) En la matemática, infinito es el concepto racional de una cantidad que contiene un conjunto de unidades dadas que es mayor que cualquier número.[…] 2) En sentido transcendental, infinito es el concepto racional de una cantidad cuya medición se realiza por una síntesis sucesiva de la unidad, síntesis que nunca puede estar completa. Nunca se puede pensar, mediante esa síntesis, una totalidad […] 3) Espacio y tiempo son las intuiciones puras correspondientes al concepto

> transcendental de infinito. 4) Lo infinito se distingue de lo indefinido (Unbestimmte). Lo indefinido es lo infinito imaginario, matemático […] 5) Juicio infinito es aquel cuyo predicado (que afirma un concepto negado) expresa la región sin límites que está fuera de la esfera del concepto negado en ese predicado. 6) Lo infinito es grande de manera absoluta, no de manera comparativa. *KrV* B 39 s. *KrV* B 47 s. *KrV* B 454 s. *KrV*B 456 s. *Prol* AA IV, 302 s. *Prol* AA IV, 339 s. *KU* §§ 26 s. AA V 251 s. (Caimi, 2016)

Ahora bien, es esta última acepción, la sexta, la que define lo infinito en términos de estética y más aún, es en estas precisas palabras en donde se inaugura el tema de lo infinito en lo que Kant llama lo *sublime matemático*, que es la sección sobre la cual trabajaremos este concepto. Entonces, ¿a qué hace referencia esta última definición de lo infinito?, ¿qué significación tiene lo *absolutamente grade*? En primera instancia, según menciona Kant, existen objetos *simplemente grandes*. Tenemos ejemplos en la misma Analítica: una casa, un árbol, un edificio. Estas cosas son grandes *comparativamente*, es decir que, al apreciarlas, la imaginación, creadora de imágenes sensibles, puede captarlas y comprenderlas, no exceden ningún límite de su capacidad ni oponen ninguna resistencia al ser medidas. Es más, el entendimiento puede medirlas objetivamente, si se le proporciona una medida base, como el metro o los centímetros. Ahora bien, lo *absolutamente grande* es de naturaleza distinta a este tipo de cosas. Kant de hecho define a lo sublime como lo que es grande absolutamente (Kant, 1992, p.239), pues no puede compararse con ningún otra cosa (Kant, 1992, p.239).

Por otro lado, ser simplemente grande significa que un objeto tiene ventaja en su tamaño respecto de otras de su misma clase o especie, como vimos con los ejemplos de la casa, el árbol y el edificio, en donde puede decirse, si se quiere, que una casa es más grande que otra. Ahora bien, para apreciar cuán grande es alguna cosa, no interviene un juicio matemático, sino uno estético, porque se realiza simplemente "con un golpe de ojo". Es decir, que no necesitamos una medida matemático-numérica específica para llamar a algo grande, sino que, y aquí interviene la imaginación, decimos que algo es grande de acuerdo a su representación. De este modo, la imaginación se ensancha para poder comprender la grandeza y esta comprensión va unida a una sensación de respeto hacia el objeto. (Kant, 1992, p.240)

Pero, cuando Kant se refiere a lo *absolutamente grande,* lo hace en los siguientes términos: "[aquello que es] grande de todos modos, absolutamente, en todo respecto (sobre toda comparación)" (Kant, 1992, p.240). O también: "sublime [o lo absolutamente grande] es aquello con lo cual toda otra cosa es pequeña"(Kant, 1992, p.240). Por ello, estos dos conceptos, lo sublime y para el caso, lo absolutamente grande mentarían lo inmenso, lo incomparable, aquello que es grande por encima de cualquier comparación que podamos establecer. En vistas a esto

último preguntamos ahora cómo es posible medir aquello que parece ser infinito. En primera instancia, y tratando de aunar los conceptos que fuimos utilizando, podemos dejar establecido que lo sublime para Kant es una magnitud. Pero, como se trata de una tal que no tiene comparación con ninguna otra, debe tener la fuente de su medida sólo en sí misma; es, se podría decir, fuente y artífice de su propia medida estética (Stopford, 2007, p.25). Por tanto, al considerar este objeto que desata en mí el sentimiento de lo sublime, debo forzosamente pensar en lo infinito, pues estoy ante algo que considero de una grandeza absoluta, y no existe, aparentemente, otra medida que sea capaz de captar lo sublime. Consideremos esta cita de Richard Stopford, en donde se entrelazan lo sublime y lo infinito en la manera que veníamos viendo:

> En el caso de lo absolutamente grande, la representación del objeto es grande más allá de toda comparación y por ello reside en él mismo como fuente de su propia medida estética [...] Como nada en la naturaleza es grande más allá de toda comparación entonces esta medida absoluta no puede ser encontrada en nada natural. Esta estimación estética de lo absolutamente grande debe por esto referirse a una medida absoluta, siendo el infinito la única medida estética absoluta. Entonces cuando nos encontramos con lo absolutamente grande, la comprehensión de la imaginación está compelida a estimar la magnitud de un objeto por el infinito mismo. Sin embargo uno no puede generar una comprehensión estética del infinito; Kant argumenta que este esfuerzo de la imaginación alrededor del infinito […] marca el momento de lo sublime.(Stopford, 2007, p.25)

Así, nada que se encuentre en la naturaleza puede ser denominado grande absolutamente, pues no existe objeto alguno que pueda tener las características que le atribuimos a aquello que es enorme, por encima de toda comparación. Lo absolutamente grande y que posee en sí su propia medida sólo puede ser algo que se relacione íntimamente con lo infinito, pues podemos decir que es lo único que se ajusta a las especificaciones de lo absolutamente grande.

Lo absolutamente grande, lo sublime, lo infinito

Hasta ahora hemos homologado los conceptos *sublime* y *absolutamente grande*, y luego comparado esto último con lo *infinito.* Pero es momento de que comencemos a diferenciarlos en este punto, para poder avanzar en nuestra investigación. Tampoco está de más decir que nuestro autor Kant parece tomar estos términos como si se tratara de sinónimos, pero lo cierto es que vale la pena hacer algunas aclaraciones para no confundirnos. Cuando hablamos de lo *sublime*,

estamos ante el sentimiento que se despierta en nosotros[1] gracias a la contemplación de algo que se nos aparece como *absolutamente grande*, es decir, algo que nos supera en tamaño (en el caso de lo *sublime matemático,* que es el que nos compete) o en fuerza (tal es la premisa de lo *sublime dinámico*). Pero, cuando Kant menciona lo *absolutamente grande,* pareciera que se refiere a cómo se nos aparece el objeto, o, quizá mejor, cómo nos parece a nosotros que es. De este modo, lo *sublime* se referiría a nosotros y el sentimiento que se produce, y lo *absolutamente grande* se aplicaría más al objeto que al sujeto. A esto parece corroborarlo el hecho de que cada vez que Kant define lo *absolutamente grande*, lo hace en términos de magnitudes y medidas, mientras que cada vez que habla de lo *sublime,* hace referencia a nuestra mente. De la misma manera en que no se puede llamar *sublime* al objeto, tampoco podríamos, si tenemos razón, llamar *absolutamente grande* al sentimiento que se genera en nosotros a partir de la contemplación de algo empírico. Kant nos especifica además que lo sublime no se encuentra en nada que pueda alcanzarse con los sentidos, es decir, nada externo a uno mismo que pueda percibirse, sino en nuestras propias ideas (Kant, 1992, p.240).

Podríamos entonces añadir que la noción de infinito tiene su aparición en lo Sublime Matemático en el parágrafo 26. Ahora bien, el título de este parágrafo es: *De la apreciación de las magnitudes de las cosas naturales exigida para la idea de sublime.* Es decir, se nos adelanta que tratará de la "vara" con la que se mide lo sublime, y se indagará sobre si existe alguna medida fundamental que corresponda a lo absolutamente grande. Esta medida es, según creemos, lo infinito. Ya convinimos en que lo absolutamente grande no se encuentra en nada de la naturaleza, pues nada le hace justicia a semejante grandeza. Entonces, debemos desplazar el eje de lo sensible y pensar que la única medida absoluta que existe es el infinito. De esta manera, no es descabellado pensar a lo absolutamente grande como lo infinito, haciendo por supuesto las pertinentes aclaraciones y salvedades, pues lo sublime tiene por objeto aquello que es absolutamente grande, es decir, lo infinito.

Dos maneras de concebir lo infinito

En el parágrafo 26 que se encuentra en la *Analítica de lo Sublime* se nos advierte que existen dos tipos de apreciaciones de la magnitud, es decir, dos maneras de concebir la medición: estas

[1] La definición de lo sublime que se nos ofrece en el parágrafo 23 de la Analítica de lo Sublime es que es un "sentimiento de suspensión momentánea de las facultades vitales seguida inmediatamente por un desbordamiento tanto más fuerte de las mismas" (p.237). Esta primera sensación negativa hace referencia a la incapacidad de la imaginación de pensar el infinito, pero pronto pasaremos a una revitalización que será el momento positivo de lo sublime, cuando veamos el despertar de una capacidad suprasensible que es capaz de proporcionar un deleite puramente intelectual.

son la matemática y la estética. En ambas se aborda el tema del infinito, pero no lo van a comprender de la misma manera. De todos modos, adelantamos que uno de estos modos de entender lo infinito va a ser el detonante del deleite sublime y el otro en cambio, no conlleva placer alguno. Veamos por lo pronto la estimación matemática, que es en donde se trabaja lo infinito en su progresión. Para ser más claros, la estimación matemática del infinito tiene el objetivo de sumar unidades, una tras otra, y puede progresar indefinidamente, pues no existe un número tope que sea el mayor de todos, sino que siempre pueden agregarse más unidades, y por lo tanto, este tipo de infinito nunca tendrá un cierre o fin ni podrá completarse o convertirse en un todo. Tampoco hay, en la estimación matemática, una medida fundamental, primaria, pues para saber cuán grande es la medida, se necesita a su vez de números. Kant lo expone de la siguiente manera:

> […] como la magnitud de la medida hay que admitirla, sin embargo, como conocida, esta medida no debiera apreciarse a su vez más que por números, cuya unidad tendría que ser otra medida, es decir, matemáticamente, no podríamos nunca tener una medida primera o fundamental, y, por tanto, concepto alguno determinado de una magnitud dada. (Kant, 1992, p.421)

Opuesta a esta consideración es la segunda apreciación de las magnitudes, vale decir, la estética. Es última está ligada, por así decir, a la captación inmediata de la magnitud y en una sola intuición, por la sola medida del ojo, no por la aplicación de determinada medida numérica. Mediante esta apreciación podemos saber no cuán grande es una cosa (en cantidad de metros o centímetros, por ejemplo), pues no la mesuramos con un patrón externo a ella, sino que determinamos simplemente si es grande o, en todo caso, absolutamente grande, como es el caso de lo sublime. A su vez, nos encontramos aquí con que hay una medida fundamental y última. Si la apreciación matemática comprende al infinito como una progresión, en cuyo caso nunca puede haber un máximo porque no hay ningún número último[2], en la apreciación estética sí hay una medida tope, más allá de la cual no se puede pasar. Además, podemos agregar que "expone las magnitudes absolutamente en cuanto el espíritu puede aprehenderlas en una sola intuición." (Kant 1992, p.242), lo cual es completamente distinto a lo que sucedía en la apreciación matemática, pues esta última avaluaba las magnitudes comparándolas con otras magnitudes. A su vez, el infinito se le presenta de manera muy distinta a como la concibe la última. Ya no hablamos de un infinito progresión, en donde no existe ningún tipo de placer al sumar unidades. Sino que el deleite de la comprensión estética viene a estar dado por la comprensión del objeto como un todo. Y en este caso, hablando del infinito, podríamos decir que debe entonces cumplir con esta

[2] Allison, 2001, p. 316. La traducción es nuestra.

exigencia dada por esta estimación. Indagaremos, entonces, si es posible pensar en el infinito como totalidad. Pero pareciera que en una primera instancia ninguno de los dos infinitos es cognoscible, pues nunca podremos captar una indefinida sucesión de unidades, en el caso de la medición matemática. Y nos da la impresión de que podría resultar contradictorio tener una completa comprensión de un infinito pensado como absoluto, total.

Veamos qué dice el texto de Allison respecto de ambas estimaciones, siendo la matemática la primera que considera:

> [la estimación matemática de las magnitudes] es la manera familiar de medir. No es ni suficiente ni primaria para la determinación de la magnitud. No es suficiente porque la medida numérica (metro, centímetro, milímetro) presupone una unidad de medida dada. Y no es primaria porque la unidad básica debe ser determinada estéticamente […] No hay un *máximum* en la estimación matemática porque no hay un último número. Es una infinita extensión de la serie de números. (2001, p. 316)

Ahora enfoquémonos en lo que escribe acerca de la estimación estética de la magnitud:

> Aunque no hay aun número más grande, hay una unidad de medida más grande, 'la medida absoluta' y es condicionada por los límites de la imaginación humana, o sea, por lo que es subjetivamente posible 'tomar en una sola intuición'. Es la medida subjetivamente absoluta que viene con la idea de sublime y la emoción con ella conectada, una emoción que no puede producir ninguna estimación matemática de la magnitud. (2001, p. 317)

De este modo se nos explica que la única capaz de estimular el sentimiento de lo sublime es la estimación estética de la medida, que cuenta entonces con un máximo más allá del cual no se puede ir. Es este tipo de estimación el que vamos a intentar explicar ahora, pues trata con el tipo de infinito al que nos vamos a ceñir.

La medida fundamental, el máximo de la estimación estética

La apreciación estética de las magnitudes es entones aquella que nos permite experimentar el sentimiento de lo sublime. Ahora bien, este sentimiento es de un placer estético que resulta, como estamos viendo, muy complejo, sobre todo porque comienza con un primer momento negativo, pues antes de la satisfacción sentimos rechazo hacia el objeto, porque es inconmensurable, y hacia la vida misma, porque fallan muchas de nuestras facultades al intentar comprender aquel. Aquí vamos a estar relatando este mismo proceso, en donde la imaginación no logra captar lo infinito, pero sin embargo se esfuerza hacia el máximo hacia el cual puede

llegar. Este máximo necesita de dos actividades de la imaginación. La primera de ellas es la aprehensión estética y la segunda, la comprensión. En el caso de la aprehensión, la imaginación no realiza ningún esfuerzo, simplemente va hacia el infinito de manera progresiva. En contraposición a esta se encuentra la comprensión, que, en palabras de Allison, "es lo que mantiene unidos los ítems de la aprehensión" (Allison, 2001, p. 317), pero, al tratarse la aprehensión de una progresión sin tope ni límite, la comprensión pronto llega a su máximo de capacidad, pues, lo primeramente captado en la aprehensión tiene más dificultad de retención. De este modo, cuando una avanza, la segunda retrocede, en el sentido de que pierde lo primariamente aprehendido.

Entonces, el máximo de la estimación estética, es el punto en el que la imaginación gana de un lado en la misma medida en la que pierde del otro, es decir, el momento exacto en el que se produce un equilibrio entre los ítems aprehendidos y el todo comprendido (*ídem*). Ahora bien, este máximo al que llega la imaginación es por completo placentero, pero aún nos encontramos lejos de experimentar lo que es lo verdaderamente sublime. Veamos una cita de Stopford que nos ilustra lo que significa el infinito en esta parte de la Crítica del Juicio: "[…] la medida estética es de hecho una medida de acuerdo a la noción de infinito. En otras palabras, la medida estética es la medida del infinito." (2007, p.27) Así, todavía falta abandonar la sensibilidad para pasar a los designios de la razón.

La experiencia de lo infinito

Lo sublime como tal rebasa el límite de la imaginación. Al infinito, que es la medida de lo sublime todavía no se ha llegado, porque lo que falta es una serie de pasos más. El ejemplo que Kant considera para hablar del sentimiento sublime es el de la Catedral de San Pedro (1992, p.242), en donde a imaginación, ante ella, experimenta una conmoción, porque en una primera instancia no es capaz de comprender aquello que le resulta inmenso. Para entender esto quizá nos sirva la definición de sublime que se anuncia al final del parágrafo 25, y es la siguiente: "sublime es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos" (*ídem).* La imaginación está estrechamente ligada a los sentidos pues se trata, a grandes rasgos, de una facultad que produce imágenes. Ante este fracaso de lo sensible en la comprensión de lo sublime, se comienza una investigación acerca de la relación entre la imaginación y la razón (Allison, 2001, p.315). ¿Por qué, entonces, le compete lo sublime a la imaginación, que no puede ir más allá de su propio máximo? El considerar algo simplemente grande es sumamente placentero para la imaginación, que se expande hasta alcanzar este tope. Es

esta especie de estiramiento el que brinda satisfacción a nuestra mente. Ahora bien, nuestro problema reside al considerar lo absolutamente grande. Al tratarse de algo de mayor magnitud que lo que es simplemente grande, tenemos la sensación de que esto brindará aún más placer para nosotros.

La intervención de la razón en la captación de lo infinito

El esfuerzo por comprender el infinito recae, ante la falla de la imaginación, en la razón, que demanda pensar aquel como una totalidad. Ahora bien, este es un conflicto necesario para que se produzca en nosotros el sentimiento de lo sublime, un primer rechazo hacia el objeto, que parece inabarcable, además de la violencia exigida hacia la imaginación, que se ve forzada por un deber que ella misma no puede cumplir. Esto se contrapone a lo que sucede en el caso de la consideración hacia lo bello, pues en este último caso, la imaginación sólo se da el placer de jugar, con plena libertad y combinarse con el entendimiento (aunque sin que haya algún juicio de conocimiento), sin ningún deber ni obligación, simplemente deleitándose con lo que es capaz de percibir. El caso de lo sublime es otro: la imaginación se esfuerza, el entendimiento no aparece, y la razón demanda como una ley y obligación que se piense el infinito como totalidad, lo cual pareciera contradictorio. Este conflicto entre ambas facultades puede verse claro en la siguiente cita de Echeverría:

> Sublime en éste tiene lugar una tensión entre la imaginación, como la facultad de la presentación sensible, constreñida a la sensibilidad, y la razón, como facultad de pensamiento de lo infinito e incondicionado. […]. Sin embargo, cuando el objeto natural, por fuerza condicionado, suscita en nosotros el sentimiento de lo grande por sobre toda comparación [...], la imaginación se ve impulsada, no ya a adecuarse a los designios del entendimiento, sino a lo exigido por La razón. […] la insuficiencia de la imaginación nos da indicio de lo magno e incondicionado de la razón […] (Friz Echeverría, 2011, p.87)

Esta razón, según Allison, demanda un cierre o una "totalidad para todas las magnitudes dadas, incluso en aquellas que no pueden ser totalmente aprehendidas" (Kant, 1992, p.244), "que si lo logra, le da a la mente una satisfacción puramente intelectual que nunca puede ser dada por el entendimiento" (Allison, 2001, p.320). El objetivo entonces, para que se desate el sentimiento de lo sublime y el placer que con él se asocia es pensar lo absolutamente grande, o para ser más específicos, la medida de esto, es decir el infinito, como una totalidad, cerrada en sí misma, o también como dado.

Kant dirá que, el hecho de que se puede pensar el infinito como un todo, y sin que esto involucre contradicción es debido a que, a raíz de la inacomodación de la imaginación con la idea de todo que se le impone desde la razón, se despierta finalmente una facultad que supera enormemente a la sensibilidad y que, por lo tanto, Kant la llama *suprasensible*. De todos modos, si bien Kant en este punto no es muy explícito, podemos leer entre líneas que es efectivamente posible pensar el infinito como un todo gracias a esta facultad suprasensible que se activa en este momento del sentimiento de lo sublime. Allison sin embargo, cree que quizá esta posibilidad no se le dé al ser humano, pues posee un intelecto condicionado y finito, pero sí a un intelecto superior, como Dios (Allison, 2001, p.321). Veamos, por lo pronto, qué es lo que dice Kant:

> El espíritu oye en sí la voz de la razón, que en todas las magnitudes dadas, incluso en aquellas que, aunque no puedan nunca ser totalmente aprehendidas, son, sin embargo (en la representación sensible), juzgadas como totalmente dadas, exige totalidad, y por tanto, comprensión en *una* intuición […] e incluso no exceptúa de esta exigencia lo infinito […], sino que hace inevitable el pensarlo (en el juicio de la razón común) como *totalmente* (según su totalidad) *dado.* Lo infinito, empero, es absolutamente (no sólo comparativamente) grande. Comparado con él, todo lo otro […] es pequeño. Pero (y esto es lo más importante) el poder solamente pensarlo como un *todo* denota una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos. (1992, p.244)

Ahora tenemos que indagar si es posible pensar el todo como dado, ya que vimos que era posible considerar al infinito como un todo, dejando de lado el tema de para quién es posible. Allison plantea que, pensar un todo como dado tiene el sentido de entenderlo como un objeto que es correlato de nuestras capacidades intelectuales (Allison, 2001, p.321), y de hecho no está alejado de aquello que dice Kant:

> Pero, sin embargo, para poder pensar el infinito dado sin contradicción, se exige una facultad que sea ella misma suprasensible, pues sólo mediante ella y la idea de un noumeno, que no consiente intuición alguna, pero que es puesto como sustrato para la intuición el mundo como fenómeno, es *totalmente* comprendido lo infinito del mundo sensible *bajo* un concepto, en la pura intelectual apreciación de las magnitudes, aunque matemática, mediante *conceptos de números*, no pueda jamás ser totalmente pensado. Hasta la facultad de poder pensar como dado el infinito de la intuición suprasensible (en el sustrato inteligible) supera toda medida de la sensibilidad, y es grande por encima de toda comparación […] como ensanchamiento del

> espíritu que se siente capaz de saltar las barreras de la sensibilidad en otro sentido (el práctico). (1992, p.244)[3]

Así, el pensar el infinito como totalidad tendría que ver, en este contexto, con poder suponer una faceta de este mundo que es *absolutamente grande*, inconmensurable y a la que no podemos llegar con la simple sensibilidad. Así es que, según creemos, se despierta una capacidad que supera toda medida de los sentidos y que puede de algún modo conectarse con lo suprasensible del mundo, que Kant lo supone infinito

Ahora bien, tal como lo plantea Allison, el tema de la naturaleza es que ella siempre es limitada (Allison 2001, p.322), pero no es la estimación matemática de las magnitudes lo que estamos aplicando para intuir esta infinitud, sino la estética. Esto significaría que hay ciertas apariciones de la naturaleza (un cielo estrellado, la Catedral de San Pedro) en donde se conjuga la idea de la infinitud, pues la imaginación las estima como absolutamente grandes, y busca una medida que sea suficiente para subsanar esta enormidad, que, para el caso, es lo infinito de la naturaleza pensado como un todo que se percibe como dado, es decir, como el sustrato de la apariencia que se nos presenta a la mera sensibilidad. De manera que el placer surge con esta especie de expansión de la mente, pues, abandonando toda medida de los sentidos, se vuelca hacia lo suprasensible, metafísico y produce una satisfacción enormemente intelectual. Esta satisfacción surge al "darse cuenta" el espíritu que la naturaleza puede pensarse sin contradicción como un todo dado pero a la vez infinito

Aunque luego sostenga que este concepto de la infinidad como un todo es contradictorio, lo es sólo para el fenómeno:

> […] aquella magnitud de un objeto natural, en la cual la imaginación emplea toda su facultad infructuosamente, tiene que conducir al concepto de la naturaleza a un sustrato suprasensible (que está a su base y también a la de nuestra facultad de pensar), que es grande por encima de toda medida sensible, y nos permite juzgar como *sublime*, no tanto el objeto sino nuestras propias capacidades. (Kant, 1992, p.244)

Es decir, sentimos placer ante el profundo ensanchamiento de nuestra mente, que puede dejar atrás todo rastro de sensibilidad para dedicarse exclusivamente a los designios de la razón.

---

[3] Respecto de lo que habla sobre lo práctico, tiene que ver con que el ámbito suprasensible es el reino de la libertad, que es pensable y de hecho hay que suponerla, pero no podemos probarla.

Referencias bibliográficas

Allison, Henry E., (2001). Kant's theory of taste. A realding of Aesthetic Judgment. *Parerga of the theory of taste. The Sublime. Part VI*, Cambridge University Press, pp. 302-344.

Caimi, Mario (coord.) (2016). *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Colihue.

Friz Echeverría, Cristóbal (2011). Immanuel Kant: el sentimiento de lo sublime como puente hacia lo sensible. *Theses Philosophicae II*, Selección de Ponencias del Segundo Encuentro de Tesistas de Licenciatura en Filosofía de la República Argentina, Ci.Fi.B.A, Buenos Aires, pp. 81-90. Disponible en:

http://www.academia.edu/8008790/Immanuel_Kant_el_sentimiento_de_lo_sublime_como_puente_hacia_lo_suprasensible (Fecha de consulta: 14/03/2017)

Kant, I. (1992). *Crítica del Juicio.* (García Morente, M. trad.).

Oroño, Matías, H. (2011). La corporalidad humana en lo sublime matemático de Kant. *Nuevo itinerario. Revista digital de filosofía* ISSN-e 1850-3578, Nº. 6, Universidad Nacional del Nordeste: Facultad de Humanidades. Instituto de Filosofía. Disponible en http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=4004742 (Fecha de consulta: 25/06/2017)

Stopford, Richard (2007). A critical assessment of the role of the imagination in Kant's exposition of the matematical sublime. *University of Durham: Postgraduate Journal of Aesthetics*, Vol. 4, No. 3, Durham, pp. 25-31. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/237248416_A_CRITICAL_ASSESSMENT_OF_THE_ROLE_OF_THE_IMAGINATION_IN_KANT_'S_EXPOSITION_OF_THE_MATHEMATICAL_SUBLIME (Fecha de consulta: 15/03/2017)

Relación humanidad-naturaleza en la era del Antropoceno; una mirada desde la filosofía ambiental

Alicia Irene Bugallo (UCES)

Resumen: La creciente expansión de la conciencia ambiental desde mediados del siglo XX ha influido sobre el campo de la filosofía, en especial de la filosofía práctica, a través del cuestionamiento de creencias, valores y metas de la civilización industrial.
La emergencia de la filosofía ambiental se ubica en el horizonte de un cambio histórico sin precedentes: un novum como diría el filósofo alemán Hans Jonas, refiriéndose al reconocimiento de la vulnerabilidad del soporte vital biosférico ante la actividad antrópica en conjunto. (Jonas, 1995) Entre sus aportes a la reflexión crítica, la ecofilosofía provee de nuevas conceptualizaciones, como las distinciones pertinentes entre antropocentrismo débil y fuerte que realizara el filósofo ambiental estadounidense Bryan Norton. (Norton, 1984)
En los años '70 del pasado siglo, todavía se proyectaba la imagen del peligro bélico de posguerra sobre la nueva problemática ambiental que se vislumbraba. Gro Harlem Brundtland, en el informe Nuestro Futuro Común (1987), destacaba que nuestra generación tiene que hacer frente a dos riesgos concretos, la carrera de armamentos nucleares y la contaminación, es decir, a dos bombas: la nuclear y la ecológica.
Luego de la caída del Muro de Berlín y del fin de la Guerra Fría, avanzan los '90 con nuevas preocupaciones ambientales y entrando al nuevo siglo ya circulan otras metáforas y expresiones, no bélicas sino bio-geofísicas, que refuerzan la idea de este novum de la condición humana: es decir, la especie humana ha devenido una variable geofísico-biológica en el sistema geofísico-biológico de la biosfera.
Para el filósofo francés Michel Sèrres, somos capaces de producir efectos tan potentes como los del planeta. El ser-en-el-mundo distintivo del existente humano según Heidegger, ha tomado la forma de un ser-equipotente-al-mundo.
Hoy en día el punto de choque está centrado en la idea de desarrollo. Si la salud de la biosfera es una condición de nuestra supervivencia, se entiende que todo desarrollo debería tener como objetivo mejorar nuestra permanencia en ella, y por supuesto la de nuestra descendencia. Por su parte, la ecofilosofía aporta una reconsideración del antropocentrismo tradicional, bajo la forma de un antropocentrismo débil criterioso y prudencial, que podría guiarnos de modo preferible ante los desafíos de la problemática ambiental global en la era del Antropoceno. Al mismo tiempo, coincide con la expansión de la perspectiva ecosistémica y un intento de superación de la dicotomía tajante 'naturaleza-cultura'.

1. Introducción

La conciencia ambiental contemporánea surgió después de la Segunda Guerra Mundial a partir del análisis de los efectos globales de la tecnología atómica de guerra, especialmente desde los países del Norte; dicha preocupación pronto se amplió del aspecto nuclear a la problemática ambiental en general. El primer ambientalismo reconocido propiamente como tal por la opinión pública fue científico, generado en la comunidad académica a partir de preocupaciones más o menos acotadas, tales como la contaminación radioactiva por pruebas nucleares o la contaminación con sustancias químicas, compuestos clorados, etc. Figuras prominentes del

ambientalismo científico fueron, por ejemplo, los estadounidenses Barry Commoner, fisiólogo de plantas y la Master en genética Rachel Carson, especialista en ecología marina.

Commoner tuvo gran participación en el Comité para la Información Nuclear, creado en 1958, como parte de la campaña contra la radiación en el planeta. Las pruebas nucleares estaban provocando una poderosa reacción moral. Ante ese comité se fueron juntando otros científicos, cada vez con más representantes de las ciencias biológicas. Después de 1963 se constituyó el primer Comité para la Información ambiental.

Carson, autora del notable libro Primavera Silenciosa, 1962, advirtió que la actividad antrópica estaba produciendo contaminación en el planeta, con sustancias como el DDT, los pesticidas clorados, el gamexane, etc. Según la autora, estos contaminantes estaban afectando severamente la cadena de la vida, la cadena alimentaria, desde las pequeñas diatomeas hasta los grandes mamíferos y al hombre mismo. Son sustancias que se acumulan en los tejidos de plantas y animales, penetran en las células germinales, alterando el material de la herencia, del cual dependen formas futuras.

El gran impacto producido por el libro condujo a que USA aprobara la Ley de Agua Limpia, Clean Water, y la prohibición del uso del DDT. La preocupación ambiental emergente extendió su influencia a Europa y al resto del mundo, consolidándose en movimientos de participación cívica y social no-gubernamentales, anhelantes de crear una nueva cultura integrada y en armonía con la Naturaleza. Se trataba en este caso de movimientos de desaprobación comprometidos en la tarea de generar alternativas en relación al estilo hegemónico en las sociedades industrializadas. La Fundación Vida Silvestre (WWF), primera ONG ambiental mundial, fue creada en 1961 (Bugallo, 2015a).

La salida del hombre al espacio exterior ha proporcionado una visión de la Tierra cuyas consecuencias existenciales y filosóficas recién estamos empezando a comprender. La captación global del planeta, en su integridad y límites, trae como correlato una visión unificada de la especie humana, que comprende finalmente y visualiza, más allá de sus diferencias locales, que posee un único objeto en común, una única Tierra. La información que proveen los satélites de investigación es rearmada por los ordenadores. Nos reintegran así una visión sinóptica, de conjunto, del funcionamiento de la atmósfera y los mares, de los casquetes de hielo y la vida de la Tierra; en fin, de las muy complejas relaciones entre el mundo físico y el mundo orgánico, que inevitablemente incluyen ya los efectos del accionar humano (Bugallo, 1995).

En el área de la filosofía práctica se fueron perfilando distintas posturas dentro del nuevo campo de reflexión caracterizado como ecofilosofía, a través del cuestionamiento de creencias,

valores y metas de la civilización industrial moderna, aunque también revitalizando muchos aspectos 'ecológicamente' apropiados de la herencia cultural de la humanidad. Todavía en los años '70 del pasado siglo, todavía se proyectaba la imagen del peligro bélico de posguerra sobre la nueva problemática ambiental que se vislumbraba.

2. Más allá de las metáforas bélicas

Podemos recordar palabras de Gro Harlem Brundtland que reflejan esta tendencia. Para la ex primer ministro noruega (1990), en el pasado antaño cada generación todavía podía dejar el futuro en manos de la siguiente, la cual aún podía asumir su propio destino en el momento oportuno, encontrar sus propias soluciones, aprovechar recursos naturales nuevos, crear nuevas técnicas y métodos, hacer de modo que la vida siguiera su curso y tal vez incluso progresara.

> Pero, en este siglo el impresionante crecimiento demográfico ha dado lugar a la consiguiente intensificación de la explotación de los recursos naturales, provocando, además, tal grado de contaminación que la atmósfera terrestre está sufriendo daños que representan una amenaza para el futuro común de la humanidad. Es ahora cuando hay que adoptar las decisiones oportunas para que la humanidad pueda vivir el siglo XXI. Nuestra generación tiene que hacer frente a dos riesgos concretos, la carrera de armamentos nucleares y la contaminación, es decir, a dos bombas: la nuclear y la ecológica. (p. 4)

En la perspectiva radical del naturalista estadounidense Bill McKibben (1990) asistimos al advenimiento de la era post-natural; el fin de la naturaleza ha sido anunciado. Hoy en día son escasos los lugares donde la naturaleza se mantiene aún inaccesible: altas cumbres en algunas cordilleras, el interior de los desiertos o de las selvas vírgenes, ciertas regiones polares. Pero aún estos espacios no intervenidos directamente por el hombre, padecen indirectamente los efectos de la actividad antrópica, como resultado del cambio climático global, la lluvia ácida o adelgazamiento de la capa de ozono (pp. 47-49).

Hemos modificado la atmósfera y cada punto de la biosfera aparece como artificial. El advenimiento de la *era pos-natural* no implica que hayan cesado los procesos biogeoquímicos del planeta; todavía brilla el sol y hay viento y crecimiento y decadencia. La fotosíntesis continúa, igual que la respiración. Pero lo que definía a la naturaleza como *lo otro distinto e independiente* de la sociedad humana está por cesar o ya ha cesado. El concepto de naturaleza no sobrevivirá a la nueva contaminación global, al bióxido de carbono, a los CFC (cloro-fluoro-carbonos de algunos gases propelentes). Al reconocido peligro nuclear de posguerra se agregó desde los años

setenta del siglo XX el de la *bomba ecológica*. Para McKibben, la expresión principal de la *bomba ecológica* sería el cambio climático global.

3. **Reflejos sobre la filosofía ambiental**

Como vemos, entonces, la emergencia de la filosofía ambiental se ubica en el horizonte de un cambio histórico sin precedentes: el reconocimiento de la vulnerabilidad del soporte vital biosférico ante la actividad antrópica en conjunto. El pensador alemán Hans Jonas advertía en 1997 que los alcances del poder humano han superado el horizonte de la vecindad espacio-temporal y han roto el monopolio antropocéntrico de la mayoría de los sistemas éticos anteriores, ya sea religiosos o seculares. El objeto de la obligación humana recaía, en la ética tradicional, en los demás hombres; en caso extremo la humanidad. Usualmente el horizonte ético tenía unos límites mucho más estrechos, como por ejemplo el 'amor al prójimo'.

Para Jonas (1997) nada de esto ha perdido su fuerza vinculante. Pero ahora:

> (…) la biosfera entera del planeta, con toda su abundancia de especies, exige, en su recién revelada vulnerabilidad frente a las excesivas intervenciones del hombre, su cuota de atención que merece todo lo que tiene su fin en sí mismo, es decir, todo lo vivo. El derecho exclusivo del hombre al respeto humano y la consideración moral se ha roto exactamente con su obtención de un poder casi monopolístico sobre todo el resto de la vida. Como poder planetario de primer orden, ya no puede pensar sólo en sí mismo. La ética medioambiental, en sus inicios, que se agita entre nosotros verdaderamente sin precedentes, es la expresión aún titubeante de esta expansión sin precedentes de nuestra responsabilidad, que responde por su parte a la expansión sin precedentes del alcance de nuestros actos. (pp. 35-36)

En este contexto, la filosofía ambiental fue proveyendo –entre muchos de sus desarrollos–, nuevas conceptualizaciones oportunas, como las distinciones pertinentes entre antropocentrismo fuerte y antropocentrismo débil, según el filósofo ambiental estadounidense Bryan Norton (1984).

El *antropocentrismo fuerte* se inclina por las preferencias, deseos o necesidades meramente sentidas, frecuentemente a corto plazo (por ej. una aproximación excluyentemente económica que evita asumir otros juicios de valor). Esa tendencia –todavía predominante en muchos aspectos– desconoce o niega que constituya una amenaza para la continuidad de la vida en la Tierra. Se refleja en la postura crematística vigente que alienta prácticas no sostenibles de agricultura, industria o turismo, urbanizaciones no planificadas, con el consiguiente deterioro

ambiental, así como una falta de políticas atentas al desarrollo humano y al crecimiento demográfico.

El *antropocentrismo débil* se perfila como más responsable de sus actos en tanto tendría en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana en perspectiva a largo plazo. (no en el sentido posmoderno de pensamiento débil, sino todo lo contrario) No se refiere a mujeres u hombres *light* que transitan distraídamente su época, sino todo lo contrario; está ligado al compromiso solidario, las reflexiones sobre usos y abusos de la tecnología, la necesidad de manejo sustentable del patrimonio natural y cultural, etc. Si nos posicionamos desde un antropocentrismo débil, se supone que asumimos preferencias consideradas, ponderadas, desde elecciones meditadas, con una visión del mundo racionalmente adoptada. Se trata de acentuar el principio racional del accionar humano. Norton propone como principio básico orientador, racional, universal, *el mantenimiento indefinido de la conciencia humana*. (pp. 134-135)

En sentido coincidente Hans Jonas (1995) había propuesto el imperativo: 'obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra', o en su versión negativa, "obra de tal manera que los efectos de tu accionar no sean destructivos para la futura posibilidad de una vida humana auténtica en la Tierra". (p.40)

Hoy en día el punto de choque está centrado en la idea de desarrollo. Si la salud de la biosfera es una condición de nuestra supervivencia, se entiende que todo desarrollo debería tener como objetivo mejorar nuestra permanencia en ella, y por supuesto la de nuestra descendencia. Por su parte, la ecofilosofía aporta una reconsideración del antropocentrismo tradicional, bajo la forma de un antropocentrismo débil criterioso y prudencial, que podría guiarnos de modo preferible ante los desafíos de la problemática ambiental global en la era del Antropoceno. Al mismo tiempo, coincide con la expansión de la perspectiva ecosistémica y un intento de superación de la dicotomía tajante "naturaleza-cultura".

4. Escenario bio-geofísico

Luego de la caída del Muro de Berlín y del fin de la Guerra Fría, avanzan los '90 con nuevas preocupaciones ambientales y entrando al nuevo siglo ya circulan otras metáforas y expresiones, no bélicas sino bio-geofísicas, que refuerzan la idea de este *novum* de la condición humana: es decir, la especie humana ha devenido una variable geofísico-biológica en el sistema geofísico-biológico de la biosfera.

Para el filósofo francés Michel Sèrres, somos capaces de producir efectos tan potentes como los del planeta. El *ser-en-el-mundo* distintivo del existente humano según Heidegger, ha tomado

la forma de un *ser-equipotente-al-mundo*: la humanidad forma gigantescos conjuntos, colosales bancos de hombres equipotentes a los océanos, a los desiertos o a los casquetes glaciares, reservas de hielo a su vez, de calor, de sequedad o de agua; "relativamente estables, esos inmensos conjuntos se nutren de sí mismos, avanzan y pesan sobre el plantea, para lo peor y lo mejor" (Sèrres, 1991, p.31).

Así tenemos actualmente las hipótesis del Holoceno-Antropoceno. En efecto, se considera que las condiciones geofísicas y biosféricas propias del Holoceno (los últimos 11.000 años aprox.) –aún con sus fluctuaciones, que no fueron excesivamente dramáticas– han visto florecer y expandirse a nuestra especie, y podrían sernos favorables aún por unos miles de años más. Frente a los cambios riesgosos e impredecibles que introduce el Antropoceno (especialmente a partir de la Revolución Industrial) podría ser más saludable y seguro retrotraernos a algunas condiciones del Holoceno (IMCS, 2013, pp. 95-101).

La hipótesis es un planteo conservador, frente a la eventualidad de riesgos más severos sobre las condiciones de vida en la biosfera. Y si bien ya llevamos décadas de investigación sobre los distintos parámetros que pueden caracterizar regulaciones y metabolismos biosféricos, se admite que el tema está abierto a sucesivas y necesarias reconsideraciones y/o reajustes; no obstante, se plantean umbrales, límites, que no convendría sobrepasar.

La exigencia de sostener parámetros ecosistémicos preferibles en vistas al mantenimiento de una situación segura y justa para la humanidad, nos pone ante la responsabilidad del control de los desvíos peligrosos. La idea de mantener *un espacio seguro y justo para la humanidad* aparece, por ejemplo, en el esquema de la rosca, como espacio intermedio entre un borde superior o externo (techo, cielorraso) y un límite inferior o interno (piso, cimiento, fundamento).

Para el techo se contemplan 9 parámetros que no deberían superar ciertos valores considerados preferibles. Por un lado, 6 de esos parámetros aún estarían dentro de lo considerado conveniente, si bien con distinto nivel de amenaza a ser sobrepasado en un plazo no muy lejano. Ellos serían: la utilización del agua dulce, acidificación de los océanos, contaminación química, carga de aerosoles en la atmósfera, disminución de la capa de ozono, cambio en el uso de las tierras. Pero hay otros 3 que se considerarían en estado de translimitación ecosistémica, a saber: los ciclos del nitrógeno y del fósforo, pérdida de diversidad biológica y cambio climático.

El piso, por su parte, se caracteriza como un cimiento que no debería ser perforado; contempla 11 dimensiones para un desarrollo inclusivo y sustentable. Algunas fueron consideradas tradicionalmente como necesidades básicas y ahora todas se presentan y gestionan como derechos humanos. Ellos son: derechos al agua, trabajo, ingresos dignos, educación,

posibilidad de expresión de opiniones, acceso a la energía, equidad social, igualdad de géneros, salud, alimentación y resiliencia social ante las catástrofes (IMCS 2013, p. 99).

Del cruce de requerimientos entre un techo y un piso que respectivamente no pueden traspasarse, se visualiza la idea de *un espacio seguro y justo para la humanidad* para un desarrollo inclusivo y sustentable. Los saberes que corresponden al techo está más ligados al conocimiento científico (meteorología, geología, ecología y ciencias del ambiente en general) mientras que los que iluminan el piso, están asistidos tanto por las ciencias (psicología, antropología cultural, sociología, ecología social, economía ecológica, psicología evolutiva, etc.) como por saberes no científicos –como etnobotánica, etnometeorología, mitologías, prácticas económicas ancestrales y de supervivencia, entre otros–.

Durante su primera era –digamos así– la ecofilosofía que se ha nutrido con los aportes de las ciencias naturales y del ambiente (ecología, biología de la conservación, microbiología, climatología, paleoclimatologia, geología, etc.). Cabe decir que el esfuerzo por implicar más y más a las ciencias sociales en la problemática ambiental global es un proceso que está en movimiento, pero con lentos pasos. La incorporación de tópicos socio-culturales a la consideración de la problemática ambiental global supone innumerables cambios conceptuales, epistemológicos y metodológicos.

Es necesaria una consideración más atenta de los elementos intangibles y no cuantificables de la acción y del espíritu humano (según cultura, género, edad). La percepción diferente según las poblaciones y los individuos, del tipo de desarrollo y de la calidad de vida, sus aspiraciones, el sentimiento de pertenecer o la sensación de realizarse, necesitan ser vistos desde la noción de 'sentido' (existencial) y no sólo de 'paradigma' (epistemológico).

El desafío es fomentar el estudio sobre la forma en que las personas y las sociedades interpretan el cambio ambiental que se produce en su entorno, y de tomar mas contacto con otras cosmovisiones y valores implicados en los sentidos existenciales de las diversas culturas. La filosofía ambiental podría fomentar una segunda era de su trayectoria en curso, ampliando sus perspectivas con el aporte necesario de las ciencias sociales (psicología, antropología cultural, sociología, ecología social, psicología evolutiva, economía ecológica, etc.).

5. Pasos hacia una antropología ecofilosófica

El ecósofo noruego Arne Naess destacaba en 1984 cómo, según un grupo sustancial de antropólogos culturales, la presente sociedad de masas muestra profundas imperfecciones. Dos de ellas pueden conducir a consecuencias catastróficas para la vida. La primera tiene que ver con

la amenaza de uso de armas de destrucción masiva en los conflictos políticos. La otra sería la falta de una decisión más contundente para abordar medidas necesarias de cuidado ambiental, ante el menoscabo ecológico global de la salud biosférica.

Esto ha llevado a que la mirada de la antropología cultural esté ahora mucho más abierta a estudiar otro tipo de culturas no industriales (tratando a su vez de evitar el exceso de condicionamiento de su propio marco referencial occidental). Naess llamaba a la colaboración de la antropología cultural como fuente de información para sugerir qué aspectos positivos de las culturas pueden ser subrayados y hasta qué punto las tendencias negativas pueden ser evitadas (Naess, 1984).

A su vez denunciaba cómo numerosas prospectivas de la sociedad sustentable futura reflejan un estilo de vida bastante uniforme y tienden a pensar el camino hacia la sociedad ecológicamente sustentable como si fuera la realización de, o la tarea de, una sola cultura. En su opinión, la ausencia de culturas profundamente diferentes, en el futuro, sería una calamidad. La riqueza y diversidad de las culturas del futuro es un gran ideal; tal vez sea el único camino para el logro de futuros desarrollos de la especie humana.

Entre alguna de tales tradiciones, afirma Naess, es posible encontrar sofisticadas prácticas de técnicas ecológicas y estilos de vida beneficiosos. La influencia de las sociedades industriales, incluyendo el turismo masivo, se ha incrementado en intensidad durante el siglo XX y salvo unas pocas excepciones, ha sido negativa (Naess, 1993).

El filósofo austriaco Martin Buber se refería en *¿Qué es el hombre?* (1990), a los períodos de zozobra, pérdida de seguridad en mi comunidad o mundo, como los momentos que mueven al planteo generalista de la antropología filosófica, de la pregunta planteada una y otra vez: ¿qué es el hombre? La situación existencial reciente de la especie –desde la emergencia de la Era de la Ecología hasta la Era de la Sustentabilidad actual– está atravesada, en muchos casos, por una experiencia de extrañeza en el hábitat, en el entorno social y en la descripción de la propia individualidad.

Como nos recuerda el IMCS 2013, en muchas regiones los ciclos naturales ya no están intactos; las consecuencias futuras de la manipulación de los ciclos del carbono y del fósforo son impredecibles. Se producen masivamente miles de productos químicos sintéticos que tienen efectos considerables en los sistemas bióticos. Sin duda estamos atravesando una etapa de gran complejidad e imprevisibilidad.

¿Es posible plantearse una antropología filosófica desde este contexto contemporáneo? En la obra mencionada (1990) Buber reflexionaba:

> Así como le es menester a esta antropología filosófica distinguir y volver a distinguir dentro del género humano si es que quiere llegar a una comprensión honrada, así también tiene que instalar seriamente al hombre en la naturaleza, tiene que compararlo con las demás cosas, con los demás seres vivos, con los demás seres conscientes, para así poder asignarle, con seguridad, su lugar correspondiente. (pp. 18-19)

Esta relacionalidad con lo diverso humano ya es un imperativo en la actualidad, siendo la multiculturalidad la característica distintiva de muchos ámbitos humanos. Esto conlleva la dificultad de un descentramiento relativo de todo etnocentrismo. La relacionalidad con la naturaleza o lo-otro-que-humano es más difícil de asimilar, está abierta a sucesivas redefiniciones (por ejemplo debido a los aportes de las ciencias) y ha propuesto perspectivas nuevas e inquietantes. Entre ellas, la aproximación a lo humano como especie, la reinstalación de lo humano en el devenir evolutivo, la concepción de cada identidad humana como compuesto y no como esencia simple, el ser holobionte de todo ser viviente, etc.

O sea que el hombre difícilmente pueda tener 'con seguridad' definitiva un lugar correspondiente, como pretendía Buber, o al menos puede sentir que cada vez se le hace más escurridiza esa seguridad. ¿Debería incorporar la antropología filosófica las características humanas consideradas en cierta forma nuevas? ¿Cómo replantearíamos ahora la estructura fundamental del ser humano, que en lo global se encuentra en situación de translimitación ecológica? ¿Cabría preguntarse por el significado que tendría para el hombre encontrarse en situación de translimitación ecosistémica, sin poder ajustar convenientemente –al menos hasta ahora– la relación entre su huella ecológica y la biocapacidad de la biosfera? (Bugallo, 2015b).

Es frecuente, desde Kant y la modernidad, asociar la antropología filosófica con tres preguntas clave: *¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?*, las que culminarían con una cuarta pregunta *¿Qué es el hombre?*

Respecto de la primera, es claro que yo puedo conocer algo, no se trata sólo de mi finitud sino de mi participación real en la potencialidad del ser. Pero ¿hasta dónde pueden llegar nuestras facultades para pensar la complejidad?

Respecto de la segunda, no estamos separados del hacer justo, podemos experimentar el deber y por eso encontrar el camino de un nuevo hacer, pero ¿tendremos las habilidades para el desafío actual y futuro?

Sobre la tercera, hay algo que cabe esperar, mi vida tiene sentido, me es permitido esperarlo, buscarlo, aunque ahora el sentido de mi vida depende de mi conducta hacia la vida en totalidad y con la vida otra-que-humana.

Pensar la cuarta pregunta pero a la luz de las novedades de las otras tres tal vez nos enfrente a una antropología que podría llamarse ecofilosófica u otra expresión tal vez distinta que dé cuenta del escenario diferente en que se despliega la vida humana en los últimos tiempos.

6. Reflexiones finales sobre las relaciones humanidad-naturaleza en el Antropoceno

Si la salud de la biosfera es una condición de nuestra supervivencia, se entiende que todo desarrollo debería tener como objetivo mejorar nuestra permanencia en ella, y por supuesto la de nuestra descendencia. En este sentido, las ciencias sociales tienen la misión de orientar sus estudios sobre la forma en que las personas y las sociedades interpretan el cambio ambiental global, qué dificultades impiden esa comprensión, entre otras líneas de acción.

Es un hecho que muchos ya adhieren a la hipótesis de que convendría retrotraerse –como tendencia, en lo posible– a las condiciones del Holoceno. En convenciones sobre cambio climático, en el Protocolo de Kyoto, se propone no superar en 2º C la temperatura media de la atmósfera respecto a valores previos al inicio del Antropoceno, o sea al inicio de la Revolución Industrial. Las marchas contra el incremento del cambio climático, por ejemplo, están protagonizadas por ONGs como '350.org', en alusión a la conveniencia de retrotraernos a las 350 partes por millón de volumen de dióxido de carbono en la atmósfera, valor considerado un umbral preferible a los más de 380 actuales, etc.

Otros tantos podrían adherir –o no– luego de ser informados, y también hay los varios que no están tan apremiados por la sensación de riesgo global (su postura es que la naturaleza va a sobrevivir…) y suelen desestimar la actitud conservadora que se promueve mayoritariamente. En el ámbito de la filosofía ambiental contemporánea, es la actitud conservadora la que suele prevalecer. Junto a ciertos objetivos tecnooptimistas del poshumanismo o transhumanismo (*podemos y deberíamos estar mejor*) se delinean unos criterios cautelosos (¿y utópicos?) de la hipótesis del Holoceno: *deberíamos no estar peor.*

Un componente esencial de esta nueva antropología ecofilosófica es la responsabilidad por el sostenimiento de un espacio seguro y justo para la humanidad, lo cual –en el informe que tomamos como referencia– se acompaña de la idea de la promoción de sendas de navegación para tales logros. (IMCS 2013: 87)

Y las sendas de navegación están graficadas como líneas de acción para un desarrollo sostenible equitativo y justo, dentro de límites biosféricos. Las sendas pueden tomar derroteros indeseados, más allá de los umbrales biosféricos considerados preferibles y/o con logros muy por debajo de los umbrales socioambientales dignos y necesarios. Obviamente que muchos tal vez

preferimos sostener el deseo –aunque sea al mediano plazo– de ciertos equilibrios o situaciones medianamente favorables para la continuación de la vida en forma relativamente parecida a como la conocemos hasta hoy.

Referencias bibliográficas

Brundtland, G. H. (1990) Desarrollo Sustentable. *El Correo de la UNESCO*, Septiembre.

Buber, M. (1990) ¿Qué es el hombre? Fondo de Cultura Económica.

Bugallo, A. I. (2015a). Filosofía ambiental y ecosofias. Prometeo.

Bugallo, A. I. (2015b). Cambio ambiental global y la idea de un *espacio seguro y justo para la humanidad*; perspectivas desde la antropología ecofilosófica. Fundación DECyR, *La sacralidad de la vida en una Tierra habitable para todos*. 55-65.

Bugallo, A. I. (1995) *De dioses, pensadores y ecologistas*. Grupo Editor Latinoamericano.

Informe Mundial de Ciencias Sociales (2013). UNESCO

Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética,* Barcelona, Paidós.

Jonas, H. (1995). El principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder.

Leach, M., Raworth, K. y Rockstrom, J. (2013). Between social and planetary boundaries: navigating pathways in the safe and just space for humanity. En *World Social Sciences Report 2013*. UNESCO. 84-88.

McKibben, B. (1990). El fin de la Naturaleza. Diana.

Naess, A. (1984/2005a). Cultural Anthropology: A New Approach to the Study of How to Conceive Our Own Future [1984]. *The Trumpeter*, vol. 21, nº 1.

Naess, A. (1993/2005b), Culture and Environment [1993]. *The Trumpeter*, vol. 21, nº 1.

Norton, B. (1984). Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, vol. 6. 131-148.

Sèrres, M. (1991). *El contrato natural*. Pre-textos.

El derecho como promesa. La filosofía del daño y su reparación

Osvaldo Burgos (UNR)

Resumen: Partiendo de la tensión entre fuerza de ley y ley de la fuerza, la propuesta del trabajo es rastrear las consecuencias de la decisión política de retracción del espacio jurídico para acumulación de poder y, consecuentemente, el carácter siempre precario del equilibrio inestable instaurado por las fronteras de legitimidad que, para ello, se instauran y replican en el interior del espacio de juridicidad.
A través de un análisis de las figuras de la exclusión y de la inclusión deficiente (el extranjero, el paria, el judicializado, el pobre, el rehén, el innombrable) intentaremos deconstruir el concepto de ""exclusión social"" proponiendo su necesaria reformulación como ""exclusión jurídica"" y la diferenciación, en ese proceso inacabable, de los planos de sentidos señalados por la marginalidad y por la marginación como destinos impuestos desde el nos/otros legítimo de una sociedad abisal y abismal que engloba en un ""ellos"" difuso a las mismas víctimas de la retacción jurídica, señalándolas y estigmatizándolas como amenaza.
La propuesta es clara: jurídicamente los ""espacios sin ley"" no existen y por lo tanto, las ""zonas liberadas"" que crecen continua e incesantemente desde los extramuros hacia el centro de la juridicidad, afectando los modos de inclusión de quienes se sitúan hacia ambos lados de las fronteras de lo legítimo, resultan ser territorios de rehenes.
Un rehén, en tanto víctima, ""está jugado""; es alguien a quien el derecho le ha dicho que su vida no interesa y, por tanto, mal puede exigirle el respeto a la vida de los demás. Supone, en los términos de Schmitt, un impensado soberano, forzado a la interrupción del espacio jurídico. Y así, en la proliferación de rehenes que propone, la forma schmittiana de acumulación de poder lleva a la digresión o al totalitarismo. Es decir, a la negación de la ley.
Si el derecho es una conversación plural que se despliega en el tiempo, una sociedad de víctimas, excluidas de esa conversación, deviene inhabitable. Pensar el orden jurídico como sanción ya no es suficiente, hay que volver a pensarlo como promesa. Recuperar la idea de Justicia General que los atenienses reservaban a sus ciudadanos y hacerla extensiva. Porque un derecho que no garantiza la posibilidad de un proyecto de vida digna para todos aquellos a quienes se propone regir, termina no rigiendo. Y prescindiendo del com/promiso (la promesa compartida) de minimización del dolor y evitación de los daños, ningún orden de mera sanción preserva la paz social.

Fuera del mito, el derecho no existe.
Peter Fitzpatrick.[1]

1. La muerte que (nos) damos -lo simbólico-.

En la ciudad en la que vivo hay, dicen algunos, ciento setenta y cuatro villas.[2] Otros dicen ciento cincuenta, lo mismo da. Hay seiscientas personas que duermen a la intemperie, expuestas a las miserias de la noche, cada noche.[3] Pueden ser más. La deriva de las vidas y de las muertes es

[1] *La mitología del derecho moderno,* p. 225.

[2] Datos de dominio público: https://www.rosarioplus.com/en-saco-y-corbata/sociedad/pobreza-estructural--hay-50-mil-familias-en-174-villas-del-gran-rosario_a5f4b62d112b5372badfe808a

[3] Según datos manejados por las organizaciones sociales (ONGs) dedicadas a tareas solidarias que operan en la ciudad. Entre las más antiguas y reconocidas, el Movimiento Solidario Rosario, del que forma parte el autor de este ensayo (asociación civil con intervención en el desarrollo del Censo de Personas en situación de Calle, Desarrollo Social, Municipalidad de Rosario, 2020).

un continuo incesante, los cálculos nunca son exactos. Y, desde la perspectiva de lo que intentamos decir aquí, no hay pretensión más absurda que la de esa exactitud.

No se trata hoy, de un ejercicio estadístico –tarea para la que se preparan los sociólogos, y lo hacen más que bien- tampoco de una observación participante que –en su extraño afán de intervenir sin modificar, de asentar sin intervenir- condicione, limita y per/siga a uno de tantos esos "otros" que, antes y después de Franz Boas, resultan ser la misma condición de existencia del complejo de prácticas difusas que habitualmente se engloban bajo el omnicomprensivo nombre de *antropología.*

Intentamos pensar. Pensar, filosóficamente, lo que tenemos por normal, lo que naturalizamos como norma.

Seiscientas personas o más; niños, mujeres, hombres, ancianos. De ciento cincuenta mil a doscientas mil personas en una ciudad de un millón. Una ciudad dentro de otra.

Ciento cincuenta o ciento setenta y cuatro manchones de edad media, en el mapa de una ciudad que se ufana de sus torres nuevas y de sus antiguas aspiraciones de modernización.

Es decir; ciento cincuenta o ciento setenta y cuatro -¿qué más da?- resabios medievales. Con sus señores y sus siervos. Con sus estructuras de delación y sus lealtades, con sus guardias de pasillo y sus "cloacas" a cielo abierto. Con sus ejércitos privados, sus bunkers, sus dinastías. Sus asaltantes de camino, sus salvoconductos, sus leyes no escritas, sus rehenes.

Una ciudad desmembrada, dentro de otra que la mira sin verla. Conectada, ella también, por túneles subterráneos de influencias políticas, de parentescos, de deudas personales, de favores, negocios y ajustes de cuenta. Un territorio de esquirlas. Y en cada frontera, entre la ciudad-legal-normalizada y la ciudad naturalizada-como-normal, el límite de la legitimidad. En equilibrio precario, siempre.

Un orden jurídico que se retrae –como el dios impensable de los cabalistas[4]- liberando zonas, corriéndose hacia sí mismo, siempre hacia dentro, reconcentrándose. Reduciendo incesantemente el espacio de lo legítimo, de lo institucional. Y sobre el resto, sobre lo que sobra y queda, sobre el desierto -que no es un vacío sino una sobreabundancia de lo indistinto, acumulación obscena y abisal de cuerpos sin nombre- una ley de la fuerza que avanza, negociando con el poder que la sostiene.

---

4 De acuerdo con la Cábala, pensamiento místico surgido en el judaísmo medieval, la creación no es el resultado de una expansión sino de una retracción del Ein Sof, el dios infinito, inconcebible e innombrable, que lo abarcaba todo y creó el mundo dentro de sí. Para abundar en esta idea es posible consultar, como fuente directa y entre tantas otras que a ella aluden, *El Zohar,* texto fundante del pensamiento cabalístico.

¿Cómo pensar, en estas circunstancias, la construcción de lo singular en lo intersubjetivo? ¿Qué viabilidad real puede haber para la imaginación de un "yo" reivindicable al otro lado del nos/otros simbólico que funciona, desde el emblema de sus imposiciones de invisibilidad y desde la replicación de sus abismos, como una máquina de exclusión?

Y, ante la naturalización de la exclusión como norma y autoridad de lo normal y de lo normado ¿Qué conceptos urge repensar, redefinir, para poder comprender –y luego denunciar- la dinámica de continua contracción y sustracción de lo legítimo, la ficción insostenible de la igualdad ante la ley, formalmente declamada y simbólicamente irrefutable?

La *eudaimonia,* en su discutible y poco aceptable traducción como "felicidad", difícilmente pueda ser una exigencia a sostener frente al derecho, claro.[5] Pero, en su entendimiento amplio como *"buen vivir"* –y aceptando este "buen vivir" como la garantía de una vida digna de ser vivida, aunque no sea necesariamente un "vivir bien" o, mejor dicho, aun cuando no lo sea todavía– ¿tampoco?

Reformulando la cuestión en términos praxísticos; ¿no es precisamente el com/promiso –la promesa compartida- de garantizar la viabilidad de un proyecto de vida digno para cada uno, lo que permite la persistencia de ese *todo-no todo* que un nos/otros jurídico expresa?

Y, luego, en ese nos/otros de la juridicidad –entre el "nos" que los sociólogos calculan y un "otros" en el que la singularidad de cada "otro" sobre el que los antropólogos toman notas acaba difuminándose- ¿no es la división, la zanja -el foso- el muro infranqueable y replicado de lo legítimo, el primero de los problemas filosóficos de hoy?

Si el otro soy yo, en él; ¿quiénes son los "otros de nos" y que hacer con ellos? ¿Qué se puede esperar de aquellos de quienes nadie espera nada? ¿Por qué respetaría el derecho a la vida de los otros alguien a quien el derecho le dice –y continuamente se lo dice, se lo muestra y se lo demuestra– que su vida no cuenta, que su muerte no importa?

Del otro lado de la reja está la realidad / De este lado de la reja, también está la realidad / La única irreal es la reja; escribió una vez Francisco Paco Urondo[6], en la Cárcel de Devoto, en tiempos de naturalización y normalidad de las muertes políticas.

Pero no hay peor reja que la invisible –porque no puede derribarse, porque regresa de la intención de ignorarla, porque es inabarcable, impermeable, monolítica- y hoy las muertes que nos abruman -naturalizadas, normales por la autoridad de su normalización- son sociales.

---

[5] Nos referimos aquí, desde luego, al ideal de vida socrático y a su habitual transliteración equívoca.

[6] Fragmento de un poema escrito en abril de 1973, en condición de preso político. Recogido después en "Poemas de Batalla. Obras Maestras de la poesía", editado por Planeta, en 1999, con prólogo de Juan Gelman.

Exterminio por desprecio, masacre por desidia. Norma que deja matar, autoridad del "hacer morir" -que nunca, pero nunca, es un "morir bien"-.

Muertes de jóvenes, a veces de niños, casi nunca de viejos. Muerte apresurada, apremiante.

En las villas los viejos faltan. Un estudio sociológico del año 2014 señala que el 53% de sus habitantes tenía, entonces, menos de quince años; y solo un 2% superaba los sesenta (Suárez. 2015). Dos de cada cien. En las villas hay pocos padres, no hay abuelos, sobran los hijos. Y los rehenes, claro.

De la cárcel se sale -a veces- *de la condena no,* supo escribir Víctor Hugo[7]. Pero, ¿cuál es la relación entre lo condenado y lo condenable?

¿Qué pasa si un día la muerte, el ajuste de cuentas, la bala perdida, el exceso policial, la imposición del "algo habrá hecho", de la portación de cara-no-rostro que hace al "ellos" amenazado y acechante, avanza sobre la ciudad-legal-normalizada y cae sobre mí?

Es la tragedia, entonces.

Y a esto llegamos: tal y como Todd Phillips lo acaba de exponer magistralmente en *Joker*,[8] con la memorable interpretación de Joaquin Phoenix, entre lo cómico-anecdótico –"ellos", los "otros", que se dan la muerte- y lo trágico –la muerte que, al fin, me llega- el límite se difumina en la inestabilidad del equilibrio. Es una cuestión de apreciación, de simples puntos de vista.

Si mi vida no vale, si mi muerte no importa; vida y muerte expresan nociones irrelevantes para mí, símiles sinsentidos, absurdos intercambiables.

En la normalidad no hay héroes. Y sin héroes no hay tragedias, ni caídas. Cuando lo trágico deviene cotidiano, vuelve a ser cómico-anecdótico y el círculo se cierra. Ya lo dijimos: lo propio de la ley de la fuerza es avanzar. Por eso, cuando tantos y tantos son rehenes, rehenes somos todos.

La Ciudad Gótica de Phillips no es una distopía lejana. Está ahí, a milímetros –y quizás a segundos- de distancia. Las ficciones heredadas en las que el pensamiento jurídico sigue solazándose, ya no ocultan siquiera su ineficacia, se refugian en un c*omo sí* egocéntrico que merodea la inminencia de su implosión, persistiendo en el goce solipsista de legitimarse a sí mismas. Afuera la gente muere, se mata.

---

7 Así lo escribe en uno de los clásicos de la literatura universal, *Los Miserables.*

8 WARNER BROS PICTURES. Filme cinematográfico del año 2019.

Hacemos *como si* no existieran, como si nunca hubieran existido, hasta que una vez nos toca. Mil doscientas muertes violentas en cinco años, en una ciudad negada de doscientos mil habitantes, que mancha con sangre el mapa de mi enjundiosa ciudad de un millón.

Llegado este punto, la afirmación deviene obvia, impostergable: urge cambiar el juego de lo que se tiene por normal, de lo autorizable, de lo naturalizado. Urge dejar de evocar y repetir, con pretensión de autoridad, las ficciones de tantas verdades normadas en las que no creemos, de tantas y tantas nociones más o menos cómodas a las que, por el uso, nos hemos habituado pero en las que ya no podemos creer.

Salir -pero no "de una vez por todas", salir como principio, como siempre estar saliendo- de los dogmas. Pensar la exclusión que signamos como -y desde- la ley, la amenaza que imaginamos en nuestro imposible afán de seguridad, la muerte que, en lo real, es lo que nos pasa.

Urge pensar la muerte que nos pasa. Para que pase menos. Para que ya no pase. Para que no pase más.

La muerte que consentimos. La muerte que, en su acrítica naturalización, dejamos que se dé y que, en ese dejar, naturalizar, autorizar, imponer, (nos) damos.

2. Los parámetros del quiebre –lo imaginario–

Si tuviera una casa
me quedaría en mi casa
y no saldría.
Pero solo tengo la calle
que ni siquiera es mía
y de un tiempo a esta parte
se me llenó de muertos.[9]

Partiendo de la apuntada tensión entre fuerza de ley y ley de la fuerza, la propuesta de este trabajo es rastrear las consecuencias de la decisión política de retracción del espacio jurídico para acumulación de poder y, consecuentemente, el carácter siempre precario del equilibrio inestable instaurado por las fronteras de legitimidad que, para ello, se instalan y replican en el interior del espacio de juridicidad.

A través de un análisis de las figuras de la exclusión y de la inclusión deficiente (el extranjero, el paria, el judicializado, el pobre, el rehén, el innombrable) intentaremos deconstruir el concepto de "*exclusión social*" proponiendo su necesaria reformulación como "*exclusión*

[9] Fragmento de un poema propio del autor de este ensayo, inédito.

jurídica" y la diferenciación, en ese proceso inacabable, de los planos de sentidos señalados por la marginalidad y por la marginación como destinos impuestos desde el nos/otros legítimo de una sociedad abisal y abismal que engloba en un "ellos" difuso a las mismas víctimas de la retracción jurídica, señalándolas y estigmatizándolas como amenaza.

La propuesta es clara: jurídicamente los "espacios sin ley" no existen y por lo tanto, las "zonas liberadas" que crecen continua e incesantemente desde los extramuros hacia el centro de la juridicidad, afectando los modos de inclusión de quienes se sitúan hacia ambos lados de las fronteras de lo legítimo, resultan ser territorios de rehenes.

Un rehén, en tanto es una víctima, "está jugado". Es alguien a quien el derecho le ha dicho que su vida no interesa y, por tanto, mal puede exigirle el respeto a la vida de los demás. Supone, en los términos de Schmitt, un impensado soberano, forzado a la interrupción del espacio jurídico.

Y así, en la proliferación de rehenes que propone, la forma schmittiana de acumulación de poder lleva a la digresión o al totalitarismo. Es decir, a la negación de la ley.

Si el derecho es una conversación plural que se despliega en el tiempo, una sociedad de víctimas, excluidas de esa conversación, deviene inhabitable. Pensar el orden jurídico como sanción ya no es suficiente, hay que volver a pensarlo como promesa. Recuperar la idea de Justicia General que los atenienses reservaban a sus ciudadanos y hacerla extensiva.

Porque un derecho que no garantiza la posibilidad de un proyecto de vida digna para todos aquellos a quienes se propone regir, termina no rigiendo. Y prescindiendo del com/promiso (la promesa compartida) de minimización del dolor y evitación de los daños, ningún orden de mera sanción preserva la paz social.

3. De la exclusión social a la exclusión jurídica (de lo cómico a lo trágico –lo real–)

Bruno Latour dice, en su teoría del actor-red, que lo "social" se ha difuminado en su polisemia hasta desaparecer como concepto (Latour. 2008, p. 14). *El proyecto de dar una 'explicación social' de algún estado de cosas ha sido productivo y probablemente necesario en el pasado, pero ha dejado de existir,* sostiene. La sociedad somos todos, pero ¿de quién hablamos, en particular, cuando decimos "todos"? De nadie.

La "sociedad" –esa misma que según Latour no existe- no soy yo, no sos vos, no es ella. Es, en el mejor de los casos, un nosotros genérico y ajeno, un colectivo impersonal que bien puede, según las circunstancias, devenir hacia un ustedes, o hacia un ellos. Más allá de lo imaginario y

sin alcanzar jamás lo simbólico -la conjetura siempre fantasmal del castigo-, nadie asume una responsabilidad real por lo que "la sociedad" haga. Ella, en sí, es un imponderable.

De tal modo, decir "exclusión social" y afirmar expresamente con eso que es "la sociedad" –y no el derecho- quien excluye, resulta doblemente autocomplaciente (siempre que entre los excluidos del nosotros social no esté yo, claro):

1. Por un lado, naturaliza la exclusión.

La "sociedad" es nuestra naturaleza, así como la polis griega era la naturaleza del *zoom politikon* aristotélico. Y si ella toma por norma la exclusión; lo normado es lo normal.

2. Por otro lado, nos libra de toda responsabilidad por sus aberraciones.

No soy yo, no sos vos, es ella. Y ella escapa a mi incidencia, a tu control.

Sin embargo esta máscara se cae a su primera lectura.

No puede haber exclusión social. Y no puede haberla, porque:

1. La sociedad –si acaso, contrariando a Latour, existiera más allá de sus actores-redes, de las difusas relaciones que en su sincronía diacrónica refiere- no actúa por sí.

2. En la materialización de su exclusión, los excluidos de (y por) la sociedad, ¿adónde irían? ¿A una sociedad que a su vez excluyera y así ad infinitum, tal vez?

No parece ser un argumento serio; fuerza a aceptar infinitas sociedades segregadas hasta la digresión, en un único espacio social pulverizado (la "sociedad de las gentes en situación de calle", por ejemplo, como excluidos de la trama urbana; la "sociedad de las gentes en situación de pasillo", como excluidos de los excluidos de esa trama, etc.)

La conclusión es simple: no hay infinitas sociedades, ni siquiera puede haber dos, hay una sola. Una sola sociedad, un único todo-notodo por cada espacio social, en el que cada vez más y más personas -niños, hombres, mujeres, ancianos- no tienen derecho a nada. Ni siquiera a vivir, a seguir vivos.

El peligro no es menos evidente: Decir, seguir diciendo "exclusión social" -seguir pensando en el plano de significación que ese concepto inaugura- supone dar por sentado que existe un límite de lo legítimo, que ese límite de lo legítimo escapa a toda voluntad humana y que, por lo tanto, quienes transcurren su temporalidad por fuera de él –los involucionados, los precarizados, los lúmpenes de distinto grado, los guachos, los cabeza, los ni-ni- resultan poco más que un conjunto nebuloso de seres fantasmales, incapaces de toda organización, primitivos, y entonces naturalmente sojuzgables.

El concepto de exclusión social supone, así, la determinación de un ellos e, inmediatamente, su objetivación como material disciplinario.

Volveremos sobre esto. Y sobre las nefastas implicancias de los discursos que en su articulación sostiene. Por ahora, baste decir que más allá de la portación de cara y del "algo habrán hecho" que necesariamente le sigue, no hay un "ellos". Hay un "otros".

No un otro -no se trata ahora de la tan pensada y repensada otredad; si lo primero que pierden las víctimas es la voz, lo primero que pierde el excluido es su subjetividad, el reconocimiento de su singularidad en lo intersubjetivo- Hay un otros de nos.

Y aquí el envío desde lo cómodo (lo cómico-anecdótico) hacia lo trágico, se completa: ese otros de nos es, justamente, la parte enferma, gangrenada, que una y otra vez se tiene por amputable, en el resurgir periódico de los discursos de limpieza, purificación, saneamiento de supuestas identidades colectivas presuntamente contaminadas por su existencia (discursos que la idea de "exclusión social" normaliza, en su naturalización higienista).

(In)jutamente, la parte de nosotros injustamente privada de sus derechos por imperio de un Derecho excluyente.

"*La peor parte de tener una enfermedad mental es que la gente espera que te comportes como si no la tuvieras*" le hace escribir Todd Phillips al maravilloso Joker[10] que actúa Joaquín Phoenix en su diario de terapia o libreta de chistes (y nótese la huella inconmensurable abierta por esta ambigüedad).

La peor parte de ser un excluido (un extranjero, un paria, un judicializado, un rehén, un innombrable, un pobre) es que el derecho te dice que no lo sos.

4. Envíos y regresos (del deber ser al poder hacer)

Ella no tiene más de seis años
Y recorre los bares de la noche vendiendo sus fibrones
Entre una mesa y otra, baila.
Para su ingenuidad todavía es un juego.
No es mi culpa. O sí.
Acaso dios exista y perdone mi indolencia
Yo no puedo.
O acaso no haya existido nunca
Y el castigo, para mí, sea yo.[11]

[10] Phillips, Todd; Joker (cita del film) 1999.

[11] Fragmento de un poema propio, incluido en *Fragmentos de lo in(con)cluso,* libro inédito.

Receptar el cambio de lenguaje, abrir el juego a la sustitución paradigmática que la asunción de la responsabilidad política y moral por los otros implica -y siempre implica, no ya en los términos puramente formales de Arendt[12] sino en la apelación de reconocimiento de Levinas[13] y, mucho más todavía, en la exigencia concreta de justificación en Benhabib[14]- supone dar lugar a una serie de envíos y regresos conceptuales no idénticos, que le permiten al pensamiento jurídico salir de la lógica binaria que su encierro en el "deber ser" (y luego, en el viejo esquema amigo/enemigo de Schmitt) supone.

Y en ese re/descubrimiento, des/velo del mundo normado y normalizado en su anormalidad (del afuera de la caverna de reglas y principios, donde la gente muere y se mata) articular, pasado el encandilamiento, una perspectiva del "poder hacer" -del poder hacer siempre, del siempre poder hacer todavía- que, sin jerarquizaciones ontológicas ni asimilaciones espurias, inaugure la huella de una complejidad que desborda toda pretensión de relatos unificadores y sistémicos.

Entre los envíos que irrumpen, reclamando su consideración en nuestro pensamiento colectivo, apremian:

a) El que deja de lado la noción de individuo (parte mínima indivisible –herencia positivista- y prescindible, de un todo que se entiende como superior a su suma –herencia teológica- y que, por lo tanto, no lamentaría su eliminación) para situar y sitiar en su lugar la de singularidad intersubjetiva de cada ser humano, entendido como un punto de vista irrenunciable sobre el universo.

b) El que abandona el pensamiento del derecho como sanción (que no llega a quienes están más allá o más acá de la amenaza de la fuerza de ley, a los que "están jugados" y a los que manejan el juego) com/prometiéndose a pensar el derecho como promesa (que incluye, claro, la amenaza como promesa negativa pero no se agota en ella, sino que garantiza la posibilidad de construir un proyecto vital digno para cada uno, según sus propias elecciones y sus circunstancias concretas).

c) El que acepta la sustitución de la clásica ficción de igualdad por la asunción indelegable del compromiso (la promesa compartida) de igualación.

---

[12] "¿Cómo podemos distinguir el bien y el mal al margen del conocimiento de la ley? Y ¿cómo podemos juzgar sin habernos visto en la misma situación?" (Arendt. 2007, p. 53).

[13] "El otro, en cuanto otro, no es solamente un alter-ego: es aquello que yo no soy (…) la relación de alteridad no es espacial ni conceptual" (Levinas. 1993, p. 127).

[14] "Respeto el valor moral del otro, reconociendo que debo proveerle una justificación de mis acciones" (Benhabib. 2005, p. 21).

Envíos que, como ya hemos dicho, instauran, respectivamente, estos regresos no idénticos -que, en su diferimiento y diferenciación -*differance*[15]- hacen al continuo incesante, que cada idea general de justicia es-:

a) De la invisibilidad.

Que supone la lógica de la portación de cara, en tanto "más allá de lo legítimo" todo se ve igual. Y luego, hace resurgir el discurso del "algo habrán hecho" en forma de acechanzas y amenazas continuas: "algo (me) harán."

b) De la irresponsabilidad.

Que alienta la ficción del "como si" de sistema, que funciona en tanto condene y condena para mostrar que funciona; siempre sobre los mismos, sobre sus clientes, sobre los flojos de papeles, los que nacen reincidentes, los que están siempre a prueba.

c) De la confusión.

Entre marginalidad y marginación. O entre los desventajosamente incluidos (los que pelean por sobrevivir "dentro", "de este lado" del margen de legitimidad hacia el que continuamente se los empuja) y los excluidos (los segregados del no-todo que la sociedad es).

Entre los "otros de nos" y "los otros nos". Es decir, ahora sí, los "ellos", ajenos sobre los que ninguna responsabilidad nos cabe, en tanto son parte de otro *todo-notodo*[16] social.

5. Consideraciones finales (los orígenes no-democráticos de nuestra normalidad y de sus normas)

Si mis derechos no los tienen los demás, no son derechos, son privilegios. Un orden levantado sobre privilegios, es un castillo de naipes: tarde o temprano va a derrumbarse

Vamos terminando. Desde Hobbes (que imaginó en el Leviatán a la monarquía absoluta como un animal monstruoso que mantenía a los hombres bajo su dominio) pasando por Locke,

---

[15] En el sentido de diferimiento y diferencia, que es el que da Jacques Derrida a esta noción, en el texto de 1968, al que nombra precisamente de esa forma.

[16] La noción del *todo-notodo* resulta vital en el pensamiento de Lacan, Jacques. Al respecto, es posible ver sus *Seminarios*. Un *todo-notodo* en el sentido en el que intentamos utilizarlo aquí, sería por ejemplo, un Estado de derecho: dentro del espacio jurídico institucional que lo establece no puede pensarse nada más que él; no hay dos sociedades en un único espacio jurídico, hay una. Sin embargo, la noción del mundo como un único Estado de derecho –lo que sería un *todo,* sin más- resulta impensable.

Rousseau y Kant, hasta llegar a Rawls, las teorías del contrato, el pacto o la institución creacionista de lo social tienen un defecto insalvable: presuponen que los hombres fueron civilizados (hasta el punto de "sentarse a contratar" evaluando adecuadamente recursos y necesidades, ventajas y desventajas) justo en el momento anterior a serlo.

En ese contexto surge la idea de responsabilidad civil (el deber de responder- de dar una respuesta) y la caracterización de la norma jurídica como sanción al responsable. En ese contexto, también pudo decirse que "*es lo mismo cumplir una ley que incumplirla y pagar la indemnización*" (Holmes)[17] y que

> *los hombres nos asociamos a fin de compartir, dividir e intercambiar. También nos asociamos para hacer las cosas que son compartidas, divididas e intercambiadas, pero el mismo hacer –la labor en sí- es distribuido entre nosotros por medio de una división del trabajo.* (Walzer. 2008, p.17)

Pero el costo social de la afirmación de Holmes sería, en una sociedad abisal, desmesurado –en un escenario en el que quien puede pagar, puede incumplir legítimamente; la legitimidad depende de una cuenta bancaria- y la afirmación de Walzer es imposible de comprender fuera de la noción de justicia general: la sociedad humana no puede ser una sociedad distributiva porque si lo fuera, cada quien debiera concurrir a integrarla con algo susceptible de ser compartido, dividido o intercambiado. Hay quienes no tienen nada de eso y a veces, los que no tienen nada que despierte el interés ajeno son mayoría.

Es más razonable pensar que los hombres se unen ante el reconocimiento de la amenaza del daño. Es más práctico y menos utópico –aunque el academicismo y la petulancia filosófica nos fuercen a ver lo contrario- rastrear el origen de las sociedades humanas hasta el instinto de hospitalidad, hasta la decisión de dar la vida en lugar de dar muerte. Y sostener que es en el diferir de esa pulsión de muerte, donde se inaugura la huella de la representación humanidad en la que la noción común de Justicia tiene lugar y en cuya referencia, la construcción del Derecho inscribe su rastro.

"La justicia no es –como lo es el utilitarismo- una ciencia integrada, sino un arte de la diferenciación. Y la igualdad es solo el resultado de ese arte", dice Walzer (2008, p. 13). Pero la diferenciación, en tanto justicia, implica, primero, el reconocimiento de diferentes formas de expresión de lo legítimo y, después, la posibilidad concreta de legitimación para quienes no participan de la atribución de relevancia social a ciertos bienes; es decir, para aquellos a quienes el

[17] Oliver Wendell Holmes, fue un legendario juez de la Corte Suprema de los Estados Unidos de América, adalid de la corriente conocida como "realismo americano" con base, precisamente, en esa posición dogmática, entre otras –como la que señala que el derecho es "un manual de uso para los jueces"-.

pensamiento abismal excluye de la discusión sobre los "principios de justicia" que tanto preocupa a los teóricos.

Podríamos decirlo así –ya estamos en condiciones de hacerlo, después del largo rodeo que hemos dado-: en referencia de justicia, la igualdad no es sino el compromiso de igualación en derechos de lo siempre desigual. Si la justicia no es manifestable en el orden de lo fáctico; la igualdad, como ideal jurídico, no existe.

El momento en el que alguien dice "esto es lo justo" es el momento de clausura del Derecho y es, también, el momento del emplazamiento del muro de legitimación, de invisibilidad de lo diferente –de lo demasiado diferente, según el pensamiento distributivo- hacia guetos de improbables territorios sin ley.

Después, si las villas son ciento setenta y cuatro o ciento cincuenta, es un problema para sociólogos. En lo que a nosotros respecta, el pensamiento ya ha sido clausurado. Y el silencio opera como ley marcial –es decir, como amenaza y delación- en la ciudad negada.

Sin justicia general (optimización del "buen vivir" de cada uno, en su "vivir bien" como posibilidad cierta) no hay justicia. Sin normas, normalidades y naturalizaciones de autoridad democrática, hablar de democracia es poco más que un insulto.

Referencias bibliográficas

AA. VV. (1999). *Poemas de Batalla. Obras Maestras de la poesía*. Planeta.

Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y Juicio*. Paidós.

Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros, Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Gedisa.

Derrida, J. (s. f.). *La Différánce.* Universidad Arcis. https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf

El Zohar: El libro del Esplendor (2017). Obelisco.

Fitzpatrick, P. (1998). *La mitología del derecho moderno.* Siglo XXI.

Hugo, V. (1982). *Los miserables.* Hyspamérica.

Ibastus. (27 de febrero de 2017). Hay 50 mil familias en 174 villas del Gran Rosario *Rosario Plus*. https://www.rosarioplus.com/en-saco-y-corbata/sociedad/pobreza-estructural--hay-50-mil-familias-en-174-villas-del-gran-rosario_a5f4b62d112b5372badfe808a

Lacan, J. (2019). Seminarios. Paidós.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Paidós Ibérica.

Suárez, A. L. (2015). *Creer en las villas. Devociones y Prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Biblos.

Walzmer, M. (2008). *Las esferas de la justicia, Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura económica.

Perspectivas sobre la corporalidad a partir del tacto en Heidegger y Derrida

Luis Butierrez (UNLP)

Resumen: En el campo de las lecturas e interpretaciones de cuestiones relativas a la corporeidad en el pensamiento filosófico contemporáneo podemos distinguir las investigaciones de la tradición fenomenológica de aquella orientada a la recepción francesa respectiva. En este marco, se inscriben algunas consideraciones específicas de la corporalidad: las cuestiones relativas al cuerpo propio, la espacialidad, los sentidos y, en particular, la mano y el tacto en la experiencia del cuerpo.

En este trabajo proponemos un recorrido comparativo, en el marco de los desarrollos en torno al cuerpo de Heidegger y Derrida. Específicamente, nos detendremos en sus perspectivas de las cuestiones hápticas ligadas a la mano, pues consideramos que allí se ponen de manifiesto y articulan sus propias comprensiones sobre la corporeidad. Por la vía de una lectura que busca apartarse de un enfoque progresista/superador en ciertas recepciones contemporáneas, buscaremos demostrar que las elaboraciones del tacto desplegadas por Derrida articulan una comprensión en cierta continuidad con las elaboraciones respectivas de Heidegger. A nuestro entender, la dinámica transicional de la comprensión metafísica del sujeto, que podemos distinguir en los trabajos de Heidegger, es continuada y desarrollada de un modo singular en las elaboraciones respectivas de Derrida, aunque sin ocultar sus limitaciones: dicha dinámica requiere de un recorrido ineludible por la herencia conceptual y semántica de la metafísica occidental.

Para dar cuenta de esta dinámica y singular continuidad, abordaremos las obras respectivas que consideramos fundamentales para una vinculación en torno al tacto: por un lado, Zollikon Seminare, de Heidegger; por otro, Le toucher, Jean Luc Nancy, de J. Derrida. En tal recorrido, nos proponemos circunscribir una lectura que permita poner en evidencia enfoques, bases comprensivas, y por supuesto, continuidades y diferencias.

En efecto, primero abordaremos las figuraciones de la corporeidad relativas a la mano, sus gestos y la inter-corporalidad en el seminario de Heidegger. Luego, desplegaremos una lectura de los desarrollos respectivos de Derrida, especificando sus abordajes deconstructivos de tales textos de Heidegger. Junto a ello no podremos eludir el singular con-tacto de escritura que mantiene con las elaboraciones respectivas de Nancy.

De esta manera, buscaremos poner de manifiesto, en general, el estatuto ineludiblemente transicional de estas elaboraciones contemporáneas respecto a los abordajes tradicionales y, en particular, el carácter singular de las lecturas que Derrida hace de aquellos trabajos. De esta manera, planteamos un recorrido con el cual esperamos destacar sus aportes relevantes para los análisis contemporáneos en torno a la corporalidad.

En el campo de las lecturas e interpretaciones de cuestiones relativas a la corporeidad en el pensamiento filosófico contemporáneo podemos distinguir las investigaciones de la tradición fenomenológica de aquella orientada a la recepción francesa respectiva. En este marco, se inscriben algunas consideraciones específicas de la corporalidad: las cuestiones relativas al cuerpo propio, la espacialidad, los sentidos y, en particular, la mano y el tacto en la experiencia del cuerpo.

En este trabajo proponemos un recorrido comparativo, en el marco de los desarrollos en torno al cuerpo de Heidegger y Derrida, con especial atención a sus perspectivas de las cuestiones hápticas, pues allí se articulan sus propias comprensiones sobre la corporeidad. En este marco, buscaremos demostrar que las elaboraciones del tacto desplegadas por Derrida articulan una comprensión en cierta continuidad con las elaboraciones respectivas de Heidegger. En especial, entendemos que la dinámica transicional de la comprensión metafísica del sujeto en Heidegger es continuada y desarrollada de un modo singular en las elaboraciones respectivas de Derrida.

Para dar cuenta de esta dinámica de continuidad, abordaremos las obras respectivas que consideramos fundamentales para una vinculación en torno al tacto: por un lado, *Zollikoner Seminare*, de Heidegger; por otro, *Le toucher, Jean Luc Nancy*, de J. Derrida. En tal recorrido, nos proponemos circunscribir una lectura que permita poner en evidencia enfoques y bases comprensivas.

Para ello, en primer lugar abordaremos las figuraciones de la corporeidad relativas a la mano, sus gestos y la inter-corporalidad en el seminario de Heidegger. Luego, desplegaremos una lectura de los desarrollos respectivos de Derrida, especificando sus abordajes deconstructivos de textos fundamentales de Heidegger. De esta manera, buscaremos poner de manifiesto, en general, el estatuto ineludiblemente transicional de estas elaboraciones contemporáneas respecto a los abordajes tradicionales y, en particular, el carácter singular de las lecturas que Derrida hace de aquellos trabajos, en vistas de sus aportes relevantes para los análisis contemporáneos en torno a la corporalidad.

1. Consideraciones de la mano y la corporeidad en elaboraciones de Heidegger

En el caso de la obra de Heidegger, encontramos dos tratamientos relevantes sobre el cuerpo: uno breve, en *Sein und Zeit* (SuZ) y otro más descriptivo, en sus *Zollikoner Seminare* (ZS). En el primer caso, Heidegger esboza una comprensión de la corporeidad como modo originario de ser en el mundo, desde lo cual reconoce la necesidad de un análisis especifico[1]. En línea con Husserl, rechaza la posibilidad de pensar un existente humano sin su cuerpo, en el marco de una articulación irreductible con el mundo circundante y en su entramado respeccional de significatividad. Por ello destaca que la comprensión y significatividad son co-estructurales con el ser-en-el-mundo, determinando las modalidades de aprehensión de las cosas y de proyección en las relaciones respectivas.

[1] Véase Heidegger *SuZ*, pp. 107s. [133s.].

En el segundo trabajo, podemos encontrar un tratamiento más detallado de la cuestión de la significatividad, a partir de la distinción de la corporalidad viva (*Leiblichkeit),* cuyos principales antecedentes se encuentran en las elaboraciones de su maestro. En este marco, sus consideraciones del campo háptico se circunscriben principalmente a un análisis del gesto. Específicamente, en los ZS de 1959-1969, Heidegger busca dar cuenta de un sentido originario de la corporeidad que no se agote en el cuerpo mensurable y objetivable (*Körper*), reducido a un mero estar presente (*vorhanden*), es decir, más allá de la reducción a su aspecto material de la perspectiva científica tradicional.

1. a. La cuestión del gesto

En estos seminarios, Heidegger establece distinciones respecto a los sentidos: el ver y oír dirigidos al mundo; al agarre o el tocar; el quedar absorto en una cosa, donde el cuerpo se manifiesta como fenómeno de privación, etc. Es precisamente en este conjunto de manifestaciones corporales desde donde se propone poner en evidencia sus respectivos entramados inter-relacionales y de significación.

En continuidad con Husserl, destaca la doble aprehensión de la mano como diferente respecto del sentido auditivo o visual: se puede percibir la mano desde "adentro", al tiempo que se establece un contacto directo con lo tomado. Frente a ello, por ejemplo, el ojo no está en contacto directo con lo visto[2].

No obstante, su enfoque comprensivo lo conduce a detenerse en el marco de significación ligado a la mano y el movimiento, en especial, a partir de su consideración del gesto. En efecto, por la vía de una posición crítica de la concepción tradicional del gesto (*Gebärde*), en el sentido de expresión (*Ausdruck*), subraya que un movimiento de la mano, como saludar, pertenece al ser de la mano y no a una mera expresión de interioridad, estado mental o afectivo. En tal sentido, el movimiento mismo de la mano ya es el significado del saludar: el gesto revela un movimiento del ser-en-el-mundo, formando parte inherente al espacio y la corporeidad del Dasein[3].Así, el gesto remite al comportarse (*Betragen*) del hombre como ser corporal en el mundo, en su relación irreductible con los otros entes.

Aquella imbricación, por ejemplo, figura en la expresión *somos todo oídos en una conversación*: corporalmente participamos en el diálogo, co-ejecutando el diálogo por el oír-

[2] Ibid, pp. 107ss. [141ss.].

[3] Véase Ibíd., pp.116-9[150-3].

hablar con el que participo, por ejemplo, al estar sentado en la silla para poder ser *todo oídos*[4]. De esta manera, subraya el sentido extático de la corporalidad, el cual parece no requerir de una remisión exclusiva al tacto, al tiempo que pone en evidencia las relaciones de significación en la comprensión, donde cuerpo y espacio se entretejen: el significado de un gesto remite a modalidades del ser-en-el-mundo. Tales remisiones también se manifiestan en las relaciones entre los cuerpos.

1. b. La inter-corporeidad y el corporar

En el marco de la modalización que imprime la comprensión, nuestro autor destaca que el corporar (*Leiben*) (modalidad verbal del estar-siendo-cuerpo) se determina a partir del modo del ser del Dasein[5]: como modalidad de manifestación del cuerpo en tanto es cuerpo, pertenece al ser-en-el-mundo co-determinado en el estar-abierto y el tener mundo, es decir, se manifiesta interdependiente de las relaciones con y en el mundo, en su ligazón con la experiencia en el tiempo.

En este marco, el límite del corporar es el horizonte del ser en el cual permanecemos. En tal entramado relacional, todo el comportamiento del ser humano está determinado por el corporar del cuerpo (incluso todo gesto), no solo en una región ya abierta por la cosa con la que nos relacionamos, sino también en una comprensión del ser determinada. Entre las co-estructuras que nuestro autor distingue para tal modalización, destacamos aquí sus consideraciones del ser-con (*Mit-sein*).

Específicamente, en la sesión de julio de 1965, analiza la cuestión de la relación inter-corporal, tomando distancia de las elaboraciones respectivas de Husserl[6]. En efecto, sostiene que hablar de relación interhumana conduce al pensar hacia una representación dualista de dos sujetos que están-ahí. Junto a ello, el concepto de *relación* obstaculiza aprehender el auténtico vínculo que se manifiesta entre los otros.

Frente a ello, nuestro autor destaca la estructura del ser-con, entendida como existir con otros en un mutuo referirse a las cosas en la experiencia. Es decir, el ser-unos-con-otros-en-el-mundo designa la estructura interrelacional del Dasein, que implica el encontrarse con otros en un mismo ser-ahí. Ello no remite a una relación externa entre sujetos, de uno a otro. En este

[4] Ibíd., pp. 125s. [160].

[5] Véase Ibíd., p. 113 [147].

[6] Heidegger ZS, pp.142-6[177-82].

sentido, entiende que la transferencia supuesta en la empatía en Husserl y las mutuas relaciones ya presuponen el ser-con y la comprensión del otro como ser humano.

De este modo, la distinción originaria de la comprensión y la significación permite destacar las prioridades en lo que respecta a los análisis de la corporeidad en la perspectiva de Heidegger: entre otras implicancias, distinguimos el carácter secundario de los fenómenos corporales del Dasein, en el marco de la distinción de tales dinámicas comprensivas originarias. La figura del gesto permite dar cuenta de una comprensión de la corporeidad con un énfasis puesto en un marco interrelacional, más allá de las reducciones a la mera presencia. Una radicalización de esta comprensión y enfoque podemos encontrarlas en los análisis del tocar que Derrida despliega en torno a la obra de Jean Luc Nancy.

2. Derrida y la deconstrucción del haptocentrismo

En efecto, Derrida elabora y desarrolla consideraciones sobre el tacto y su historia filosófica a partir de una singular modalidad de *tocar* la obra de Nancy. Su punto de partida es la tradición comprensiva que se remonta a Aristóteles, donde entiende que lo háptico no ha conseguido ganar un concepto claro, en el marco de una tentativa fallida por darle unidad de sentido al tacto y lo tangible, a partir de atención puesta en un supuesto órgano propio de la facultad táctil y su relevancia para la preservación de la vida, perspectiva que domina nuestro pensamiento occidental respectivo.

En los comienzos de esta tradición, la eminencia del tacto se manifiesta fundamental, en el marco de una ligazón primaria al conocimiento objetivo: es el único sentido que aporta mayor certeza en la percepción exterior inmediata. Para nuestro autor, esta comprensión inaugural delimita los comienzos del privilegio absoluto en una tradición que entiende como *haptocéntrica*[7].

No obstante, distingue un pensamiento posdeconstructivo del tacto, a partir de una comprensión que se aparta de la inmediatez, supuesto inaugural de la fenomenología del tacto. Para ello, Derrida despliega una serie de figuras del tocar sobre la tradición respectiva, las cuales no interfieren la superficie del pensamiento en la cual se inscriben, sino que ponen de manifiesto convergencias, disidencias, rodeos y desvíos. Entre ellas, destacamos aquí sus tangentes a los escritos de Heidegger.

[7] Derrida, 2011, p.72.

2. a. Lecturas de Heidegger

Específicamente, distingue en algunos análisis de Heidegger el privilegio de la mano para el campo háptico, en articulación con el intuicionismo continuista tradicional y un antropocentrismo teleológico, especialmente relativo a la especie animal. Así, la ejemplaridad de la mano del hombre para dar cuenta del entramado del ser-en-el-mundo, la convierte como la más relevante de las figuras onto-teleológicas y metafísicas. Aun así, destaca el esfuerzo por pensar el *Leib* más allá del cuerpo físico y el organismo vivo.

En primer lugar, Derrida subraya continuidades respecto al privilegio de la mano cuyos antecedentes pueden situarse en las elaboraciones en torno a la estructura del ser-en-el-mundo en SuZ, en especial, a partir de sus especificaciones de la interpretación del ente como *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, ambas implicadas en sus análisis de la herramienta (*Zeug*). Aunque en tales análisis no menciona explícitamente la mano, hace referencia en cambio a términos compuestos que la incluyen, como manipulación, manejo o maniobra (*Hantieren, Hantierung*), en el marco de los efectos de la interpretación del ente y las consideraciones sobre la objetivación científica[8].

En segundo lugar, en un breve trabajo de 1985, ofrece un ensayo específico sobre la mano de/en Heidegger. Allí la mano se torna definitoria de lo que es el hombre, respecto del ser de otras especies, pues se relaciona estrechamente con el pensamiento, la técnica y la adquisición de conocimientos. Nuestro autor parte de la observación de un conjunto de fotografías de época donde Heidegger posa escribiendo con una pluma. En esta modalidad artesanal de presentación de su imagen, no solo afirma el carácter eminente de la mano, sino también la consideración secundaria de la escritura. En este marco, cita un análisis de Heidegger donde compara la mano humana con la del mono y destaca que éste posee órganos de prensión pero no posee mano, es decir, carece de las estructuras entramadas del ser-en-el-mundo[9]. En tal distinción, Derrida reencuentra la inscripción reductora de la animalidad en el círculo cerrado de sus programas biológicos, sin atender el amplio bagaje del saber zoológico respectivo, lo cual se enmarca en sus análisis de finales de la década de 1920 en torno a la pobreza de mundo animal.

En suma, este pensador francés entiende que la consideración heideggeriana de la mano reúne los caracteres del logocentrismo, fonocentrismo y haptocentrismo de la metafísica tradicional lo cual, en definitiva, obstaculiza el desarrollo de su comprensión de la corporalidad y su entramado relacional irreductible. Frente a ello, Derrida retoma la perspectiva transicional que reconoce en la obra de Nancy.

---

[8] Cf. Heidegger *SuZ*, pp. 67-76 [94-103].

[9] Derrida, 1985, p.510.Cf. Heidegger,1951-2, p.18.

2. b. Discontinuidades del tocar

En un dinámico juego de palabras, Derrida se propone desarrollar en *LT* un tocar figurativo del trabajo de Nancy, por la vía de un comentario y análisis de sus elaboraciones sobre el tacto. En este marco, la perspectiva de nuestro autor remite a un contacto de escritura a escritura, como un tocar tangencial que colabora con el propio movimiento de Nancy, en su multiplicación y apertura respectiva, es decir, en una relación háptica que no se propone apropiar, manipular o retener aquello que toca. Esta figuración del tocar derrideano se halla implicado en un gesto propio de amistad, saludo y homenaje a su par francés.

En este marco, los análisis se despliegan respecto de: las consideraciones sobre el supuesto de inmediatez y la síncopa constitutiva de la doble aprehensión y el supuesto tradicional de la unicidad de sentido táctil. Tales cuestiones permiten desplegar un enfoque de lo mesiánico ligado al pensamiento del tocar como don, al tiempo que establecen el marco de una comprensión de la corporalidad correlativa a una perspectiva sobre la ecotecnia, la *téchne* y los suplementos proteicos para el cuerpo.

Por un lado, Derrida sigue el rastro de las elaboraciones sobre la síncopa y la no-continuidad constitutivas del tocar, distinguiendo especialmente la consideración nanciana del límite de lo tocado como un espaciamiento infranqueable, inaprehensible e inapropiable. Asimismo, por medio del uso que Nancy hace del supuesto tradicional de *partes extra partes*[10], logra extremar su rechazo de la inmediatez, en una apertura del tocar a la divisibilidad diseminal. Desde allí, la ruptura con la contigüidad del contacto permite desarrollar el pensamiento intuitivo del intervalo del espaciamiento de un modo inaprensible e irreductible.

En lo que respecta al privilegio tradicional del tocar y de la mano que reconoció en escritos de Heidegger, destaca la interpretación de Nancy donde dicha preeminencia se articula más bien con una comprensión del tacto caracterizado por no subordinar nada a él mismo, esbozando así una tentativa de des-jerarquización. En este sentido, entiende que todos los sentidos están incluidos en el corpus del tacto, como el mirar, escuchar, olfatear, saborear, etc.

Por esta vía, Derrida insiste también en la necesidad de una distancia de la herencia metafísica articulada en el vocabulario tradicional del tacto, pues los compromisos no tematizados con ella obstaculizan el despliegue de dicha comprensión. Ello le permite ponerse en guardia contra la tradición apropiante del tacto, al tiempo que reconoce/preserva la distancia irreductible en el con-tacto de la escritura. En tal sentido, enfatiza la diferencia irreductible entre

[10] Véase, Nancy, 2010, p.24s. Este supuesto de la inmediatez remite a la concepción de la materialidad en la que cada parte componente es externa a la otra.

lo tocante y lo tocado, tal y como se pone de manifiesto en la caricia que toca con lo mesiánico, es decir, con aquello por-venir que quiebra su ligazón con lo dado a la presencia y al campo cerrado de la representación[11]. Con ello, también enfatiza el carácter inapropiable del tocar y abierto al don, es decir, a la proximidad que simultáneamente da (sin obtener nada) y retira su ser-presente en el dar.

Finalmente, en sus elaboraciones y lecturas posheideggerianas sobre la ecotecnia y la *téchne* de los cuerpos, nuestro autor destaca un pensamiento emergente de la experiencia de trasplante de corazón de Nancy, la cual no solo lo ha convertido en un superviviente (su sobrevida pos-trasplante ha superado con creces la estipulada por sus médicos), sino que también ha implicado una singular experiencia de alteridad: Nancy no sabe si el nuevo corazón pertenece a un hombre o una mujer[12]. Es precisamente desde aquí donde subraya la *téchne* de los cuerpos en su carácter suplementario, a partir de aquella consideración del desplazamiento, apartamiento y espaciamiento irreductible que disloca la tradición continuista: el cuerpo que se busca y que busca tocarse es originariamente y esencialmente receptivo de injertos, prótesis, sustituciones, etc.

En suma, Derrida reconoce en Nancy las elaboraciones no intuicionistas del tacto, a partir de la discontinuidad, la interrupción y la síncopa en su respectiva comprensión, de modo tal que, sin unificarse en un sentido propio, el tocar puede pensarse como diseminal, múltiple y ligado a una necesaria suplementariedad.

3. Consideraciones finales: perspectivas sobre la corporalidad

Para terminar proponemos un conjunto de puntualizaciones de nuestro recorrido por estas consideraciones del tacto, con el objeto de evidenciar continuidades y marcos comprensivos.

En primer lugar, abordamos determinadas especificaciones de la corporeidad en un conjunto de seminarios de Heidegger. Sus respectivas indagaciones se despliegan para dar cuenta de ámbitos estructurales co-originarios de la constitución ontológica del Dasein: el carácter entramado de lo corporal, el ser-en-el-mundo y el ser-con. En nuestra lectura pusimos énfasis en el aspecto interdependiente del corporar del cuerpo, en el marco de sus estructuras constitutivas, cuya modalización se haya co-implicada con una comprensión de ser determinada: en lugar de una representación dualista-relacional, pone de manifiesto el entramado de significación y comprensivo subyacente.

[11] Al respecto, véase Derrida,2012b, pp.42; 73; 89.

[12] Ibid, pp. 147ss. Cf. Nancy, 2006, pp.14-9; 31.

En los seminarios de *ZS*, aborda las estructuras relativas a la corporeidad, en el marco de sus análisis de la tradición científica y su comprensión cósica del cuerpo, cuya modalidad de ser-en-el-mundo se destaca por la calculabilidad, instrumentalización, control y dominio en las relaciones con el entorno. En este marco, insiste en el carácter interrelacionado del ser corporal del Dasein y la primacía originaria de la comprensión. De este modo destaca que una perspectiva originaria de la corporeidad debe primero dilucidar con precisión las cuestiones relativas a la comprensión del ser que modalizan el ser-en-el-mundo y, por otro, las limitaciones prácticas que tiene el ser-corporal del Dasein, en lo que respecta a las injerencias instrumentales en el ámbito de la comprensión. En este punto, la corporeidad y la comprensión se entretejen por fuera de los imperativos instrumentales de la metafísica de la subjetividad.

En segundo lugar, realizamos una lectura e interpretación de las elaboraciones de Derrida, en el marco de su contacto fraternal con los trabajos respectivos de Nancy. Vimos que tales abordajes se articulan como figuras de otra comprensión del tocar, esto es, con la modalidad de un *con-tacto* de escritura a escritura, lo cual co-implica un desarrollo práctico de su comprensión del tocar y la corporeidad, permitiéndole articular sus propias elaboraciones en torno a la mesianicidad, el don, la escritura y el suplemento.

En este marco, toma distancia de las resonancias metafísicas del vocabulario tradicional del tacto y su consideración apropiante del tocar. Por ello insiste en un tocar siempre parcial y por rodeo, múltiple y diseminal, por medio del cual no es posible una aprehensión plena o definitiva.

Precisamente en ello distinguimos una continuidad y radicalización de la perspectiva no instrumental de la corporeidad que puntualizamos en la obra de Heidegger. Con la tentativa deconstructiva del haptocentrismo en estos trabajos de Derrida, las relaciones intercorporales recuperan su distancia infranqueable, a partir de una modalidad relacional no apropiante que mucho le debe a la propuesta transicional de Heidegger. Con ello, la comprensión de la corporalidad en Derrida se manifiesta inescindiblemente ligada a la cuestión de la alteridad, el acontecimiento y el porvenir. Esto es, a la constelación de sus desarrollos que remiten en última instancia a su continuidad transicional respecto de la tradición heredada de la metafísica de la subjetividad. Es en este sentido que Derrida toca la escritura de Heidegger para preservar y mantener una apertura que reconoce aún allí.

Con estas elaboraciones y articulaciones comprensivas de la corporalidad, en el marco de nuestras lecturas de continuidad, podemos encontrar elementos para continuar indagando en nuestros debates contemporáneos en torno al cuerpo y la alteridad. La perspectiva no-continuista que encontramos en Derrida-Nancy, sus análisis de la caricia, el tacto no reducido a la corporalidad física, entre otros, nos permiten abrir un campo de relaciones relativas a la

dimensión del lenguaje y la discursividad. De sus tactos y desvíos, de su alcance siempre pospuesto y diferido. En especial, si partimos de nuestras recientes experiencias latinoamericanas y los golpes que insisten en apropiarse de la alteridad bajo máscaras discursivas de democracia.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (2011). *De Anima.* (Trad. T. Calvo). Gredos.

Derrida, J. (1977). *Semiología y gramatología*, en *Posiciones.* Pre-textos.

Derrida, J. (1985). Geschlecht II. La mano de Heidegger. En Derrida (2017). *Psyché. Invenciones del otro*. La Cebra, pp. 495-534.

Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu.

Derrida, J. (2012a). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.

Derrida, J. (2012b). *Espectros de Marx.* Trotta.

Heidegger, M. [*SuZ*] (1927a). *Sein und Zeit* (Trad. cast. *Ser y Tiempo* Ed. Universitaria de Chile, 1997, Trad. J.E. Rivera; *Ser y tiempo*. FCE, 2000 trad. J. Gaos) (GA 2).

Heidegger, M. [GbM] (1929-1930). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Winter semester 1929/30*). ed. F.-W. von Herrmann, 2004 [T.C.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, t, Alianza Editorial, Madrid, 2007, Trad. J. A. Ciria Cosculluela] (GA 29/30).

Heidegger, M. [WhD] (1951-1952). *was heisst Denken?* [T.C.: *¿Qué significa pensar?*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964. Trad. Haraldo Kahnemann.] (GA 8).

Heidegger, M. [ZS] (1959-69). *Zollikoner Seminare* [T. C.: *Seminarios de Zollikon*, Barcelona, Herder, 2014, trad.: Ángel Xolocotzi Yáñez] (GA 89).

Husserl, E. [Ideen II] (1952[1913]). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff [T.C.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE, 2003, Trad: Zirión, Antonio] [Husserliana (Hua) 4].

Nancy, J.L. (2006). *El Intruso.* Amorrortu.

Nancy, J.L. (2010). *Corpus.* Arena libros.

Discutiendo con Benjamin: aura e historia del cine

Gabriel Cabrejas (UNMdP)

Resumen: El texto problematiza un término benjaminiano a su vez muy discutido y absolutamente axial en su filosofía, como es el concepto de *aura*. Estudiamos su desarrollo en la fotografía, la pintura y el cine, y proponemos nuevos y anticipatorios usos a partir de su aplicación en el autor,
Palabras clave*:* Benjamin, aura, fotografía, pintura, cine.

Introducción

La vida de Benjamin estuvo lejos de la paz claustral de la escritura calmosa. Un auténtico judío errante, comunista desobediente, padre abandónico, en persistente bancarrota, fracasado editor cultural, rechazado por la academia, perseguido racial y finalmente suicida: una *road movie* o película de carretera, donde lo único definitivo fue el final. No extraña que entre sus comentarios figurara el pensamiento de la alternativa y uno de los primeros acercamientos de la filosofía a la cultura de masas como el abordaje de la fotografía y la cinematografía, con sus horas de paz en la contemplación silenciosa y a oscuras y la incontrastable fijación del fluir temporal. Dos actividades artísticas que son casi su símbolo inverso.

No llega, empero, a renegar del cine, acaso subyugado por ese arte que no comprende del todo, e incluso aborda de soslayo, y luego se aparta como ante una visión enceguecedora. Demasiado ofuscado ante el uso propagandístico que hace el Tercer Reich —si hay un *negativo* de Benjamin sería, exactamente, Goebbels—convirtiéndola en su arte de magia hipnótica favorita. Teólogo incompleto, romántico tardío, filósofo de lo fluyente, "una revoltosa vertiente teórico-epistemológica de marxismo, teología, filosofía del lenguaje y de la historia" (Vera Barros, 2015, p. 14), nuestro autor, de sobrevivir a la pulsión postrera del perseguido, habría hallado la horma de su zapato, entre la experimentación onírica del *hasch* y la vocación hiperracional de la filosofía. El cine es lo más parecido a este mestizaje.

Pretendemos en las páginas que siguen repasar el (múltiple) concepto de aura, quizás el más visitado como reflexión y legado en la producción filosófica de Benjamin, sin intentar una definición; más bien confrontar sus definiciones y las de sus exégetas, para comprobarla tan

inconclusa como la vida del autor. Una idea nacida para dejar pendiente, puesta a la controversia mejor que a la certeza.

La (primera) fotografía y el aura del tiempo recuperado

Benjamin usa el término *aura* tal como se escribe en latín, sin traslación al alemán. Sus acepciones abren un campo semántico vinculado a lo evanescente, objetivo y subjetivo a la vez: soplo ligero o brisa, aires y cielo, perfume o inspiración, luz del día (*Diccionario Spes,* 1979, p. 49). El clásico (e histórico) Diccionario *Valbuena-Salvá* (1843, p. 97) cita su uso por Propercio como "eco de la voz", otro como aplauso ("aura popular") y el virgiliano brillo o resplandor del oro ("aura auri").

Déotte recopila sus tres empleos en Benjamin (2015, p. 103): en primer lugar, el aura debe ser entendida a la vez como proyección del objeto y protección del mismo, como su propia atmósfera, forma celosa de su identidad. Luego, en un sentido romántico, el intercambio de miradas: el objeto mirado mira a su vez al sujeto que lo mira. Es también la "aparición de una lejanía, por cercana que esté", fenómeno cultual por excelencia, suponiendo la presencia-ausencia de un *numen* único e irremplazable, transmitido por la tradición, pero absorbiendo mucho más la mirada que evita tocarla, tomarla. Último avatar, la *mercancía*, ese destino de la modernidad avanzada, que se envuelve a su turno de un aura, tal como un objeto de culto. "De ese tipo de aura que degrada las precedentes, a menos que, cruelmente, ella no las desenmascare, el envoltorio podría ser la materialización" (id). Del Valle y Geymonat (2006, p. 2) la asimilan a la tradición oral "tradición, cultura, vida total vivida, tiempo". Podríamos suponerlas todas ellas una construcción del imaginario, en la fotografía, la postula "como efecto propio de un procedimiento técnico específico"; como *lejanía* —quizás el concepto más huidizo y, naturalmente, el más *interpretado*; lo *cultual*, primero sagrado y luego secular, con la demanda de originalidad del arte propia del romanticismo; la *subjetiva*, "asociada a la memoria involuntaria y a la experiencia contra la vivencia (*Erleben/Erleibnis*), o más sencillamente las representaciones subjetivas "que se depositan en los objetos más allá del valor de uso" frente a la alienación que los convierte en utilitarios (Berti, 2018, pp. 212-215).[1]

"La técnica más exacta puede dar a sus productos un valor mágico que una imagen pintada ya nunca poseerá para nosotros" (1989, p. 66). Benjamin dice esto en 1931 (*Pequeña historia de la*

[1] La *vivencia* es subjetiva, "relación aún no articulada del sujeto con el mundo", contra la *experiencia*, "comunicable y transmisible" (Staroselsky, 2018/9, p. 68), pero que no figura en el ensayo sobre el arte contemporáneo (p. 67) porque lo establece en su filosofía histórica: "memoria de las injusticias recibidas" (Reyes Mate, 2009, p. 74) y "conocimiento práctico" (p. 201), interactividad interpretativa y a la vez creadora hacia él.

fotografía) y ya hibrida mística y técnica, mejor dicho, para B. la técnica posee su propia mística: "la diferencia entre técnica y magia es una variable histórica" (1989, p. 67). La fascinación se refiere a la foto fija, la pose elaborada que intenta capturar el tiempo pero en la cual se cuela "la chispita minúscula de azar, de aquí y de ahora, con que la realidad ha chamuscado su carácter de imagen", o sea, "la naturaleza que habla a la cámara, distinta de la que habla a los ojos", el espacio elaborado "inconscientemente" o *inconsciente óptico* de la subjetividad (p. 67). Barthes lo llama *punctum* (Costello, 2010, p. 108); B. atribuye a esas *primitivas* fotografías el aura de lo excepcional, de lo *todavía no*, lo precario o rudimental de una tecnología aún en pañales. El mero registro del tiempo en la captación/grabación del rostro para siempre como hiperrealismo mediante la técnica, "anida el futuro y alarga el paso".[2] "El rostro humano tenía a su alrededor un silencio en el que reposaba la vista", constata Benjamin (1989, p. 68), porque en la foto primitiva aún convivía "el objeto y la técnica", la oscuridad natural de la realidad, frente a la óptica del *flash* que tendía a iluminar hasta el escándalo y el deslumbramiento.

Allí adviene la "trama particular de espacio y tiempo (p. 75), que enseguida identifica con la *imagen* ("singularidad y duración") contra la *copia* ("fugacidad y repetición"), y lejanía/acercamiento, "acercar las cosas a las masas y superar lo irrepetible mediante la reproducción" (p. 75). El aura es la *envoltura* original del objeto, que lo protege del devenir, como una *película*, precisamente, preservadora. Ocurre que es la repetibilidad la garantía de su conservación en tanto elemento de la realidad sometido al desgaste del tiempo. La imagen misma es una copia de la realidad, no degradada en el sentido platónico, pero su soporte asegurará que no dure: si *perdura* se deberá a ser reproducida. Benjamin parece un materialista que incurre en idealismo. Su aproximación (al concepto de *aura*) es tan mística como su definición del fotógrafo "descendiente del augur y del arúspice" (p. 82). A pesar de su admiración hacia los fotógrafos artísticos (Atget, Moholy-Nagy), el aura de sus imágenes es prestada: no puede saberse si no son reproducciones. Y, asimismo, se ideologiza y contradice la idea de lejanía: "la fotografía se hace creadora si se emancipa del interés fisionómico, político, científico", o sea, inspira la captación del *punctum* anti-institucional, pero, convertida en cine, terminaría superponiendo una nueva institucionalidad intencional irreductible al aura: "el cine ruso designa una etapa ulterior en el careo entre fotografía creadora y fotografía constructiva. No es decir demasiado: los grandes logros de sus directores eran sólo posibles en un país en el que la fotografía no busca atractivo y sugestión, sino experimento y enseñanzas" (p. 81). Claro que *sugestión* confraterniza con *lejanía*, mientras

[2] *Punctum*: "pinchazo, pequeña mancha o corte, y también casualidad, ese azar que me despunta, me lastima, me punza", el impacto que sentimos al contemplar la foto, íntimo y personal, "a menudo un detalle" (Barthes, 1990, p. 87) "más-allá-del-campo" (p. 109), en copresencia del *studium*, la imagen captada por el fotógrafo, según su cultura y su gusto "me intereso por simpatía, como buen sujeto cultural, me interesa pero no me *punza*" (p. 89), "en definitiva, lo codificado" (p. 100).

experimento con técnica. La tradición revestida de lo aurático no se debería a otra cosa sino a las técnicas de reproductibilidad, o sea, de supervivencia del objeto artístico. Sí se entiende como un hallazgo la observación acerca de la *longevidad* de los primeros fotógrafos (p. 70) —conseguir la eternización de la materia deleble, catabólica, les habría prestado tiempo vital extra a su propia *materia corporal*.[3] "El *aura* se relaciona con el procedimiento de la fotografía que, en ese estadio tecnológico, era de larga duración y no instantáneo" y "las copias únicas del daguerrotipo eran objetos únicos" (Berti, 2018, p. 207).

La educación sentimental: reproductibilidad y cine

La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936) lleva un epígrafe de Valéry, del ensayo *La conquête de l´ubiquité*. Conquista de la ubicuidad bien podría aplicarse al cine y su programa de estrenos simultáneos, y, vaticinante, a la vida *on line* y la omnipresencia de la web que *nos* convierte en usuarios ecuménicos. Valéry se percata de la mutación progresiva hacia un nuevo régimen escópico: "ni la materia, ni el espacio, ni el tiempo, son, desde hace veinte años, lo que han venido siendo desde siempre", debido al "acrecentamiento de nuestros medios" (1989, p. 17). La tecnología acelera la civilización, en el caso del arte, la audiovisual.[4]

El cambio de régimen es un cambio de mediación: a partir de la fotografía la realidad es mirada a través del "ojo que mira por el objetivo", y no el que mira directamente la realidad. En la película *Renoir* (Gilles Bourdos, 2013), el viejo Auguste impugna a su hijo cineasta Jean su pretensión de estar ocupándose en un trabajo artístico inédito: "arte es lo que hace uno con las manos", y no gracias a una cámara. "El ojo es más rápido captando que la mano dibujando" (p. 19); la reproducción es una cuestión de velocidad, y a los futuristas no les quedará sino

---

[3] "La fotografía no crea —como el arte—la eternidad, sino que embalsama el tiempo: se limita a sustraerlo de su propia corrupción (…) El cine no se limita a conservarnos el objeto detenido en un instante como queda fijado en el ámbar el cuerpo intacto de los insectos de una era remota (…) Por vez primera, la imagen de las cosas es también la de su duración, algo así como la momificación del tiempo" (1988, p. 63).

[4] *Régimen escópico*: "las imágenes emergentes en una sociedad y una época determinadas, el modo de ver de una sociedad, ligado a sus prácticas, valores y otros aspectos culturales, históricos y epistémicos. Se asocia a las diversas formas de percepción y a los cambios culturales, y a los efectos de la mirada sobre los cuerpos" (Espinosa sobre Martin Jay, 2012). Jay sostiene que a principios del siglo XX se pone en crisis el modelo escópico del perspectivismo cartesiano. "Descartes asumió que las ideas claras y distintas disponibles para la mirada [*gaze*] mental de cualquiera serían exactamente las mismas en base a la garantía divina de congruencia entre tales ideas y el mundo de la materia extensa. Por lo tanto, las perspectivas individuales no tenían importancia, por cuanto la especificidad deíctica del sujeto quedaba entre paréntesis en cualquier empeño cognitivo" (Jay, 2012), *ancien régime* que colapsa con la fotografía, el impresionismo (el tratamiento del desnudo fuera del contexto *eterno* de la pintura clásica, la evanescencia de la pincelada), la "caleidoscópica fragmentación postimpresionista" y las ideas vertidas por Bergson (tiempo subjetivo) y Proust (la observación a través de binoculares: "el derrumbamiento de la certidumbre monocular cartesiana"). No casualmente estos últimos dos autores son mencionados por Benjamin.

homenajearla, uniéndose al enemigo cuando ya no se puede vencerlo "La velocidad ha sustituido a la verdad y eso aparta al sujeto histórico de la tradición oral, (de la) comunicabilidad de la experiencia (*Erfahrung*) como posibilidad de la continuidad" (Del Valle y Geymonat, 2006, p. 2). En el 1900 "la reproducción técnica comenzaba a convertir en tema propio la totalidad de las obras de arte heredadas" (Benjamin, 1989, p. 20), y a fines del 1900 el *gadget* tornaría sueño en realidad tener en esa mano lenta, a escala minia-turística, el *souvenir* de la irreproducible arquitectura histórica: el cenicero-Coliseo romano, las miles de torres Eiffel para consumo del viajero en distintos tamaños, y, menos prestigiosos pero doblemente prácticos, otros objetos del *kitsch* —los aros-cafetera italiana, el sillón con forma de mano abierta, de los films de Almodóvar y sus sucedáneos—, perfilan una característica mercado-artística, ser de inmediato atractivos.[5] En "El narrador" (*Der Erzähler*), lo opone al artesanato, experiencia (conocimiento productivo del pasado, transmisibilidad consecuente de la tradición, "tiempos largos" de la creación contra la crisis de la percepción que aparece con la industrialización (Berti, 2018, p. 214). *Experiencia* significa futuro, y la miseria de la experiencia "cierta imposibilidad por aprehender algo radicalmente distinto" (Rodríguez Liboreiro, 2014, p. 45). "Lo que en la experiencia es no destituido es aquello no-reproducible (el aura en las obras de arte), y lo intuido, aquello que se re-produce indiferentemente (la forma de las obras de arte" (p. 45) Pero "incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra" (p. 20). B. lo llama *autenticidad*, verificable mediante estudios determinantes de su antigüedad sin discusión.

Benjamin necesita de la técnica (la química en la pátina ayer, hoy el carbono o la tomografía computada) a fin de comprobar el tiempo transcurrido, pero no siempre se puede validar la autoría. Enseguida, B. asume que la *falsificación* es más fácil de perpetrar con la reproducción gracias a los mismos métodos que ella habilita (la ampliación o el retardador, p. 21), que permiten advertir el detalle reacio a la óptica humana. Otro film, *F for Fake* (Orson Welles, 1971), reportea a un famoso falsificador, el cual, deja entrever, tiene cuadros suyos colgados en los museos que han pasado limpiamente por auténticos, dada su extraordinaria adhesión a la personalidad estilística del autor original. ¿El aura *fake* es menos aura para el espectador, y para el curador que legitima la copia convincente? Mediante ambos partícipes se justifica a nivel institucional lo

[5] Moles, en *El kitsch* (1973), empieza con el verbo *verkitschen,* "hacer pasar gato por liebre, negación de lo auténtico, construcción de muebles nuevos con viejos" (p. 9), y distingue como situaciones kitsch la recuperación del artesanado, pero también el souvenir, el gadget, el supermarket y "el mercado de precio único" (el actual 2 x 1 de las importaciones chinas de productos al menudeo) y las grandes tiendas (p. 50), el arte religioso y el "arte de departamento", o decoración en serie (p. 51) y los criterios antiestéticos que harían batir palmas a Benjamin: amontonamiento, heterogeneidad, antifuncionalidad (p. 62) "antenticidad kitsch", propio del "trofeo de viajes y la secuencia de tentaciones" de su compra (p. 63), ornamentalismo (p. 66). Evidentemente, lo artesanal en Moles es la *feria* de artesanos que *producen* recuerdos turísticos, frente al elogio del artesanato por Benjamin.

verdaderamente importante, la belleza y calidad del producto. En el arte la copia supera a la durabilidad, mejora el original, y margina su testificación. B apela a otro concepto, el de *autoridad* (*auctoritas*, garantía y *auctor,* quien inventa y también el testigo y fiador, *Salvá,* 1843, p. 95), también otra adjudicación instituida. Considera *aventajada* una simple puesta "provinciana y pobretona" del *Fausto* a una película porque escapa toda la "sustancia tradicional" (Benjamin, 1989, p. 22) porque "lo que se atrofia es el aura". De nuevo, amén de que son dos clases de espectador con sus respectivos horizontes de expectativas, no se ve cómo afectaría a la decodificación en el sentido cualitativo, y en cualquier caso ninguna de ambas puestas, la presencial y la filmada, son la (irrecuperable) original.

"Al multiplicar las reproducciones (la técnica reproductiva) pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible", de lo cual es óptimo ejemplo el cine. Su "lado destructivo, catártico (es) la liquidación del valor de la tradición en la herencia cultural", muy notorio en "las grandes películas históricas" (pp. 22-3). Pero el cine no se explica sin una tradición de la que se hace cargo hibridándola en un formato renovador, como suma y sigue de las artes precedentes. Como alguien que objeta a la Historia escrita por los vencedores, B. debiera resaltar el valor testimonial (de *auctoritas*) de las *versiones alternativas* a la Historia, que ya estaban siendo trabajadas por los *filmmakers* soviéticos. El cine se adelantará a la historiografía escrita en ofrecer, justamente, la narrativa de los perdedores. *Imagen* (*Bild*), imbricación de "singularidad y perduración"; *reproducción*: mixtura de fugacidad y posible repetición (p. 25) y su resultado "quitarle la envoltura a cada objeto, triturar su aura, signatura de una percepción cuyo *sentido para lo igual en el mundo* (subrayados suyos) ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible". El igualitarismo en tanto técnica del arte rompe la jerarquía de lo único (*unicidad*, *Eizigkeit* otro sinónimo de aura, *ritualidad*, un factor imprescindible, p. 26): que la copia sea finalmente mejor que el original (*Blade runner* sería su correlato en la sci-fi metafísica y moral, o el robot superior al humano inclusive en su ética colectiva) hace recordar a Benjamin no sólo el alcance del disfrute estético al público plural sino algo menos obvio, como la *restauración del aura*. Por así decirlo, la copia mejorada del original

logra recuperar la belleza y perfección original de cada obra sustrayéndola de la devastación del tiempo. Porque es el *original* lo sometido al irreversible desgaste.[6]

Consciente de sus paradojas, sabe distinguir entre *valor exhibitivo* y valor *cultual* (pp. 28-29): uno crece a expensas del otro, el segundo recuerda la exclusividad de la invocación sacerdotal en torno al objeto de culto, devenido luego artístico, y el primero la secularización de ese valor, que se inicia con la fotografía (p. 31), "y el halo de su autonomía se extinguió para siempre". Nada más aurático que el retrato, heredero directo de la pintura de cámara, el "valor cultural de la imagen en el recuerdo de los seres queridos, lejanos o desaparecidos". Se habría horrorizado con el despliegue técnico del *photoshop*, o las últimas técnicas que rejuvenecen actores en pantalla (Martin Scorsese lo hace en la reciente *The irishman,* 2019), pero sólo si una foto prolifera en copias puede conservarse la *imagen* del familiar, pues una única foto, más aún teniendo en cuenta la alta labilidad de la materia fílmica y de las primeras emulsiones, se han perdido irremediablemente. "Del aura no hay copia" (p. 36), asevera.

Benjamin juzga al cine un *desempeño artístico* y no una *obra de arte*, en cuanto al trabajo del camarógrafo, porque "la reproducción no es una obra de arte" y sí el montaje, que ensambla gracias a la decisión intencionada del compaginador (a su vez guiado por el cineasta) las tomas de un modo peculiar. Primeramente, debe atenderse a otro desempeño, el del actor, esa "zambullida en agua fría", al decir de Jean-Louis Barrault. Filmar al actor "en diferentes variantes y versiones" (2018, p. 48),[7] para la misma escena, y construir ésta en la moviola, es someterlo a pruebas de rendimiento, impedido de la identificación con el personaje (p. 49), *autoenajenado* al quedar a merced de los aparatos de grabación "en representación del hombre" y supervisado por la masa ausente "la invisibilidad incrementa su autoridad" (p. 51) y, finalmente, sin *aura*, "la (que está) alrededor de Macbeth, sobre el escenario, no puede separarse, para el público, de la que está alrededor del actor que lo representa en vivo (…) se anula alrededor del intérprete" (p. 49). La

[6] Bolívar Echeverría (2018). "El aura o valor de culto de la obra de arte no proviene solamente de (su) inserción en la dimensión sagrada arcaica de la vida social premoderna; proviene también, en nuestra época, de su inserción en otra dimensión igualmente ´mágica´ y ´religiosa´ pero denegada como tal por la profanidad o secularidad propia de la vida moderna" (p. 223) El *V-effekt* de Brecht se transfigura en un *extrañamiento* distinto a la lejanía del aura en el arte no teatral, "un efecto que se produce en quien las contempla cuando percibe cómo en ellas una objetividad ´meta-física´ viene a sobreponerse e incluso a sustituir a la objetividad meramente ´física´ de su presencia material" (p. 224). Con su *valor de exposición*, la obra de arte musical y la arquitectónica, a diferencia de los originales pictóricos, "pese a que parece estar hecha de una vez y para siempre (…) es siempre la misma y siempre otra, pues está hecha para ser reproducida o sólo existe bajo el modo de la reproducción", lo que Jorge Bolívar llama *estado de partitura*, "su unicidad no es perenne y concluyente, como la de la obra aurática, sino reactualizable y convocante" (p. 225). "No hay copias eternas como no hay originales eternos. La reproducción está tan infectada por la originalidad como la originalidad está infectada por la reproducción. Al circular en varios contextos, una copia se vuelve una serie de originalidades diferentes" (Groys, 2014, pp. 64-5).

[7] Seguimos a partir de ahora la traducción basada en los *Gesammelte Schriften* (segundo volumen, 1989) y suscripta por Andrés Weikert (2018), que decide titular los parágrafos).

lectura peca de ingenua, convengamos: *más* supervisa en forma presencial el público de teatro, que brinda su ovación o su abucheo, amén de la emotividad que puede extraerse del primer plano, del *close-up,* del silencio, de una elocución más mesurada y menos gestual.

Abomina del *star sistem,* que convierte al espectador en *fan* e integrante de una máquina de control simbólico del actor, el "aparato publicitario" industrializado, y su participación ilusoria (consultas populares, concursos de belleza y prensa del *gossip* amoroso o la vida privada del artista fuera de la ficción, p. 54),[8] y comprende la inmersión del "sistema de aparatos sobre la realidad" tal que la realidad misma es *resultado* de esa mediación"; no hay realidad sino su *versión* a través del mismo aparato con el cual está interpenetrada. Y así pues, comprueba la máxima de McLuhan: el medio es el mensaje. Y anticipa, sin saberlo, la sociedad poshumana: la imbricación indisoluble de individuo y aparatología técnica, que torna indiscernible lo humano de lo artificial.

Otras observaciones son notables: preconizar que la *galería* de arte ("la contemplación simultánea de cuadros por un público numeroso", p. 57) profetiza al cine, al des-individualizar el cuadro; tampoco le parece que la pintura haya caído en fase crítica *sólo* por el primado de la fotografía, sino "por las exigencias de la obra de arte con la masa" (p. 57). Es capaz de reconocerle a la técnica aplicada al cine "asegurarnos un campo de acción inmenso e insospechado", una vez implementados, ejemplifica, el *ralentí* o las ampliaciones, "expanden el movimiento y el espacio" (p. 59), lo cual, paradojalmente, servirían de mejor conocimiento de la realidad. O, que ese mismo avance revele lo "óptico inconsciente", paralelo a lo "pulsional inconsciente" descubierto por Freud, y que el cine evacuaría como logro catártico. Las "deformaciones, estereotipos, mutaciones y catástrofes" en pantalla equivalen a "las psicosis, alucinaciones y sueños", durante la proyección del film "entre los despiertos" en la sala, facilitando un "estallido anticipado y bienhechor" (p. 60) o "voladura terapéutica del inconsciente" (p. 61) que libera lo reprimido y vehiculiza una válvula aristotélica con un sentido reaccionario.

La impugnación del dadaísmo, precursor del cine en arrojar proyectiles a la masa "en vez de darse un tiempo para el recogimiento, la ponderación o la visión cautivadora", y promover "la destrucción irreverente del aura de sus engendros" (p. 62) podría leerse errónea o, asimismo, reaccionaria. El cine dadá y surrealista —difícil distinguir los recursos de la vanguardia en el producto fílmico de entonces—obtenía, debido a su influencia sobre el auditorio, un revulsivo *épater le bourgeois* de no menor efecto polémico, hasta disparar rápidamente la censura (*Le chien andalou* de Buñuel y Dalí, 1929), con mayor eficacia que las fugaces *performances* de los poetas

[8] Los textos tradicionales al respecto: Morin (1966) y Walker (1974).

dadaístas o los *collages* pictóricos, y no accidentalmente pide asistencia a Duhamel, uno de los más fervorosos detractores del cine.[9]

Con todo, no es el cine su peor rival, sino el *uso del cine* por el fascismo, correlato de su compacta coreografía de masas, perpetrada para ser difundida a través de la imagen como un nuevo orden teledirigido, eso que llama *estetización de la política*, idealización de la guerra sin declaración del contexto de enunciado, culminación del *art pour l´art*, "autoenajenación que le permite a la humanidad vivir su propia aniquilación como un goce estético", o más exactamente, "la guerra imperialista, rebelión de la técnica que vuelca sobre el material humano aquellas exigencias a las que la sociedad ha privado de su material natural". El programa de la filosofía política futura, entonces, será poner patas arriba la proposición fascista: *politizar el arte*.

En su argumentación, la superación del *Kultwert* (valor cultual) por el *Ausstelungwert* o valor exhibitivo, cuyo principal agente es el dispositivo fotográfico y su heredero, el diafragma cinematográfico, genera una época *posaurática* que, a pesar de la crítica de la técnica, podría instrumentalizarla para evitar la *expropiación* de las imágenes (Zúñiga, 2010, p. 222) por el neoculto nazi, redescubrir la "potencia performática del registro" (p. 223), deber impostergable de un arte de compromiso político "ante la inminencia del peligro" (p. 227).

Conclusiones. Aura y posaura para un *flanêur* de la Historia

"Se ha convertido en comodín teórico, aplicado a fenómenos de signos contrarios", afirma, sin equivocarse, Berti, hablando del aura (2018, 205). Quedará para otra ocasión correlacionar otros exámenes de Benjamin pasibles de compatibilizar con el tan meneado término: personajes de su archivo como el *flanêur* parisino, que degusta ser deslumbrado en su voyeurismo urbano, no deja de ser un *buscador de* objetos únicos, a medias satisfecho de su decepción, y no menos el *coleccionista*, un explorador de exclusividades eruditas que sueña exhibir un original en un mundo de copias. Pareciera en Benjamin sobreponerse una voluntad de fijación en, como anunciamos, una existencia signada por la fuga, lo fugaz, el desarraigo y la irrealización.

---

[9] "Una manera de matar el tiempo propio de parias, una diversión para criaturas incultas, miserables, agobiadas por el trabajo, consumidas por las preocupaciones" y "un espectáculo que no exige ningún tipo de concentración, que no presupone una capacidad de pensar"(pp. 62-3), "cielo falso, falsas estrellas, falsas nubes (…) una multitud humana que parece soñar lo que ve y que se agita, sordamente, con gestos de durmiente" (citado por Chateau, 2011, p. 42) Benjamin evidencia el cambio del régimen escópico: "la recepción en la distracción es el síntoma de transformaciones profundas en la percepción" y "el cine hace retroceder el valor de culto (porque) pone al público en actitud examinante, pero no incluye un estado de atención dentro de la sala de proyección: es un examinador distraído" (p. 65). Oximoron insoluble: todo arte significa entre-tenerse sin dejar, necesariamente, de reflexionar.

La nostalgia del aura en Benjamin ante la invasión de la reproducción infinita, debía encontrar un arte merecedor de cierto descrédito, ése que es, necesariamente, la suma y orquestación de todas las artes en un momento representativo repetible, el cine. Pero lo detesta y lo admira: en el valor de exhibición halla al fin la única fórmula practicable para una democratización del arte, que ve un activismo urgente en plena expansión del autoritarismo de la imagen.[10]

Hoy podemos afirmar que la película (equivalente al cuadro en soporte celuloide) tiene su *propio aura*, y no es el de la mercancía pura (si esto existe), ni el del objeto único, sino reside en la dimensión de algo efectivamente raro, la *copia única*, como el libro incunable, siendo la *lejanía* en su probable hallazgo, pero arrojada al futuro, la manifestación de su exclusivismo. *Es* la tradición, la antigüedad, pero una tradición de objeto único, y sus reproducciones *foto-copiadas*, un resultado de esa individualidad. Benjamin problematiza lo *audiovisual*, que a partir del siglo XX construye su propia tradición *reproductible*, en oposición a sus ascendientes paternos —la danza, el teatro y la ópera, ensayos previos del Séptimo Arte armonizador de todos, la *Gesammtkunstwerk* (obra de arte total) wagneriana en la época de la electricidad, ligada al desencantamiento del mundo, en palabras de Weber y Adorno.[11] El teatro es aurático y efímero (sólo existe *aquí y ahora*) y el cine, *posaurático* y duradero.

Hay, finalmente, un *posaura*, por así llamarlo, en el cine que Benjamin no podía prever: la *copia única* permite una relectura del film. La tuvo en su estreno, se perdió y su recuperación faculta reabrir el mundo de su creación: teleología, intencionalidad, temática, convención o ruptura. El hallazgo de una copia perdida de *Metrópolis* de Fritz Lang (1929) en la Cinemateca Argentina, con hora y media más de metraje en relación al ejemplar difundido hasta entonces, y de cuya prueba no contaban siquiera los organismos del cine alemán, repropone una película

---

[10] Paradigma de la sociedad de consumo y el *individualismo de masa* o el hombre libre de elegir lo que ya lo ha elegido a él (Virilio. 2011, p. 41), creador de consensos acríticos, opiáceo del pueblo que adhiere al golpe bajo lacrimógeno, el *happy ending,* la postulación de una realidad consoladora, tan perturbadoramente pintada por Woody Allen en *La rosa púrpura de El Cairo* (1984) y adelanto de la vida virtual cuyo más arrollador ejemplar ha sido *Matrix* (1999-2003). Hijo de la fotografía, el cine *nos* mira al ser mirado, y nos vuelve únicos *a nosotros,* pese a los ojos que *miran* pero ya no *ven*, anestesiados por la sobreestimulación (Buck-Morss, 2014, p. 210). Claro, su modelo es el teatro de Brecht: el aura sería el *verfremdumgeffekt,* efecto distanciamiento: "el escenario pasar de ser un *Bannraum,* espacio mágico para producir hechizos, a *Austellungraum,* espacio expositivo, y se lleva a cabo la fusión de proyectos artísticos con políticos" (Eiland, 2010, p. 55). El arte de la interrupción y la ruptura de toda identificación, en el teatro épico, B. lo alaba como instancia de concientización, al revés del *efecto shock* del montaje cinematográfico, de finalidad dispersiva, los *jump cuts*, entrenamiento balístico para la vida urbana y su exceso de excitación antirreflexivo (Costello, 2010, p. 119).

[11] La mediación que impide el contacto "hombre frente a hombre" (1989, 43) es lo que Bazin, desde otro punto de vista, reivindicará como virtud: "por vez primera entre el objeto inicial y su representación no se interpone más que otro objeto, una imagen del mundo exterior se forma automáticamente sin intervención creadora por parte del hombre, según un determinismo riguroso" (1988, 62).

distinta a la conocida. El *director cut*, la versión original tal cual la pensó el director y fue expurgada o recompaginada según las preferencias o inclinaciones comerciales de los productores, y que suele reaparecer pasado el lapso estipulado por el contracto entre las partes, reconviene el sentido de la película estrenada, formula nuevamente el papel del *firmante* en el proceso creativo y remoldea las defecciones de la industria en torno a la propiedad del producto final (la *Blade Runner´s director cut*, de Ridley Scott, 1992).[12]

Como suele ocurrir con los conceptos filosóficos, se ha escrito más acerca de ellos que lo que realmente significan, regularmente ambiguos o sometidos a variada escala de análisis, más susceptibles de controversia cuanto más prístina se cree su definición. El *meaning* de aura no es sino un ejemplo de esa ilímite vastedad; no sabremos, propugnando una historia contrafactual, qué habría dicho en caso de seguir escribiendo. Duda, lógicamente, que cabe a todo pensador de trayectoria trunca, desaparecido demasiado joven para volver, alguna vez, sobre sus pasos.

Referencias bibliográficas

Barthes, R. (1990). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía.* Paidós.

Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia.* Taurus.

Benjamin, W. (2018). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". En Tomás Vera Barros (Comp.). *Walter Benjamin: Estética de la imagen* (pp. 25-81). La Marca.

Diccionario Ilustrado Spes latino-español/ español-latino (1979). Bibliograf.

Salvá, V. (1843). *Nuevo Valbuena Diccionario Latino Español.* Librería de Mallén y Sobrinos.

Bazin, A. (1988). Ontología de la imagen cinematográfica. En Joaquim Romaguera i Ramió, & Homero Alsina Thevenet, H. (Comp), *Textos y manifiestos del cine. Disciplinas, fuentes, innovaciones* (pp. 58-65). Corregidor.

Berti, A. (2018). Aura y técnica. En Vera Barros, T. (Comp.). *Walter Benjamin: Estética de la imagen* (pp. 205-217). La Marca.

Buck-Morss, S. (2014), Estética y *anestésica:* una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte. En Susan Buck-Morss, S. *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (pp. 169-221). La Marca editora.

Costello, D. (2010). "Aura, rostro, fotografía: releer a Benjamin hoy". En Uslenghi, A. (Comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen* (pp. 99-140). Eterna Cadencia.

[12] La copia la encontraron los especialistas Fernando Martín Peña y Paula Félix- Didier el 2 de julio de 2008 en el Museo del Cine de Buenos Aires, en 16 mm. y con 25 minutos que se creían extraviados para siempre. La *Fundación Murnau* logró restaurarla en 2010 y se reestrenó en el Festival de Berlín, con los 153 minutos de origen que la distribuidora estadounidense mutiló para su desembarco en América. Las peripecias de la reconstrucción se ven en *Metrópolis refundada¸* documental de Evangelina Loguercio, Laura Tusi, Sebastián Yablón y Diego Panich (Kozak, 2018) y en el libro *Metrópolis* del propio Peña (2011). La misma importancia se predicaría de documentales nunca mostrados en su momento de estructuración pero son, pues, testimonios inefables en su legitimidad histórica y gravidez política, como *Nazi concentration camps*, del *filmmaker* militar George Stevens (1945) a bordo de un equipo portador de cámaras y registrando los horrores de varios *lager* ocupados por el ejército aliado apenas finalizada la segunda guerra mundial.

Del Valle, N. y Geymonat, A. (2006). Aura y experiencia en Benjamin, https://www.sedici.unlp.edu

Déotte, Jean-Louis (2015). *El hombre de vidrio. Estéticas benjaminianas.* Prometeo.

Echeverría, B. (2018), Arte y utopía. En Tomás Vera Barros (Comp.), *Walter Benjamin: Estética de la imagen* (pp. 219-236). La Marca.

Eiland, Howard (2010), Recepción en la dispersión. En Uslenghi, A. (Comp.). *Walter Benjamin: culturas de la imagen* (pp. 53-74). Eterna Cadencia.

Espinosa, X. (2012). *Régimen escópico: el modo de mirar y representar una sociedad,* https://www.ximenaespinosa.blogspot.com

Groys, B. (2014). *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea.* Caja Negra.

Jay, M. (2012). *La crisis del antiguo régimen escópico. De los impresionistas a Bergson*, https://www.fucpsicologiaycomunicacion.blogspot.com

Kozak, D. (4 de julio de 2018). *Metrópolis:* a diez años de uno de los hallazgos más resonantes de la historia del cine, https://www.infobae.com

Moles, A. (1973). *El Kitsch.* Paidós.

Morin, E. (1966). *Las estrellas de cine.* Eudeba.

Peña, F. M. (2011). *Metrópolis.* Fan Ediciones.

Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin.* Trotta.

Rodríguez Liboreiro, P. (2014). Walter Benjamin y sus sombras. *Cuadernos de Materiales*, 26, 39-58, https://www.filosofia.net

Staroselsky, T. (2018-2019). El problema de la estetización en la filosofía de Walter Benjamin. *Dianoia,* 63, (81), 61-84, https://www.philpapers.org

Virilio, P. (2011). *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí.* Capital Intelectual.

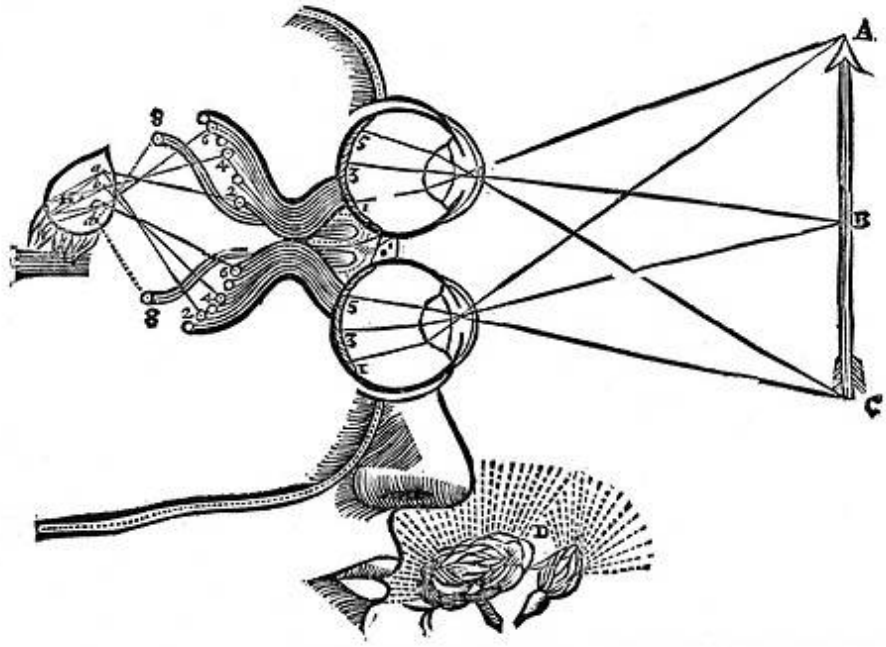
Walker, A. (1974). *El Estrellato. El fenómeno de Hollywood*. Anagrama.

Zúñiga, R. (2016). Perspectivas del texto de Benjamin en el debate artístico y estético actual. *Revista de Teoría del Arte,* (19-20), 221- 227, https://www.revistas.uchile.cl

El lado oscuro de Descartes. Una lectura entre líneas

Vera Capilla (UNMdP)

Resumen: Este escrito busca refrescar la mirada sobre la versión del Argumento Ontólogico desarrollada por René Descartes en el *Discourse de la methode*, desde una perspectiva que pone de relieve las nuevas dimensiones del lenguaje características del Rencimiento. Se propone leer la obra como una "fábula", término utilizado por el mismo Descartes para describir su texto, cuyo verdadero objetivo es, si no refutar el Argumento Ontológico, hacerlo a un lado para dejar el camino libre a la ciencia moderna. La defensa de esta interpretación no pretende ser exhaustiva ni categórica, sino mostrar indicios verosímiles de un aspecto velado por una tradición cuyo sesgo y prohibicionismo dejó una huella profunda. Para lograrlo, señalo decisiones específicas que el autor tomó en torno a la publicación de sus obras, recursos literarios que utilizó y la impronta de sus influencias intelectuales. También analizo el carácter de sus argumentos en relación a las Cinco Vías de acceso a Dios de Tomás de Aquino, partiendo como texto de base del *Discurso* del Método, pero tomando en consideración sus otras obras. Finalmente hago mención de la lectura kantiana de este argumento cartesiano, la cual considero afín en cierto sentido con la mía.



Introducción

Argumentum ornithologicum

Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros.
La visión dura un segundo o acaso menos;
no sé cuántos pájaros vi.
¿Era definido o indefinido su número?
El problema involucra el de la existencia de Dios.
Si Dios existe, el número es definido,
porque Dios sabe cuántos pájaros vi.
Si Dios no existe, el número es indefinido,
porque nadie pudo llevar la cuenta.
En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos)
y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros.
Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera.
Ese número entero es inconcebible,
ergo, Dios existe.[1]

El poema de Borges *Argumentum Ornithologicum* lleva implícita una pregunta: Si veo una bandada de pájaros, pero mis ojos están cerrados, ¿Existen realmente aquellos pájaros? Su título alude al llamado Argumento Ontólogico, del cual hay tantas versiones como filósofos lo trabajaron y reformularon.[2] En este escrito propongo una lectura disidente pero verosímil de la versión cartesiana, mostrando a través de un brevísimo encuadre histórico la estrategia utilizada para la divulgación de sus ideas, indagando en sus pilares argumentativos las relaciones implícitas involucradas en su manifestación.

Ha corrido tanta agua bajo el puente del *cogito* que resulta difícil presentar una lectura propia del *Discurso del Método*. Pero varios años y libros más tarde de un primer acercamiento a la obra, la encuentro atravesada por figuras retóricas que en un primer momento habían pasado desapercibidas. Los argumentos del creador de la geometría analítica, uno de los científicos más brillantes de su época, son notoriamente contradictorios, pero lejos de conducir al absurdo parecen apuntar en una misma dirección. El discurso se me presenta como un juego de ingenio, un problema que debe ser resuelto mediante el uso del método, por aquellos capaces de hacer uso recto de la razón y cuyo objetivo es, si no refutar el argumento ontológico, al menos hacerlo a un lado para dejar el camino libre a la ciencia moderna.

[1] Borges, J. L. (1960). *El Hacedor.* p. 17.

[2] Incluso el matemático Kurt Gödel trabajó sobre una versión del argumento en lógica modal que continúa siendo objeto de estudio para los lógicos contemporáneos.

Contexto cultural

René Descartes vivió en Europa los primeros 50 años del siglo XVII, un siglo que inició el 17 de febrero, con la condena a la hoguera de Giordano Bruno por parte de la Santa Inquisición Romana. No es difícil imaginar el por qué de la condena de Bruno, simplemente basta con ver por arriba obras como *De imaginum, signorum & idearum eompofitione, Ars Memoriae,* o *Sigillus sigillorum*. Hermetista y cabalista, el italiano escribía tratados sobre magia cargados de simbología alquímica. Sin embargo en aquellos tiempos la magia estaba mucho más cerca de nuestra idea actual de ciencia que la educación hegemónica impartida por órdenes religiosas, marcadas por el criterio de autoridad, el verbalismo y la silogística. Heredero de una tradición continental, asociada al neo platonismo de, por ejemplo, Ramón Llul, Bruno intentaba descubrir las fuerzas ocultas que mueven la naturaleza utilizando una nueva concepción del lenguaje y las palabras.

Concuerdo con Andrés Vaccari en que "un aspecto central de la revolución científica fue la búsqueda de nuevas estrategias retóricas; técnicas de representación; y maneras de presentar, circular y difundir el conocimiento filosófico-natural."[3] En 1633 la Inquisición ordenó quemar toda la obra de Galileo Galilei y lo confinó a prisión perpetua. Por supuesto, las obras de los autores mencionados fueron prohibidas por la iglesia. En esta época convulsionada por la Guerra

INDEX LIBRORVM
PROHIBITORVM,
CVM REGVLIS CONFECTIS
per Patres a Tridentina Synodo delectos,
auctoritate Sanctiss. D.N. Pij IIII,
Pont. Max. comprobatus.
VENETIIS, M. D. LXIIII.

Figura 1

El Index Librorum Prohibitorum, fue la lista negra de la censura de la Iglesia Católica

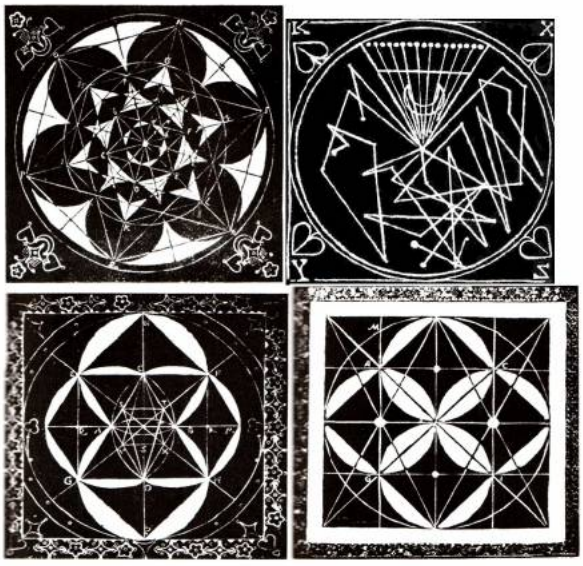


Figura 2

Algunos de los sellos que ilustran la obra de Giordano Bruno

[3] "A central aspect of the scientific revolution was a search for new rhetorical strategies; techniques of representation; and ways of presenting, circulating and advertising natural-philosophical knowledge." la traducción es mía. Vaccari, 2008, p. 2.

de los 30 años[4] en la cual se produjo una dramática redistribución de los poderes coloniales, René Descartes decide, en 1620, fijar su residencia en Paises Bajos para poder trabajar tranquilo. Es entendible, entonces, que en 1637, luego de abandonar inconcluso su *Tratado sobre la luz*[5], publique en forma anónima *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* junto con otros tres trabajos: *La Dioptrique*, *Les Météores* y *La Géométrie*.

En la primera parte del *Discours,* el autor relata su proceso de liberación del adoctrinamiento escolástico característico de la educación en aquella época. Aquella se basaba principalmente en una instrucción en lógica aristotélica tamizada a través de Tomás de Aquino; las famosas *quaestiones disputatio* y lo que hoy consideramos un mal uso de la inducción con las que se pretendía aumentar el conocimiento.

La obra fue escrita originalmente en francés vulgar, lengua materna del autor, y no en latín, lenguaje tradicional de la filosofía en su contexto epocal europeo, lo cual no es un dato menor, ya que si bien la lecto-escritura en aquella época era un privilegio, denota que el Discurso no estaba dirigido a una élite en el poder sino al nuevo hombre culto moderno.[6] Todas estas consideraciones son indicios de que Descartes, deseoso de divulgar sus descubrimientos, estaba dispuesto a realizar sacrificios y concesiones intelectuales en pos de conservar su vida e incluso su posición social, pero no tenía ninguna intención de enemistarse con la iglesia ni pagar las consecuencias por hacerlo.

El Discurso del Método como escrito ético

Es quizás uno de los rasgos más modernos del *Discurso*, colocar a todos los hombres en un plano de igualdad utilizando la razón como factor común. Según Descartes, la razón es lo único que todos poseemos en igual cantidad y c(u)alidad. Las diferencias entre las distintas inteligencias están dadas por el camino que elijamos seguir, la forma de hacer uso de la razón, ya que según él,

---

4 A la cual se atribuye la muerte de 8 millones de personas, cifra en ese momento mayor a la de la población completa de Rusia.

5 "Monde, ou Traité de la lumière (The World, or Treatise of Light), which Descartes began in 1629, was intended as a new summation of the universe intended to replace Aristotle's. Four years later, Descartes abandoned this work after learning of Galileo's conviction at the hands of the inquisition." Vaccari, 2008.

6 "En quoi ils me semblent pareils à un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure; et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la philosophie dont je me sers: car étant très simples et très évidents, comme ils sont, je ferais quasi le même, en les publiant, que si j'ouvrais quelques fenêtres, et faisais entrer du jour dans cette cave, où ils sont descendus pour se battre." Descartes,1637. p. 39. Este pasaje, además de ser poéticamente conmovedor, es muy revelador respecto a la perspectiva que tiene Descartes de la función del lenguaje y su poder de sacar a la luz o esconder la verdad dentro de la filosofía.

la voluntad es la facultad del espíritu que afirma o niega los juicios. Tanto la razón como el libre albedrío son facultades comunes y es esto lo que posibilita una verdad universalmente válida y accesible. Pero esta igualdad no solo eleva al más plebeyo al mismo nivel de las altas curias, también obliga en cierto sentido a que aquellas justifiquen racionalmente sus privilegios. Este ha sido históricamente el conflicto que desata el *logos* desde una perspectiva política.

El autor del *Discurso del método* escribe siempre desde la autoridad que le confiere únicamente su experiencia personal. Esta faceta ética nos permite ubicar un texto que se encuadra usualmente dentro de la epistemología. De hecho, lo que el famoso método expone no es una fórmula de orden teórico sino práctico, ya que está referida a la acción. En francés "Méthode", del griego *Meta*, más allá y *Hodos*, camino, movimiento, viaje, hacen referencia a una forma de conducir el pensamiento. Esto se ve expresado, también, en el título completo de la obra: se trata de un método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias. El aspecto teórico que puede deducirse de la propuesta epistemológica del Método puede encontrarse en la obra póstuma que se titula *Règles pour la direction de l'esprit.*

El *Discourse* es presentado como una fábula[7], siendo la principal característica de este género no tratarse de un relato verdadero sino alegórico, con el fin de enseñar una moraleja. Un relato que no tiene una única y unívoca lectura lineal sino que permite acceder a una sabiduría práctica de la acción a través de una multiplicidad de niveles de lectura.[8] Cada pueblo tiene las suyas; los relatos religiosos, parte del folklore y del pensamiento popular a través de los púlpitos dominicales, son algunas de ellas. Descartes constantemente refuerza la idea de que su propio escrito esconde un secreto o que, al igual que una fábula, podría engañarnos. Nos aconseja usar ordenada y racionalmente el intelecto para buscar la verdad sin basarnos en ningún tipo de presupuesto, convicción, fe o distracción alguna que pudiera conducir al error. No nos aconseja aplicar su método tal como él lo hizo, sino que describe y alienta a realizar una experiencia personal e intransferible, solo válida para el sujeto que la realiza.

Aquí podemos encontrar una clave para descifrar el enigma: a lo que el filósofo le está dando valor, no es a las conclusiones a las que ha llegado sino al hecho de "hacer el experimento" de pensar por nosotros mismos para descubrir, en la parábola, la moraleja. Luego de esta declaración, en la siguiente página nos aconseja nutrirnos de las letras, al tiempo que recomienda

---

7 "Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, sivous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns (...)". Descartes, 1637.

8 En su estudio preliminar a la obra cartesiana, Cirilo Flórez Miguel aporta que "Su amor por la poesía, que conservó toda la vida, puede explicar su afición por las metáforas" Descartes (2011).

que es bueno conocer hasta las lecturas más "supersticiosas" y "falsas" a fin de no engañarnos con ellas, ya que, o "cambian el valor de las cosas", u "omiten" las "menos ilustres".[9]

En esta línea de pensamiento, Tomás de Aquino, padre de la hermenéutica religiosa, reconocía tres tipos de sentido espiritual en las Escrituras: el alegórico, el moral y el anagógico o místico. Por lo tanto, Descartes estaba instruido en la lectura entre líneas y en la posibilidad de imbuir a un mismo texto múltiples significados. Pero tanto la exégesis de una verdad revelada como la deducción por medio de silogismos, no posibilitan el aumento del conocimiento. El proyecto cartesiano es, entre otros, encontrar una forma lógica de validar el conocimiento como tal. Es por esto que resulta ridículo que pretendiera hacerlo mediante argumentos evidentemente inválidos.

Los argumentos

El escepticismo cartesiano es una fábula, una ficción. La duda cumple una función metodológica: encontrar un fundamento racional absolutamente independiente de todas las opiniones particulares o principios aprendidos.[10] Descartes plantea que existen en nosotros unas pocas nociones primitivas que son la base sobre la cual construimos el conocimiento, estas son: el ser, el número, la duración, la extensión, las percepciones y las inclinaciones.[11] Pero tal afirmación no habilita a pensar que el conocimiento de la naturaleza esté incluido y pueda deducirse de una serie de principios o ideas innatas, si bien las sensaciones son engañosas y la observación concierne a las apariencias, estas nos aportan información, como ya mencionamos, no solo fiable sino también necesaria para conocer lo real. Para lograr verdadero conocimiento las sensaciones deben ser inteligidas por el espíritu a través de las facultades del entendimiento.

[9] Descartes, 1637, p. 8

[10] "Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus: car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile." Descartes, 1637, p.20. Y de hecho su duda es bastante limitada si tenemos en cuenta sus excepciones "Habiéndome, pues, afirmado en estas máximas, las cuales puse aparte juntamente con las verdades de la fe, que siempre han sido las primeras en mi creencia, pensé que de todas mis otras opiniones podía libremente empezar a deshacerme (...)" p. 121 Obras completas.

[11] Cartas a Elizabeth de Bohemia, Descartes, 2011

En el Art. 30. de *Les passions de l'âme* [12], último gran tratado publicado en vida por Descartes, que data del año 1649, realiza una descripción completa del aparato perceptivo. En esta obra, él admite lo problemática que resulta la noción de alma, pero insiste en señalar que se encuentra unida al cuerpo, aun cuando éste es de una naturaleza absolutamente distinta, diferencia análoga a la que existe entre las letras de una palabra y su significado.[13] El filósofo opta

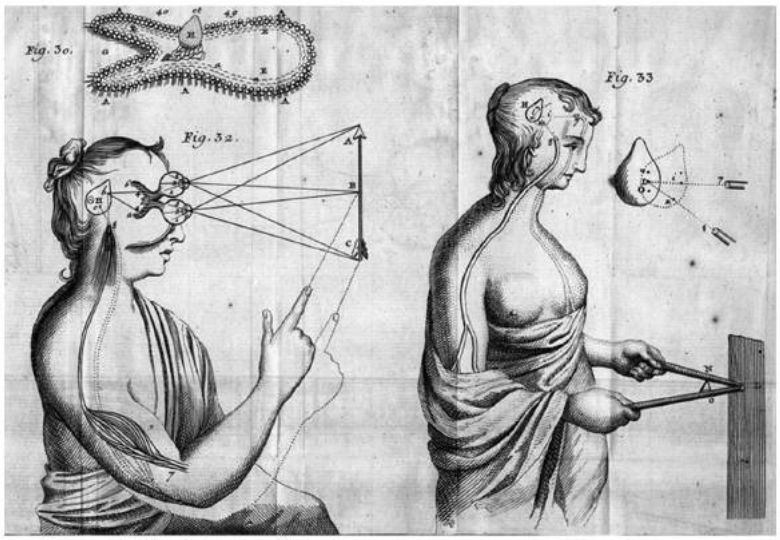


Figura 3

Percepción de una sensación física

por ceñirse siempre, al menos en apariencia, al discurso eclesiástico. Aun cuando está fascinado con la posibilidad de construir autómatas e investiga la relación entre músculos, nervios, glándula pineal y humores; afirma, entre otros postulados, que la voluntad no tiene origen físico y es un férreo defensor del libre albedrío.

En el poema que abre nuestro trabajo, Borges ha imaginado una bandada de pájaros. Si Dios no existe, dice, nadie pudo llevar la cuenta y por lo tanto su número es indeterminado. Pero él sabe que eran más de uno y menos de diez, de lo cual infiere que Dios existe. No es un argumento lógico: la existencia de Dios se deduce de que tal número debe existir, aunque sea

---

[12] "Art. 30 El alma esta unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente. Pero para entender más perfectamente todas estas cosas, hay que saber que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, y que no se puede decir que esté en alguna de sus partes con exclusión de las demás,(...) porque el alma es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones o con las propiedades de la materia de que el cuerpo se compone, sino solamente con todo el conjunto de sus órganos (...)" Descartes, 1994. p. 6.

[13] Aquí también cito a Flórez Miguel quien dice "la antropología de Descanes es una antropología del homo duplex, dado que considera tan propio del hombre al espíritu (pensamiento) como al cuerpo (extensión), y su peculiaridad reside en lo que en las respuestas a las sextas objeciones llama unidad de composición. El hombre no es una sustancia, sino una unidad de composición de dos sustancias distintas" Descartes, 2011 p. 85

inconcebible, tan inconcebible como una demostración lógica de su existencia.[14] Entre los escritos de Descartes figuran, en múltiples ocasiones, proposiciones y argumentos que afirman explícitamente la existencia de Dios, eso es innegable. Pero si hacemos el ejercicio de buscar, por encima de la lectura lineal, una visión de conjunto, la forma en que estos argumentos se insertan en el texto parece ligeramente forzada respecto del cuerpo y propósito general de *El Discurso del método*. No se trata del orden sintáctico o gramatical en que está presentado lo escrito sino del orden semántico, la contradicción con respecto al modo de proceder que indica el propio método. En otras palabras, si se avanza en la lectura desde el principio con esta nueva perspectiva en mente, atribuyendo a su autor esta voz en clave irónica e incluso, por momentos, humorística, descubrimos que no solo se conserva su sentido general sino que se vuelve más coherente.

Lo que el lector debe decidir en algún punto, es si la idea de Dios es para sí mismo, o no, "clara" y "distinta". En la tradición de la que Descartes forma parte y con la que está discutiendo, esta cuestión es muy polémica. Dicha tradición tiene dificultades para afirmar "racionalmente" y con certeza[15] la idea de Dios, sea acaso alegando a nuestra propia imperfección y la incapacidad de inteligirla cabalmente, dentro del esquema cartesiano solo cabría esperar, tal como lo señalaran sus contemporáneos en las primeras objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*, que exista solo como idea oscura y confusa. Sin embargo, Descartes no afirmaría jamás esto en forma textual, porque implicaría pronunciarse explícitamente en contra de la iglesia, contienda que solo puede perder.

Tomás de Aquino expresó varios siglos antes del nacimiento de Descartes que la cualidad divina de ser "evidente en sí" cuenta solo para los creyentes, en otras palabras, aquellos que han sido educados y son fieles al culto, a un ateo o a personas de otras culturas no les resulta naturalmente intuitiva. Tomás pensó por ello que Dios no se muestra por sí mismo como causa, pero puede ser conocido por medio de sus efectos. En ese sentido es que propone las Cinco Vías

---

[14] Silvia Magnavacca comenta respecto al Argumentum Ornithologicum borgeano "(...) el lector no se puede desprender de la impresión de encontrarse ante un *scherzo* que toma como blanco específico el argumento ontológico de Anselmo.", creo que esta frase bien puede aplicarse también a la lectura que propongo de Descartes. Magnavacca, Silvia, *Filósofos Medievales en la obra de Borges*, Editorial Miño y Davila, 2010 Cap. Anselmo de Canterbury

[15] Una pequeña reseña del uso del término: "En la Edad Media, la palabra "*certitudo*" (certeza-certidumbre) se entendió en al menos dos sentidos (…) En el primer sentido, se caracterizó la certeza como el grado de asentimiento de la conciencia, en el que la verdad se presenta como segura posesión del pensamiento; de ahí que se considere la certeza como superación de la duda, en especial, la que versa sobre el alcance del conocimiento humano. En el segundo, los escolásticos tendieron a hacer coincidir lo cierto con lo simple, marginando así lo empírico. Por eso, vieron la aritmética más cierta que la geometría; concibieron tanto más cierta una ciencia cuanto menos nociones se requieran para considerar su objeto. Cabe insistir, pues, en que el término "*certitudo*" es ambivalente en cuanto que señala tanto aquello que es cierto o determinado en sí mismo como lo que es cierto, en el sentido de seguro, para nosotros. Ambas cosas pueden no coincidir, como sucede precisamente con artículos de la fe." Magnavacca, 2010 Cap. Anselmo de Canterbury

para la demostración de la existencia de Dios: *Ex motu*, lo que mueve sin ser movido, comparable en el pensamiento aristotélico al primer motor, algo eternamente en acto que actualice la posibilidad de todo lo que es; e*x causa efficienti*, la causa eficiente primera, o causa anterior; e*x possibili et necessario*, la necesidad del ser por sí; e*x gradibus perfectionis*, lo más perfecto es causa de lo imperfecto; y e*x gubernatione rerum*, a la cual Kant llamó en su momento, tipo de prueba "físico-teológica", e implica que el mundo no se rige por la casualidad y el caos, sino que todo funciona acorde a un fin.

En palabras de Vaccari, "La fisiología mecanicista de Descartes presenta otra etapa en la transformación de la metáfora, al hacer desaparecer un principio aristotélico fundamental: no hay "motores" y "movidos" en la naturaleza y, consecuentemente, no hay un primer motor."[16] Descartes desarma el argumento "ex motu" con precisión quirúrgica en la "Quinta Parte" de su Discurso, donde atribuye la contracción del músculo cardíaco y todo el movimiento del corazón nada más ni nada menos que a la diferencia de la temperatura sanguínea dentro del ciclo circulatorio. La importancia de dedicar un capítulo entero a una lección de anatomía radica en demostrar que podemos conocer y describir la totalidad del mundo y el funcionamiento de la naturaleza sin hacer intervenir ninguna fuerza ajena a ella misma. Según la forma en que Descartes plantea su argumento, conocemos a Dios a través de sus atributos y éstos a través de la idea innata que tenemos de Él. Visto de esta manera el argumento se vuelve circular, un recurso que no sería novedoso dentro de la escolástica pero que resulta inaceptable para la rigurosidad científica, lo cual, una vez más, resulta disonante en el matemático pensamiento cartesiano. En efecto, este procedimiento parecería estar demostrando que cualquier deducción lógica que realicemos acerca de la existencia de Dios será, lo que en términos kantianos llamamos un "paralogismo".

"De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature; (...) qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées."[17] señala Descartes cuando hace referencia directa a la cuestión de la omnipotencia divina. A contrapelo de lo que se afirma comúnmente, no creo que el filósofo y matemático subordine el poder de la necesidad lógica al poder divino sino que, contra el "Credo tu intelligam" de Anselmo, no hay nada más claro y evidente que los principios matemáticos, tales como "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos". Estas prerrogativas mediante las cuales opera el pensamiento son, según Descartes, intuitivas, innatas e infalibles. Aun así, en la página

[16] "Descartes' mechanistic physiology presents another stage in the transformation of the metaphor, as he banishes a fundamental Aristotelian principle: there are no 'movers'and 'moved' in nature; and consequently, no prime movers." la traducción es mía. Vaccari, 2008, p. 5

[17] Descartes, 1637, p. 81.

24 del Discourse aclara: "Je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle."[18] Johan de Kater le critica exactamente esto en las *Primeras objeciones* a las *Meditaciones Metafísicas* y Descartes en respuesta realiza una comparación entre la realidad objetiva de la idea de la existencia de Dios con la necesidad formal del resultado de la suma de los lados internos de un triángulo o, incluso, la dependencia de un valle de su montaña.

Si buscáramos un origen del mundo, en el sentido de una causa exterior a él mismo, eligiendo pensar que fue creado, podríamos creer en Dios y eso solo sería razón suficiente de su existencia, en nosotros, como idea. Sin embargo, ni aun así sería Dios una entidad sensible y según la tradición neo platónica, tampoco completamente inteligible. Dios, alma, voluntad, razón, son ideas cuyo origen desconocemos y son dejadas al margen como cuestiones de fe que atañen a la religión y la moral de cada cultura.[19] Se podría parafrasear que la verdad será el cielo para quien crea en él.[20] Aquel que busque el conocimiento verdadero deberá conformarse, entonces, con un cierto grado de certeza, que siempre podrá ser puesto en duda y será superado por nuevos descubrimientos. De allí el énfasis que Descartes expone en cuanto a la necesidad de divulgar sus descubrimientos, con la esperanza de que generaciones futuras puedan llegar a conocerlos, siempre y cuando se mantengan en el camino de la búsqueda de la verdad.

Descartes se pregunta, "d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais"[21], dejando en evidencia que el razonamiento que sigue a continuación implica la aceptación de algunos principios a los que no se ha llegado siguiendo el orden del método, ya que los ha tomado de algún lugar previamente. A tal punto es así, que literalmente nos advierte "(j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'École)".[22] A continuación, utiliza los mismos elementos que la prueba del *Proslogion*, pero a diferencia de Anselmo D'Aosta, que postulaba

---

[18] Descartes, 1637, p. 24.

[19] El relativismo cultural que pudiera parecer anacrónico, no es tal, en sus propias palabras "(...) un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu'il serait, s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des Cannibales ; et comment, jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il « y » a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule" Descartes, 1637, p. 13

[20] "la théologie enseigne à gagner le ciel; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent; et enfin, qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé." Descartes, 1637, Pag 8. Descartes hace gala de un sentido del humor sutil y refinado, pero destaco el uso de "similar a la verdad", y no verdadero.

[21] Descartes, 1637, p. 23

[22] Descartes, 1637, p. 23 El paréntesis es del original.

aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, Descartes infiere la existencia de Dios como causa de la idea de algo más perfecto que él mismo, emulando por un lado la segunda vía tomista, que postula la necesidad de una causa y por el otro a la cuarta vía que observa una causa más perfecta para lo menos perfecto, pero dejando a la vista la carencia respecto al argumento anselmiano, ya que por medio de la versión cartesiana podría llegar a la conclusión de que él mismo posee todas las perfecciones solo siendo capaz de pensarlas.[23]

Por último, pero no menos importante, en el tercer precepto del método se indica ir de lo más simple a lo más complejo. Tradicionalmente, siguiendo a Tomás de Aquino pero también a por ejemplo Dionioso el pseudo Aeropagita y utilizando los términos que utiliza Nicolás de Cusa, Dios es *complicatio*, la complejidad en la unidad, mientras que el mundo es *explicatio*, despliegue y diferenciación. Descartes comienza con la demostración de la propia existencia como primer y más simple certeza. Por un lado, nos dice que sin Dios no sería posible distinguir lo claro y evidente de lo confuso y oscuro pero, por el otro, que "si pienso entonces existo", aun suponiendo un "genio engañador" es de una certeza innegable. Pretender en el paso siguiente pasar a demostrar lo más complejo, es decir, explicar racionalmente la existencia de Dios, sería una necedad impropia de la prolijidad con la que proceden sus pensamientos.

Para explicar nuestros errores, basta con nuestra propia naturaleza imperfecta. Por eso Descartes nos advierte que los sentidos siempre engañan, estemos despiertos o dormidos, de ahí que solo podamos persuadirnos por la evidencia de la razón. Según el método cartesiano, lo evidente, debe ser evidente en sí y por sí. La trampa, consiste en enunciar que es necesaria la idea de Dios como garantía de verdad de lo evidente. Los principios o ideas innatas, son indubitables, naturalmente claros y evidentes. Son lógicamente necesarios y rigen la naturaleza de una manera que el filósofo francés describe a través de analogías mecánicas.[24]

Como acabamos de ver, en su argumentación, Descartes atraviesa todas y cada una de las dificultades de las cinco vías sin resolver positivamente ninguna de ellas. De hecho, estas cuestiones fueron planteadas inmediatamente luego de la publicación de las Meditaciones Metafísicas, en las muy conocidas Objeciones, de las cuales también conocemos las respuestas. Según el filósofo, los principios de la escolástica eran cimientos de un edificio que no pretendía demoler, sino tan solo remodelar hasta que sean reemplazados por la capacidad natural del

---

[23] "Car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi- même, tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en dieu." Descartes, 1637 p. 23

[24] "The world-machine was not only an intermediary hypothesis but a categorical and literal statement of practical identity. It was both heuristic device and ontological thesis." Vaccari, 2008, p. 52

espíritu humano. En la siguiente metáfora, Neurath expresó una idea análoga: "Somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de carena y reconstruirla con los mejores materiales (...)".[25]

Quisiera mencionar muy brevemente algunos aspectos del capítulo de Crítica *de la Razón Pura* de Immanuel Kant en el que el filósofo alemán analiza los argumentos cartesianos, dado que nos permitirá esclarecer algunos aspectos señalados anteriormente.

Kant define paralogismo como un razonamiento falso por su forma, independientemente de su contenido. Expone cómo el concepto trascendental de sujeto es absoluta unidad sin concepto, siendo el objeto trascendental el *noúmenon*. El "yo pienso" es la apercepción y es una tautología. La unidad está en todo el pensar pero no hay una intuición constante unida a los pensamientos, por lo cual no hay conocimiento del sujeto. La sustancia, o alma, no puede ser determinación, ni predicado, ni pensamiento, ya que su "naturaleza simple" no aporta conocimiento. No se puede distinguir esta apercepción de la materia, que es fenómeno externo de sustrato incognoscible. El idealista en sentido estricto no puede considerar algo "fuera" de sí; para él, no hay "lo Real". La existencia, en este contexto, tampoco es un predicado, por lo cual no puede haber contradicción en un concepto por su no existencia. El ser es, en todo caso, un nexo entre dos predicados, en forma de juicio.[26] En la afirmación existencial, se relaciona un objeto

Figura 4

La adquisición de conocimiento a traves de los sentidos.

[25] Ayer A.J. (1981) *El positivismo Lógico.* FCE. p. 206.

[26] "Por ejemplo, en la proposición «Dios es omnipotente» hoy dos conceptos: «Dios» y «omnipotencia». Pero, la partícula «es» no es un predicado, sino aquello que relaciona sujeto «Dios» con el predicado «omnipotente»." Garay, I. (2017). Argumento ontológico. En *Diccionario Interdisciplinar Austral*. p. 9.

con un concepto, por lo cual Kant nos recuerda que "lo real no contiene más que lo posible"[27] y, por este motivo, llega a la conclusión de que la razón suficiente del conocer, no es razón suficiente del ser.

Conclusiones

El solipsismo generado por los argumentos cartesianos es un artilugio filosófico diseñado para separar la verdad científica del ámbito de la fe y liberar el conocimiento de la naturaleza del influjo de la teología. Es, también, uno de los primeros intentos de separar "gnoseología" de "metafísica". La propuesta cartesiana de cuestionarlo todo y pensar por sí mismo era indudablemente controversial, teniendo en cuenta que fue publicada en plena guerra entre católicos y luteranos.[28] Theodor Ebert, de la Universidad de Erlangen, escribió un libro basado a su vez en *Der Mordfall Descartes* de Eike Pies, con la hipótesis de que Descartes fue asesinado por un misionero de nombre Jacques Viogué para que sus radicales ideas no impidieran la inminente conversión de la reina protestante Christina de Suecia al catolicismo. Ebert se respalda en la correspondencia entre el filósofo francés con su doctor Johan Van Wullen, en las que manifiesta síntomas de envenenamiento y no neumonía, como cuenta la versión oficial.

No quiero sugerir con esto que Descartes haya adherido al protestantismo sino más bien que promulgaba la libertad de culto; su estrategia, a mi entender, fue rechazar el argumento ontológico en el sentido de que la existencia de Dios puede parecer lógicamente necesaria pero no hay forma de trasladar la necesariedad de una idea a la necesariedad de una existencia más allá de ella.[29] Dios existe en un plano espiritual, en el ámbito de la fe. Que el concepto de Dios implique la existencia como una característica en la mente de quien lo piensa, no le da existencia objetiva ni universal.

---

[27] "'lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado del mismo' (Kant 1781, A598-599)." Garay, 2017. Pag 9.

[28] En la 6ta meditación también dice "Car, pour ce qui touche les moeurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, s'il était permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer (...)" Descartes, 1637, p. 36. Algunos autores incluso afirman que su hija Francine fue bautizada en la iglesia protestante.

[29] De hecho lo hace explícitamente en la respuesta a las primeras objeciones.

Según la objeción del mismo Tomás de Aquino al argumento ontológico, se trata de un paso ilegítimo del plano mental al plano real.[30] Descartes, en este sentido, se encargó de dar por tierra con los argumentos de ambos. Su estrategia fue tan exitosa que cumplió su deseo de que sus escritos formen parte, aun al día de hoy, de las currículas escolares, aun cuando las instituciones educativas y gubernamentales siguieron estando en muchos sentidos atadas al poder de las religión y al peso de la citas de autoridad.

Quizás este texto inspire una labor de investigación que realice un trabajo exhaustivo, por lo pronto, me propongo formular al menos una interpretación alternativa verosímil del texto, siguiendo su propio pedido llegando al final del *Discourse*:

(…) de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées. Et je ne m'étonne aucunement des extravagances qu'on attribue à tous ces anciens Philosophes, dont nous n'avons point les écrits, ni ne juge pas, pour cela, que leurs pensées aient été fort déraisonnables, vu qu'ils étaient des meilleurs esprits de leurs temps, mais seulement qu'on nous les a mal rapportées (...)[31]

Figura 5

Billete con la imagen de Descartes.

[30] "No todos los autores medievales han admitido el argumento, precisamente porque plantean otros sistemas. El caso sobresaliente en esto es el de Tomás de Aquino, quien rechaza la prueba anselmiana, sobre todo, porque se niega a tratar ningún problema de existencia, incluído el de Dios, con el solo auxilio de la mera razón, sin la base de un dato de experiencia empírica." Magnavacca, 2010, Cap. Anselmo de Canterbury.

[31] Descartes, 1637, p. 39.

Referencias bibliográficas

Descartes, René (2011). *Obras Completas*, con estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel, Gredos.

Descartes, René (1637). *Discours De La Méthode*, version numérique par Jean-Marie Tremblay. DOI: http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.der.dis

Descartes, René (2010). *El Discurso del Método*. traducido por Manuel García Morente, Austral-Espasa Calpe.

Descartes, René (1977). *Meditaciones acerca de la filosofía primera.* (Vidal Peña, trad.). Alfaguara

Descartes, René (1994). *Tratado de las pasiones del alma.* Planeta.

Bacon, Francis (1984). *Novum Organum.* Ediciones Orbis.

Kant, Immanuel (1984). C*rítica de la Razón Pura.* Ediciones Orbis.

Vaccari, Andrés (2008). *Legitimating The Machine. The Epistemological Foundation Of Technological Metaphor In The Natural Philosophy Of René Descartes.* Brill.

Magnavacca, Silvia (2010). *Filósofos Medievales en la obra de Borges*. Editorial Miño y Davila

Garay, Ignacio (2017). Argumento ontológico. En *Diccionario Interdisciplinar Austral* (Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, eds.).

Violante, Susana B. (n/a). S*ujeto, identidad y causalidad en el medioevo.* n/a.

Heráclito y El Predicador: Una puesta en diálogo entre el filósofo de Éfeso y el autor del *Eclesiastés*, en la frontera filosofía/teología

Gabriel Enrique Carrasco (UNS)

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos realizar un análisis filosófico de uno de los libros pertenecientes al canon judeocristiano, el libro de Eclesiastés, considerándolo en relación con la filosofía de Heráclito de Éfeso. A partir del examen de las similitudes y diferencias entre ambos pensamientos procuraremos indagar hasta dónde es posible separar el ámbito filosófico del religioso.
Primeramente, deberemos reponer el contexto de escritura del libro de Eclesiastés, mencionando el debate sobre su autoría para llegar a una fecha estimativa. En segundo lugar, consideraremos el estilo de pensamiento característico del libro y cómo este hace que se sitúe en un sitio particular del cánon bíblico como libro cuasi secular.
Luego abordaremos de forma general la filosofía heraclítea, para considerar la relación estrecha que hay entre ambas visiones del mundo. Un análisis textual riguroso, tanto de los fragmentos heraclíteos como de los versículos bíblicos pertinentes, nos permitirá reforzar la idea de una visión del mundo en común, a raíz de las semejanzas conceptuales.
Finalmente veremos cómo un libro perteneciente al cánon bíblico, siendo aún más antiguo que la obra del filósofo de Éfeso, comparte con éste varias nociones fundamentales en cuanto a la naturaleza del mundo. Esta consideración nos permitirá volver a resaltar la necesidad de un abordaje filosófico tanto a los libros de tradición judeocristiana como a otros escritos de sabiduría, comúnmente relegados por considerarse religiosos o no-filosóficos.
Palabras Clave: Heráclito, Eclesiastés, canon bíblico, tradición judeocristiana, naturaleza, mundo.

Introducción

El objetivo de este trabajo consiste en establecer un diálogo entre las visiones acerca de la realidad de dos pensadores de la antigüedad: Heráclito de Éfeso y el autor del libro de *Eclesiastés* (en hebreo *Qohelet*), perteneciente al canon judeocristiano. Utilizaremos como fuente, los fragmentos B: 10, 30, 41, 43, 51, 94, 112, 123 y 126 del filósofo de Éfeso, y el texto perteneciente a *Qohelet* 1:1-14 y 3:1-15.

A partir de las similitudes que analizaremos entrambos pensamientos podremos plantear la pregunta de hasta dónde es legítimo, en el ámbito académico, restringirnos solamente al estudio de los pensadores de origen grecorromano. Nuestra intención será la de señalar, partiendo del ejemplo de *Qohelet*, que los textos pertenecientes a otras culturas pueden aportar una profundidad filosófica igualmente pertinente, además de llamar la atención acerca de la posibilidad de hacer filosofía a partir de fuentes consideradas en general como exclusivamente religiosas.

Haremos, en primer lugar, una introducción general a nuestros dos pensadores. Luego realizaremos un análisis en paralelo de sus pensamientos siguiendo cuatro ejes fundamentales que vincularán sus concepciones del mundo: *El cambio, los opuestos, la medida* y *la labor del sabio.* A partir de esta estructura podremos resaltar del modo más evidente posible las coincidencias encontradas entre sus planteamientos, a la vez que las eventuales diferencias.

1.1. Heráclito –el oscuro–

El pensador de Éfeso, ya en la antigüedad se ganó el epíteto de "*el oscuro*", por su modo de expresión aforístico y su uso constante de metáforas. Esta situación favorece que haya una gran variedad de interpretaciones sobre su filosofía, a la vez que muchas confusiones ampliamente difundidas. Tomando en cuenta este hecho nos veremos obligados, en lo subsiguiente, a marcar cuál sea nuestra línea interpretativa, con vistas, principalmente, a separarnos del error platónico que considera a Heráclito como el filósofo del *todo fluye*.

1.2. Qohelet

Nuestro segundo pensador se identifica a sí mismo como *Qohelet* ("quién llama a la asamblea", traducido normalmente como el "predicador" o el "maestro"), de donde obtiene su título el libro (Cf. *Qohelet* 1:1). Al ser bastante más ajeno al ámbito de la filosofía, nos requerirá una introducción más detallada.

a. Problemas de datación

En primer lugar, es necesario decir que nos encontramos aquí también con un pensador enigmático, los datos biográficos presentan bastantes dificultades: amplia controversia hay, hasta la actualidad, tanto en lo que refiere a su identidad como a la fecha aproximada en la cual escribiera.

Dentro del texto el autor se identifica a sí mismo, sin mencionarlo de forma directa, con la figura del rey Salomón (c. 990 AC – c. 930 AC), por lo que los eruditos más conservadores atribuyen el texto a la época de vejez de este, alrededor del 930 AC. Sin embargo, el consenso general lo data mucho más tardío, tomando en cuenta la presencia de palabras y construcciones gramaticales que no existieron hasta la época de la conquista babilónica, la fecha estimativa varía según autor desde el 350 a.C. hasta el 200 a.C.

b. Relación con la sabiduría israelita

Igual de polémica resulta su ubicación temática en el canon judeocristiano. Dentro de los textos canónicos considerados *sapienciales*, J. Marböck (1970) hace una división de cuatro etapas: a) Humanismo internacional (período pre israelita); b) Humanismo salomónico y la sabiduría más antigua de Israel (el período clásico); c) La crisis de la sabiduría en *Job* y *Eclesiastés*; d) La unidad de la realidad en la sabiduría posterior.

Así situado en la tercera etapa, este texto se caracteriza, junto con *Job*, por su puesta en crisis de la tradición sapiencial israelita, es el momento en el que el sabio se desencanta del mundo al darse cuenta de que este no responde a los dogmas de justicia enseñados por sus padres.

No se trata de un libro ateo, pero sí de sabiduría *secular*, como señala W. MacDonald (2000, p. 837) a propósito de la frase "*debajo del sol*", que se encuentra repetidas veces en el texto: el autor hace sus reflexiones dejando de lado el plano divino. En consonancia con esto hay que señalar, junto con MacDonald (2000, p. 840), que de las cuarenta veces que se menciona a *Dios*, ninguna lo hace con el nombre propio del Dios hebreo (*Jehová*), sino con el de *Elohim,* título que hace referencia a su *poder* como *Dios creador*, este es el nombre que se utiliza en Génesis 1.1, y, para entender el carácter neutral de esta forma de referirse a la divinidad, podemos traducirlo, en adelante, como *"el Creador"*.

Ahora pasaremos a un análisis detallado de las cosmovisiones de ambos pensadores siguiendo el sistema planteado anteriormente, con cuatro ejes fundamentales.

2.1. El cambio

a. Heráclito y el "todo fluye"

El *cambio* es el aspecto más reconocido de la filosofía heraclítea. Heráclito considera la naturaleza *(physis)* como algo vivo, siempre cambiante. Es por esto que utiliza, para expresarse, la figura del fuego: "Este mundo (…) ha sido, es y será un fuego siempre vivo (…)" (Fr. 30 B). Uno solo es el mundo *(kosmos),* que permanece eternamente, pero en esa unidad se da un devenir constante, así como una misma llama de fuego presencia un constante proceso de combustión. El fuego es considerado debido a su *ligereza,* Heráclito lo considera más liviano que el aire y más fugaz que este, es por eso que resulta pertinente para que comprendamos cómo se da el devenir

en el *kosmos*, todo está en constante cambio, la estabilidad actual es más fugaz que el soplo del viento.

A partir de aquí surge la crítica de Platón, quien veía en este pensamiento un *todo fluye* donde se volvería imposible llegar a ningún conocimiento estable: "En algún lugar dice Heráclito que todo fluye y nada permanece" (Platón, *Cratilo* 402a) y "Jamás nada es, siempre deviene: en esto coinciden todos los sabios —excepto Parménides—, en serie, Protágoras, Heráclito, Empédocles." (Platón, *Teeteto*, 152e). Sin embargo, podemos apreciar ya cómo esto no debiera ser tenido así, porque, si bien el cambio es constante, el mundo como fuego *permanece (ha sido, es y será).* Ampliaremos esta cuestión en los apartados siguientes.

b. Qohelet y la vanidad

Vanidad de vanidades, dijo el Predicador;
vanidad de vanidades, todo es vanidad.
Qohelet 1.1.

El concepto central que atravesará todo el texto de Qohelet es el de la *vanidad* (*habel*), también traducible como *ilusión*, para evitar ambigüedades en el castellano. *Habel* designa todo aquello que es vacío, inconsistente y fugaz como un soplo, la niebla o una ráfaga de viento. La expresión *"vanidad de vanidades"* debe leerse como un superlativo, así como *"rey de reyes"* o *"cantar de los cantares"*. Es decir, la primera apreciación de Qohelet es que todo es *la más fugaz de las fugacidades*: nada hay que permanezca en el mundo, todo se haya sometido a la inconsistencia, siendo más leve aún que el viento. Esta primera apreciación ya nos resuena fuertemente a Heráclito, considerando especialmente la metáfora del fuego en cuanto a la *ligereza* y tendencia a *desaparecer* de todo lo real. Tanto el fuego como la vanidad de las vanidades están apuntando a lo mismo: establecer una imagen mediante la cual representarnos la realidad como aquello que es más fugaz que cualquier cosa, como algo que se evapora, deviene, antes aún que un soplo.

La idea quedará reforzada en el versículo catorce: "Miré todas las obras que se hacen debajo del sol, y vi que todo ello es vanidad y atrapar el viento." (*Qohelet* 1:14).

A la *vanidad* ya considerada se agrega la expresión *atrapar (reut) el viento (ruaj).* Si bien en esta sección del capítulo el foco comienza a ponerse sobre los trabajos humanos, se entiende que el trasfondo general es que todo lo que se pueda lograr mediante ellos no será más que *atrapar el viento*, intentar asir lo inasible.

2.2. Los opuestos

Heráclito y las tensiones

Seguimos aquí la interpretación de Néstor Luis Cordero (2008, pp. 67; 73), quien señala la necesidad de reemplazar la concepción del *todo fluye*, ya mencionada, por la de una *realidad dinámica*. En efecto, se trata de una dinámica en la que las cosas no sufren un cambio arbitrario, sino *ordenado*, y dicho orden consiste en que todo cambia a su *opuesto*. De esta forma es como se permite mantener la identidad de lo real: "Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece." (Fr.126 B).

Ahora se entiende mejor la metáfora del fuego, donde, a pesar del cambio constante, siempre se mantiene una misma llama. La *physis* puede mantenerse y permanecer gracias a que hay un *equilibrio* que se establecido entre dos *fuerzas/tensiones opuestas*: "No entienden cómo, al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y la lira." (Fr.51 B).

Como afirma Mondolfo: "El combate está en el centro de todo. Pero es de esta lucha de la que nacerá la armonía" (Citado en Gallero y López, 2009, p. 175).

La dinámica tiene su punto central en el hecho de que los opuestos no solo se suceden, sino que se complementan, se necesitan, porque juntos son *uno (hen):* "Conjunciones: cosas íntegras y no íntegras, convergente y divergente, consonante y disonante, y de todas las cosas *uno* y de *uno* todas las cosas. (Fr. 10 B).

b. Qohelet y el movimiento cíclico

Retomando la mirada de Qohelet, y recordando su primera consideración del carácter mutable de lo real en el "*vanidad de vanidades*", necesitamos ver qué más tiene para decirnos, para que este pensador tampoco caiga bajo la acusación platónica del *todo fluye*. Para esto ya desde el comienzo de su libro nos marca cuál es su verdadera postura:

> *Generación va y generación viene, pero la tierra siempre permanece. Sale el sol y se pone el sol, y se apresura a volver al lugar de donde salió. (…)*
>
> *¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará, pues nada hay nuevo debajo del sol.*
>
> *(Qohelet 1: 4-5; 9)*

La expresión *debajo del sol*, también traducible como *en este mundo*, aparece veintisiete veces en el texto, y aquí sirve para describirnos cómo percibe Qohelet la realidad a pesar de su aparente carácter cambiante: *la tierra siempre permanece (amad)*, se mantiene en su posición. Esto es así porque el cambio no se da de modo caótico o desordenado, sino siguiendo un *esquema circular*, todo debe repetirse en un ciclo infinito, cosa que señala tomando ejemplos de la naturaleza, como el movimiento del sol, el del viento y el de los ríos (Cf. *Qohelet*. 1: 4-7).

Así como Heráclito marcaba que los opuestos deben seguirse entre sí infinitamente, Qohelet nos señala que, *en el mundo,* todo lo que termina debe volver a empezar y todo lo que empieza debe terminar.

Sin embargo, lo que para el filósofo de Éfeso podía resultar algo positivo, pues permitía mantener la unidad de lo real, Qohelet lo ve con hastío, pues impide que se presente algo nuevo en la vida: "Todas las cosas son *fatigosas (yaga)* más de lo que el hombre puede expresar." (*Qohelet* 1: 8a).

2.3. La medida

a. La medida de Heráclito, el Lógos

Vimos que, para el filósofo de Éfeso, lo que permite la unidad del mundo es el equilibrio entre opuestos. Ahora, Heráclito, para hablar sobre este equilibrio inmanente en la realidad, nos dice que hay una *ley*, una Razón (*Lógos*), que establece la *medida* mediante la cual se armonizarán las tensiones opuestas, naturalmente discordantes. Acerca de esta Razón nos explica Cordero (2008, p. 68.):

> *No se trata de una razón universal (…) sino de una suerte de fórmula, de un criterio e incluso de un "proyecto" (…) lo importante es el carácter razonable (…) que supone todo orden, opuesto a toda dispersión caótica.*

Y acerca de la importancia de la *medida* establecida por esta Razón, en cuanto al equilibrio de la realidad, podemos leer: "El Sol no sobrepasará sus *medidas (…)*" (Fr.94 B) y "La *desmesura* debe ser apagada más que un incendio." (Fr.43 B).

Vemos ahora cuán lejos estamos del caos presentado en el *todo fluye* considerado inicialmente.

Como nos explica Adrados: "(...) solo la tensión entre unidades opuestas las unifica en una estructura superior; esta estructura opositiva de la realidad es designada con el nombre de *Lógos*." (Citado en Gallero y López, 2009, p. 176).

Esto nos permite entender que este *lógos* actúa en la realidad de forma *inmanente*: "Una sola cosa es lo sabio: conocer el *lógos* que gobierna todas las cosas a través de todas." (Fr. 41 B).

b. La medida de Qohelet, el Tiempo

Ahora debemos pasar al análisis del segundo fragmento seleccionado, *Qohelet* 3:1-15, posiblemente la sección más conocida del texto, donde se nos presenta un poema acerca del tiempo:

> *Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del sol tiene su hora:*
> *Tiempo de nacer y tiempo de morir, tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado,*
> *Tiempo de matar y tiempo de curar, tiempo de destruir y tiempo de edificar,*
> *Tiempo de llorar y tiempo de reír, tiempo de hacer duelo y tiempo de bailar,*
> *Tiempo de esparcir piedras y tiempo de juntarlas,*
> *Tiempo de abrazar y tiempo de abstenerse de abrazar,*
> *Tiempo de buscar y tiempo de perder, tiempo de guardar y tiempo de tirar,*
> *Tiempo de rasgar y tiempo de coser, tiempo de callar y tiempo de hablar,*
> *Tiempo de amar y tiempo de odiar, tiempo de guerra y tiempo de paz.*
> (*Qohelet 3: 1-8)*

Retomando la concepción de la realidad cíclica, podemos ver en esta sección, en consonancia con el pensamiento heraclíteo, que lo que se da es una constante sucesión de contrarios. Como afirma William MacDonald (2000, p.852):

> *En los versículos 1-8, el Predicador enumera veintiocho actividades que probablemente simbolizan la rueda de la vida. Esto lo sugiere el número veintiocho, que es el número del mundo (cuatro) multiplicado por el número de la perfección (siete).*

Hay que aclarar, junto con Craig Bartholomew (2000) que en la lista de opuestos presentada no se sigue el criterio de distinción *bueno/malo* o *favorable/desfavorable*, son simplemente opuestos separados por un orden temporal. Esto lo acerca a Heráclito, y los distancia a ambos de, por ejemplo, la posición pitagórica con respecto a los opuestos, dónde ambas "columnas" de la lista de opuestos eran pensadas desde la dicotomía *bueno/malo*. Es decir, en el pensamiento de Heráclito y de Qohelet no hay supremacía ontológica ni moral de unos contrarios sobre otros.

Se vuelve a reforzar entonces, la visión del mundo sometido a un cambio constante que, sin embargo, nunca añade nada nuevo por tratarse de una sucesión cíclica. Pero se nos añade aquí otro concepto fundamental, el de *tiempo* (*et*).

La palabra *et* es de capital importancia si prestamos atención a cómo se la coloca acompañando cada una de las veintiocho actividades nombradas. Así como en Heráclito la sucesión de los opuestos en tensión era regulada por aquella *fórmula* de la *razón* (*lógos*), aquí la medida que regula la sucesión de las situaciones contrarias es el *tiempo* (*et*).

Para aclararnos de dónde surge esta medida, el capítulo continúa:

> *Yo he visto el trabajo que Dios (Elohim) ha dado a los hijos de los hombres (…)*
> *Todo lo hizo hermoso en su tiempo (et); y ha puesto eternidad en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Elohim desde el principio hasta el fin.*
> *He entendido que todo lo que Elohim hace será perpetuo; sobre aquello no se añadirá, ni de ello se disminuirá (…)*
> (*Qohelet 3.10ª-11; 14ª)*

Vemos en estos versículos que el *et* es la medida establecida por *Dios* para mantener la realidad en un equilibrio *hermoso*. Ahora, retomando lo dicho anteriormente, el nombre con el que se menciona a Dios en *Qohelet* es *Elohim,* una alusión más bien impersonal que podríamos traducir simplemente como *el Creador.* Esto debe servir para resaltarnos el carácter *inmanente* e *inmutable* de esta *medida*, el mismo *Creador* de todo el orden natural fue el que la impuso sobre éste para gobernarlo. Todo fue creado con esta fórmula, esta medida, ya establecida. A la creación le corresponde esta medida tanto como su identidad de "cosa creada", pues ambas cosas vienen de Elohim. El *tiempo* (*et*), gobierna entonces toda la *realidad* en tanto *creación*, y se entiende aquí cómo debería esta fórmula, al igual que la de Heráclito, ser considerada como *inmanente* y *perpetua.* Así vemos cómo nos vuelven a resonar los fragmentos según los cuales el *lógos* gobierna *todas las cosas a través de todas* (Fr. 41 B), ni aún el sol mismo debe *traspasar sus medidas* (Fr. 94 B) y que la desmesura debe apagarse *más que un incendio* (Fr. 43 B).

Una diferencia que vale marcar aquí es que, para Heráclito, como pensador griego, sería inconcebible la postulación hebrea de una creación *ex nihilo*, como bien nos señala: "Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue es y será un fuego siempre vivo que se enciende según medida y se apaga según medida." (Fr. 30 B). Sin embargo, ambos pensadores concuerdan en la eterna permanencia del mundo: la tierra *siempre permanece* para Qohelet, el mundo *fue es y será* para Heráclito, por lo que podemos considerar

esta cuestión sobre el principio o no del mundo, como más bien cultural, siendo más relevante la permanencia de este y de la medida que lo gobierna.

2.4. La labor del sabio

a. Según Heráclito

Ahora debemos ver, como último punto en el análisis de estos pensadores, que, para ambos, una vez descrito el orden del mundo, se desprende una prescripción de conducta. En Heráclito es muy clara desde el primer momento: la labor del sabio será captar el orden establecido en la naturaleza mediante el *lógos* y actuar en consecuencia.

> *El comprender es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos.* (*Fr. 112 B)*

Sin embargo, esta no es una tarea para nada fácil, pues como bien nos advierte el filósofo: "A la naturaleza le place ocultarse" (Fr.123 B).

Por lo que la tarea a realizar será doble: primero un arduo trabajo de comprensión el orden del mundo, y segundo un arduo trabajo de asimilar ese orden, introducirlo en la vida diaria ajustando las obras a su mandato.

b. Según Qohelet

No ha de sorprendernos ya a esta altura que, para Qohelet, la comprensión del verdadero orden del mundo desprenda consideraciones éticas similares a las obtenidas por Heráclito. La labor del sabio será, habiendo reconocido la *medida* que regula la naturaleza, *adaptarse* a ella en su conducta. En el caso de Heráclito la medida a conocer era el *logos*, en el caso de Qohelet es el *et:*

> *Todo tiene su tiempo (et), y todo lo que se quiere debajo del sol tiene su hora (…)*
> *el corazón del sabio discierne el tiempo (et) y el juicio.*
> *Porque para todo lo que quisieres hay tiempo (et) y juicio, aunque el gran mal que pesa sobre el hombre es no saber lo que ha de ocurrir; y el cuándo ha de ocurrir, ¿quién se lo va a anunciar?*
> (*Qohelet 3: 1; 8: 5b-7)*

La correcta forma de obrar estará siempre guiada por el tiempo, no tratándose tanto del *qué* se quiere hacer, sino más bien del *cuándo* se lo ha de hacer. Una vez más, entonces, la labor del sabio será armonizar sus obras con el orden natural.

Sin embargo, como vemos, el autor no se muestra optimista en tanto a la posibilidad de conocer el tiempo establecido por *Elohim*. Así como Heráclito que nos enseñaba la dificultad de conocer una naturaleza a la cual *le place ocultarse*, aquí se nos dice que no saber lo que ha de ocurrir es el *gran mal* que pesa sobre el hombre. Y, retomando *Qohelet 3:11*, se nos dice que Elohim "(…) ha puesto *eternidad* en el corazón de ellos [los hombres], sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho *Elohim* desde el principio hasta el fin.". Aquí la palabra *eternidad* hace referencia a una *prolongación indefinida* de tiempo hacia el pasado y el futuro, es decir, el hombre puede proyectarse y abarcar con el pensamiento todos los acontecimientos pasados y futuros buscando su significado. Pero, al final de cuentas, la verdad última le está velada por Elohim.

Conclusión

Hemos hecho un recorrido general de las visiones acerca del mundo de ambos pensadores sugeridos. Por un lado, hemos encontrado coincidencias en al menos cuatro aspectos fundamentales: 1) el hecho de que en la realidad se da un cambio/ devenir permanente, 2) que este cambio no es azaroso, sino que respeta un orden, una sucesión cíclica entre opuestos, 3) que esta sucesión es regulada por una cierta medida, el *lógos* en Heráclito, el *et* en Qohelet y 4) la labor del sabio es saber reconocer esta estructura interna de la realidad y adaptar su conducta para armonizar con ella. Por otro lado, las principales diferencias encontradas fueron dos: en primer lugar, la consideración por parte de Qohelet de un Dios Creador, cosa inconcebible para Heráclito, que, como ya señalamos, debe atribuirse más bien a una problemática *cultural,* y, en segundo lugar, la diferencia en cuanto a cuál es la medida que ordena lo real, para Heráclito es una razón, un *lógos,* mientras que para Qohelet se trata de una cuestión *temporal*.

A partir de todo esto, y, tomando en cuenta que hemos utilizado solo una parte proporcionalmente pequeña del libro de *Qohelet,* podemos revindicar el profundo valor filosófico que representa el estudio de este y señalar por qué el estudio de la filosofía antigua necesita ampliar su espectro saliendo de la exclusividad grecorromana. Es habitual que en el ámbito académico se mire con prejuicios y se le niegue el carácter filosófico al pensamiento proveniente tanto de culturas antiguas no griegas como de textos religiosos. No obstante, el ejemplo del valor filosófico de *Qohelet*, perteneciente tanto al ámbito no griego (el hebreo) como el religioso (el

canon judeocristiano), debiera servir para que, al menos, este tipo de prejuicios academicistas pudieran ser seriamente cuestionados.

Referencias bibliográficas

Bartholomew, C.G. (2000). "*Ecclesiastes*". *Baker Commentary on the Old Testament Wisdom & Psalms*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, pp. 160-161.

Cordero, N.L. (2008). *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Biblos.

Gallero, J.L., López, C.E. (2009). *Heráclito. Fragmentos e interpretaciones.* Árdora Ediciones.

Marböck, J. (1970). *Menschenweisheit und Offenbarung. Zur Entwicklung und Bedeutung einer alttestamentlicher Literaturgattung:* ThPQ 118, pp. 28-34.

MacDonald, W. (2000). *Comentario al Antiguo Testamento.* CLIE.

MacArthur, José, (2011). *Biblia de estudio MacArthur.* Grupo Nelson.

Mondolfo, Rodolfo, (2001). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* Siglo XXI.

Sicre, José Luis, (2000). *Introducción al Antiguo Testamento*. Verbo Divino.

Sociedades Bíblicas Unidas (2002). *Biblia de Estudio Reina Valera 1995*. Sociedades Bíblicas Unidas.

Tales de Mileto… [et. al.], (2008). *Filósofos presocráticos Fragmentos I*, (trad. Cornavaca, R.). Losada.

La subjetivación filosófica

Nicolás Nahuel Carrea (UNCo)

Resumen: En este trabajo me propongo esbozar algunas de las categorías que nos permiten pensar a la filosofía como una institución que construye las subjetividades filosóficas. Para ello hay que mostrar cómo es que una multiplicidad de mecanismos y dispositivos interactúan, no sin conflicto, tanto desde una dimensión política, como desde una dimensión poética. Suponiendo que lxs filósofxs, más allá de cierta reflexividad exacerbada sobre sí mismxs, constituyen una subjetividad como cualquier otra; que en esa subjetivación es imprescindible el rol de la escritura como tecnología que compone cualquier obra filosófica; y que la filosofía es una institución social, cultural e histórica; es de interés explicitar los mecanismos y dispositivos propios de dicha subjetivación.
Para ello es que tomo a las obras filosóficas como obras de arte que se inscriben dentro de una institución filosófica, es decir, como objetos técnicos en tanto la escritura es la tecnología que funda, instaura e inscribe al sujetx-autorx por el acto de firmar con nombre propio un texto. La subjetivación filosófica aparece como la inscripción, bajo firma, de un nombre propio sobre la textualidad que traza la institución filosófica.
Esa instancia revela al sujetx que se adjetiva como filósofx con nombre propio, siendo éste, quizá, el primer mecanismo y dispositivo que abre la vida filosófica contemporánea hacia otros mecanismos y dispositivos dentro de su institucionalización. Esta subjetivación trafica modos y formas de existencia, históricamente construidas, que delimitan el campo de la experiencia filosófica y de la construcción de las obras filosóficas. Es decir que las morfologías de la textualidad filosófica devienen, advierten y producen modos y formas de existencia que luego se adjetivan como filosóficas.
Por eso, asumiendo el carácter (auto)poiético de la filosofía y del sujetx filosóficx y las respectivas políticas que dan lugar a la pertenencia y filiación institucional, se puede entender como la textualidad de las obras filosóficas, tratadas como obras de arte, dan con las claves de la composición de la gramática y la retórica de la filosofía que, al institucionalizarse por medio de sus obras, muestra las formas, los modos y los productos de sus subjetivaciones.
Por último, quien hace tema y estudia las subjetividades, aquí al sujetx filosóficx, es una subjetividad que, en ese momento se subjetiva, poética y políticamente."

En esta ponencia quiero reseñar brevemente el trabajo que estoy llevando a cabo desde el proyecto de investigación *Poéticas y políticas de la experiencia. Derivas de la subjetividad en el mundo contemporáneo* y la beca EVC-CIN. El mismo consiste en esbozar algunas de las categorías que nos permitan pensar a la filosofía como una institución que construye subjetividades. Para ello, es menester mostrar cómo es que una multiplicidad de dispositivos[1] interactúa, no sin conflicto, tanto desde una dimensión política, como desde una dimensión poética, las cuales recíprocamente se interrelacionan.

[1] Ver Foucault (1984); Deleuze (1990); Agamben (2016).

Para ello, abordaré los siguientes temas: a) la filosofía como institución, b) la marca de la subjetividad, c) el nombre propio, d) la categoría de autor y e) la tecnología de la escritura.

Antes de empezar propiamente con el tema, quiero hacer algunas aclaraciones sobre el proceso por el cual se construye una subjetividad a través de múltiples dispositivos de ser, poder y saber. Por un lado, sostengo que hay una dimensión política que se constituye por la codificación, siempre parcial y gerundia, de la multiplicidad de relaciones de poder que intervienen en dicho proceso. En ella, estas relaciones de poder, que se manifiestan en prácticas y discursos, se conducen, administran, controlan, organizan y direccionan. Por otro lado, hay una dimensión poética que está constituida por los diferentes actos de composición y creación según reglas y criterios que producen las subjetividades. A su vez, las diferentes poéticas de la subjetividad, o bien son autopoiéticas, o bien son simpoiéticas. Por ello, podemos distinguir una dimensión relativamente autónoma, en la que las subjetividades se construyen a sí mismas, y una dimensión heterónoma, en la que las subjetividades siempre son interdependientes unas de otras para construirse[2].

Para comenzar con el tratamiento de la cuestión, primero me remito a una cita de Bourdieu que, si no explica mi trabajo, lo describe:

> Las discusiones radicales que anuncia la filosofía encuentran, en efecto, su límite en los intereses vinculados con la pertenencia al campo de producción filosófica, es decir, con la existencia misma de ese campo y con las correlativas censuras. A pesar de que sea el producto histórico del trabajo de sucesivos filósofos, que los han constituido como filosóficos -imponiéndolos al comentario, a la discusión, a la crítica, a la polémica-, los problemas, las teorías, los temas o los conceptos depositados en escritos considerados en un momento dado como filosóficos (libros, artículos, temas de disertación, etcétera) que constituyen la *filosofía objetivada* se imponen como una especie de mundo autónomo a quienes pretenden entrar en filosofía y que deben no sólo conocerlos, como elementos culturales, sino también reconocerlos, como objetos de fe (prerreflexiva), bajo pena de excluirse del campo filosófico. Todos los que hacen profesión del filosofar tienen un interés *de vida o muerte, como filósofos,* en la existencia de ese depósito de textos consagrados, cuyo dominio más o menos completo constituye lo esencial de su capital específico. Tampoco pueden nunca, bajo pena de poner en duda su propia existencia como filósofos y los poderes simbólicos que les asegura ese título, llevar hasta el fin las rupturas que implican una *epoché* práctica de la tesis de la existencia de la filosofía, es decir, una denuncia del contrato tácito que definen las condiciones de la

[2] También podemos pensar en las antipolíticas y antipoéticas de la subjetividad, que buscarían socavar sus condiciones de existencia.

> pertenencia al campo, un repudio de la creencia fundamental en las convenciones del juego y en el valor de las apuestas, un rechazo a otorgar los indiscutibles signos del reconocimiento -referencias y reverencia, *obsequium,* respeto de las convenciones incluso hasta en la inconveniencia-, en pocas palabras, de todo aquello por lo que se adquiere el reconocimiento de la pertenencia (…) La objetivación filosófica de la verdad del discurso filosófico encuentra sus límites en las condiciones objetivas de su propia existencia como actividad que pretende la legitimidad filosófica, es decir, en la existencia de un campo filosófico que exige el reconocimiento de los principios que están en la base misma de su existencia: esta objetivación a medias permite situarse dentro y fuera al mismo tiempo, en el juego y fuera de juego, es decir, en los márgenes, en la frontera, en lugares que, como el "cuadro", *parergon,* constituyen otros tantos límites, comienzo del fin, fin del comienzo, puntos desde donde se toma la distancia máxima con el interior sin caer en el exterior, en las *tinieblas exteriores,* es decir, en la vulgaridad de lo no-filosófico, en la grosería del discurso "empírico", "óntico", "positivista", etcétera, y donde se pueden acumular los beneficios de la transgresión y los beneficios de la pertenencia, produciendo el discurso simultáneamente más próximo a una ejemplar realización del discurso filosófico y a una explicitación de la verdad objetiva de este discurso. (Bourdieu 2012: 581-583)

De esta extensa cita nació mi preocupación por el propio ejercicio filosófico, lo cual también ha inspirado que consulte autores que no pertenecen estrictamente al campo de la filosofía, sino de la sociología, en el caso de Bourdieu, y las ciencias del lenguaje, en el caso de Benveniste.

La filosofía como institución

Este trabajo parte de la premisa de que la filosofía es una institución política, historia, social y cultural, es decir, que hay un mundo de la vida que se adjetiva filosóficamente a partir de que cierta labor se institucionaliza en prácticas y discursos. En la historia occidental, esta institución comprende de Platón a Deleuze, por lo tanto, hasta nuestros días, si bien esto es trazar una línea histórica arbitraria.

La institución reglamenta, norma y ordena, de manera pública y/o privada, aquellas actividades que serán reconocidas como filosóficas. Por lo tanto, es sólo a partir de que alguien es registrado por la institucionalidad que puede llegar a subjetivarse filosóficamente, sea en el centro de la institución o en sus márgenes. La cuestión es desentrañar cuales son los dispositivos que hacen posible que existan subjetividades que se inscriben en una filiación y pertenencia filosófica institucional. Algunos de ellos son los consignados en este trabajo: la marca de la subjetividad, el nombre propio, la categoría de autor y la tecnología de la escritura, junto con su institucionalidad.

La marca de la subjetividad

El proceso de subjetivación filosófica se manifiesta, aunque no sola y exclusivamente, de forma eminentemente lingüística en los textos producidos por lxs filósofxs. En cada texto filosófico, la marca de la subjetividad está en aquellas marcas lingüísticas que evidencian la presencia del de un *locus* de enunciación (el uso de pronombres en primera persona, por ejemplo) que señalan el compromiso de alguien que escribe con lo escrito. Aunque no sea la única instancia, *es al escribir filosóficamente que se llega a subjetivarse filosóficamente*. El rastro, la huello, la impronta, el gesto de quien habla por detrás de lo dicho, contiene parte del estatus lingüístico (Benveniste, 1997: 181) de la subjetivación filosófica.

El "yo digo…", explicito o implícito en el texto, llega a ser un "yo soy", es decir, que pasa a enunciar algo filosófico a devenir filósofx. Los pensamientos *materializados* en la enunciación, responden no sólo a un *logos*, sino a un *ego*. Ese *ego* que dice "yo digo…" propone algo desde una disposición histórica. Ese ego filosófico, manifestado lingüísticamente, es el resultado de una trama intersubjetiva e intertextual de polémicas y discusiones en el campo de la institución en la que se producen los textos filosóficos.

El nombre propio

La marca de la subjetividad no es necesariamente individual, ya que podemos pensar subjetividades colectivas, pero, dentro de la filosofía, la inscripción subjetiva se hace con nombre propio, es decir, con la firma individual de la autoría en la que alguien se hace responsable de lo dicho.

Desde este punto de vista, no hay filosofía anónima ni colectiva, sino siempre individual y personal, aunque en el acto de firmar un texto con un nombre propio la subjetividad pueda confundirse en el entramado intersubjetivo e intertextual que dispone la institución.

Por ello, podemos hablar de una dimensión egótica de la filosofía en tanto necesita del nombre propio para instituirse: un *ego* virtual, un *yo* que enuncia su *logos* singular, por más universal que se pretenda.

La categoría de autor

La marca de la subjetividad, el nombre propio y la autoría son dispositivos ontológicamente indisociables, pero analíticamente separables. La categoría de autor es una función ejercida desde un lugar vacío que implica un nombre, una relación de apropiación, una relación de atribución y una posición (Foucault 2010: 5-6). Según Foucault, "la noción de autor constituye el momento más importante de la individualización en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas; también en la historia de la filosofía y en la de las ciencias" (Foucault 2010: 10). Además, es la posibilidad de establecer una referencia estable y coherente con una obra, un principio para su explicación y la articulación de distintos textos que mantienen un valor constante que manifiesta una singularidad histórica y una unidad estilística.

Por esto, en tanto se establece con el texto una relación de autoría, hay una petición de originalidad, de innovación y de singularidad.

La escritura y el texto

Hemos hecho énfasis en que la subjetividad filosófica llega a ser tal a partir de la escritura. Para ello, es menester entender a la escritura como una tecnología y al producto de ella como un objeto técnico. Las técnicas escriturales producen una obra textual, capaz de ser leída y confrontada por su carácter público dentro de la institución, pero privado en la instancia de su enunciación (quien habla es una subjetividad filosófica singular). Son los textos filosóficos los que leemos y escribimos, los que nos dan que hablar y que pensar. Por lo tanto, esta tecnología de la escritura es parte de una tecnología más amplia: una *tecnología del logos*, específica de la filosofía, a la que le corresponde una *tecnología del ego* filosófico, usuario del *logos*. Sólo a partir de una tecnología del logos filosófico hay egos filosóficos.

La escritura, en ese sentido, es una tecnología de la subjetividad y produce modos de subjetivación. En ella se van construyendo las subjetividades dentro y fuera de los textos que muestran ciertos hábitos conceptuales, que poseen un estilo, la predilección de ciertas palabras, un vocabulario y una terminología, un pulso, metáforas y analogías preferidas, incluso un dialecto, por lo que se puede identificar la autoría en relación a la propiedad de dichos componentes de la subjetividad. Se llega entonces, por la práctica escritural, a un *ethos* y/o *habitus* filosófico.

Lo que quiero señalar, por último, es que los modos de escribir textos filosóficos devienen, advierten y producen modos de existencia específicos que se adjetivan como filosóficos. La unión

de una sintaxis, una gramática, una semántica y una retórica, es decir, el uso de la destreza de una lengua propia, constituyen la expresión textual más genuina de la subjetividad filosófica que es capaz de pronunciar enunciados filosóficos. El nombre propio que le corresponda tendrá cierto carácter y temperamento, que le traerá simpatías y antipatías, amistades y enemistades dentro de la institución. Deviene, en definitiva, un personaje conceptual que agencia su intención de participar de la dinámica institucional como una *subjetividad fuerza* que vehiculizan *sus* conceptos (Deleuze-Guattari 1997: 65-66).

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2016). *Qué es un dispositivo.* Adriana Hidalgo Editora.

Benveniste. E. (1997). De la subjetividad en el lenguaje, capítulo XV. En *Problemas de lingüística general*, siglo XXI.

Bourdieu, P. (2012). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.

Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo?. en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?*. Anagrama.

Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?* Ediciones literales.

Foucault, M. (1984). El juego de Michel Foucault. En *Saber y verdad.* Ediciones de la Piqueta.

De la inteligencia de los indivisibles al verbo perfecto: la indagación de la razón en la formación del concepto intelectual en Tomás de Aquino

Julio A. Castello Dubra (UBA-CONICET)

Resumen: En la teoría del conocimiento intelectual de Tomás de Aquino, el intelecto humano conoce las cosas materiales externas mediante especies inteligibles. Se trata de las formas inteligibles de las cosas, que en la realidad son inteligibles solo en potencia, y llegan a ser en acto solo por la acción abstractiva del intelecto agente. Como consecuencia de ello, informan el intelecto posible. Sin embargo, allí no culmina la acción intelectual, más bien, en cierto sentido, allí es donde empieza. En efecto, la especie inteligible es el principio de la operación intelectual, pues la forma es principio de operación. De modo que, una vez informado por la especie inteligible, el intelecto está en condiciones de referir su acción hacia un objeto determinado. Ello se completa en algo que constituye el término de la operación intelectual, el verbo interior o concepto del intelecto. En diversas obras, Aquino distingue este verbo mental, tanto de la especie inteligible, como de la acción intelectual, y, desde luego, de la sustancia misma del intelecto.

Ahora bien, en una de las últimas exposiciones sobre el verbo mental, la que se halla en el _Comentario al Evangelio de San Juan_, Aquino reconoce, en el intelecto humano, un proceso de indagación de la razón o _inquisitio_ hasta llegar al verbo compleo o perfecto. Ciertamente, se trata de distinguir la naturaleza discursiva del intelecto humano respecto de la perfección del intelecto divino. Pero ello no quita que, con este objetivo teológico, las observaciones hechas sobre el intelecto humano carezcan de validez. Existe una serie de interrogantes que se desprenden de esta presentación. En principio, cabe preguntarse a cuál de las facultades intelectivas le corresponde esta operación. No pudiendo tratarse del intelecto agente, cuyas únicas funciones parecen ser iluminar y abstraer los inteligibles, no queda sino el intelecto posible. Lo cual resulta paradójico, poque con ello el intelecto posible aristotélico, caracterizado más bien por su pasividad, se ha transformado en un intelecto activo.

Son pocos, y poco explícitos, los textos en los que pueden rastrearse elementos para reconstruir este panorama. Algunos, incluso, son pertenecientes a versiones preliminares de ciertas obras que posteriormente fueron descartadas, lo que comprometería aun más su utilización. En la presente contribución nos proponemos reconstruir el modo en que Aquino entiende la actividad de investigación que conduce al concepto completo, tratando de explotar al máximo las sugerencias y los elementos presentes en las obras auténticas de Tomás de Aquino y, a la vez, tratando de no introducir ideas y desarrollos que correspondientes a elaboraciones de autores posteriores.

Palabras clave: Tomás de Aquino, verbo mental, concepto, escolástica medieval.

Cuando se presenta la doctrina del conocimiento intelectual de Tomás de Aquino generalmente aparece en primer plano la teoría de la abstracción. Frente los autores de la orden franciscana que combinan el platonismo residual de la doctrina agustiniana de la iluminación con elementos de avicenismo, Aquino se inclinar por el empirismo y el anti-apriorismo arisotélico y destaca la dependencia del intelecto humano respecto de los sentidos. El compromiso con las facultades intelectivas del *De anima* lleva a reconocer un intelecto en potencia que es como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito. Lo característico del intelecto humano es, por tanto, que no dispone inicialmente de ningún contenido, antes bien, debe tomar

el conocimiento de las cosas mediante los sentidos. El intelecto agente debe operar sobre las imágenes sensibles (*phantasmata*) de la imaginación y abstraer la *natura* o la determinación esencial de la cosa, apartando las condiciones materiales de la individuación. Como resultado de esta acción, se imprime en el intelecto posible una forma que tiene ya un contenido universal, la especie inteligible.[1] Sin embargo, este cuadro no es completo. La actividad intelectual no se agota en la acción abstractiva, antes bien, apenas comienza con ella. Las fuentes filosóficas a considerar no se reducen en este caso al *De anima* de Aristóteles y su interpretación o reelaboración por parte de Avicena y Averroes. En numerosos contextos, Aquino explica que el intelecto, una vez informado por la especie inteligible, forma en sí mismo otra semejanza de la cosa, como una especie de producto interno —como que la intelección es una operación inmanente, que no trasciende hacia una cosa externa—. En conformidad con Agustín de Hipona, Aquino denomina a esto el "verbo interior", el resultado de un "decir interior". Si la especie inteligible es el principio de la operación intelectual —en tanto viene a ser la forma por la cual el agente (en este caso, el agente cognitivo) actúa—, el verbo mental será el *término* de la operación intelectual, aquello en lo cual tiene su acabamiento o se consuma la acción de entender.[2] Aquino manifiesta su preocupación por que no se confunda a la especie inteligible con el objeto de mismo de conocimiento, de ahí la precisión de tomarla, no como "aquello *que*" (*id quod*) es entendido", sino como "aquello *por lo cual*" (*id quo*) algo es entendido (*Summa theologiae* I, q. 85, a. 2).[3] No parece mostrar las mismas reservas a la hora de tratar el verbo, al cual en más de una vez califica como "lo entendido mismo" (*De veritate*, q. 4, a. 1) o, incluso, "lo entendido por sí" (*De veritate*, q. 9, a. 5). En el tardío *Comentario al Evangelio de San Juan* hallamos el último ensayo de una formulación apropiada para el verbo como aquello "*en* lo cual" (*in quo*) entendemos (*Super Ioannem*, cap. 1, lect. 1). En cualquier caso, mientras que la especie inteligible queda en el plano del pensamiento disposicional, el verbo mental aparece como el término del pensamiento *actual.*

La noción de verbo mental aparece envuelta en una serie que equivalencias. El verbo mental es identificado por Aquino con las concepciones del intelecto, en conformidad con la interpretación del triángulo semántico del *De interpretatione* de Aristóteles, según el cual los nombres significan primariamente las concepciones del intelecto y, mediante ellas, se refieren a las cosas. De hecho, uno de los criterios con los cuales Aquino recurrentemente fundamenta la

[1] Sobre la noción de especie inteligible, cfr. Spruit (1994).

[2] Sobre la noción de verbo mental, cfr. Paissac (1951); Panaccio (1999).

[3] Dado que no solo al lector no especializado, sin incluso al estudioso, no siempre le resultan accesibles los volúmenes de la *Editio leonina* o de las mejores ediciones que la reemplazan, remito directamente al texto en línea disponible en https://www.corpusthomisticum.org/, precisando conforme al modo habitual de citar los textos medievales, el número de *distinctio*, *quaestio*, *articulum* o *lectio*, según el caso.

distinción entre la especie inteligible y el verbo mental —o entre el verbo mental y la cosa inteligida o la acción de inteligir o la sustancia misma del intelecto— es precisamente que el verbo es lo significado por la voz exterior (*De potentia*, q. 8, a. 1; q. 9, a. 5; *Super Ioannem*, cap. 1, lect. 1). En este sentido, el verbo se identifica con la *ratio* que significa el nombre, lo cual lleva, a su vez, a identificarlo con la definición que expresa "qué es" la cosa, es decir, el enunciado de la esencia. Sin embargo, en múltiples ocasiones Aquino señala que este verbo mental, que es término de la operación intelectual, comprende tanto la definición de la cosa como la proposición afirmativa o negativa, dicho de otro modo, se corresponde con lo que los autores medievales denominan respectivamente la "primera operación del entendimiento", esto es, la "aprehensión simple" o la captación de la esencia, y la "segunda operación del entendimiento", la proposición o el juicio, en el cual se compone —en su modalidad afirmativa— o se divide —en su modalidad negativa— precisamente aquellos ítems "simples" que son objeto de la primera operación (*De potentia*, q. 9, a. 5). Hay, pues, un "verbo simple", que se identifica con los conceptos, expresados en los términos simples del lenguaje —en términos aristotélicos, las "cosas que se dicen sin combinación"— y un "verbo compuesto", que se identifica con los juicios, expresados en el lenguaje en proposiciones.

Ahora bien, en estas condiciones, resulta que el verbo mental, en lo que respecta al verbo simple, pertenece a un dominio en el que propiamente no cabe hablar de verdad o de falsedad, puesto que ambas se dan solo acerca del verbo compuesto, correspondiente a la segunda operación del intelecto. Esto es conforme a la doctrina aristotélica según la cual la verdad y la falsedad se dan, propiamente hablando, en el ámbito de la proposición, y, en tal sentido, en el pensamiento, y no en las cosas mismas. Acerca de "lo simple" y del "qué es", señala Aristóteles, la verdad consiste en un captar, y en lugar de falsedad hay más bien un ignorar. Allí no acontece el error, a no ser por accidente. Hay, en este punto, una red compleja textual que está dada por el tratamiento que Aristóteles hace del sentido de ente "según lo verdadero y lo falso" anticipado hacia el final del libro VI de la *Metafísica*, retomado en el capítulo final del libro IX, y que puede ser puesto en relación con la presentación de la "intelección de los indivisibles" en *De anima* III 6.

Como en tantas ocasiones, Aquino se cuenta entre los pocos que aventuran una interpretación digna de consideración acerca de difíciles pasajes de Aristóteles. En efecto, Aquino se explaya sobre en qué pueda consistir el error que tiene lugar "por accidente". Podemos equivocarnos al atribuir a una cosa la definición que le compete a otra, como si dijéramos, por ejemplo, que el asno es un animal racional mortal, o bien podemos errar en la definición al intentar componer cosas imposibles de componer, como por ejemplo, si dijéramos que el hombres es un animal no sensible. En ambos casos, el error se produce porque de algún modo se

inmiscuye en el plano de la definición la composición que se da en la segunda operación del entendimiento, sea porque se atribuye la definición a algo, sea en la medida que llegamos a la definición componiendo diversos conceptos (*De veritate*, q. 1, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 6; *Sententia libri Metaphysicae*, IX, lect. 11, § 14; *Sententia libri De anima*, III, lect. 11, § 18). El análisis de Aquino revela, por una parte, que, si la definición es previa a o condición de la estructura compuesta de la proposición, finalmente no deja de ser expresada proposicionalmente: después de cerciorarme de que la definición "hombre" es "animal racional", puedo formular la proposición "el hombre es animal racional". Por la otra, también revela que aquello simple que entra en composición en la proposición, después de todo, no es tan simple como parecía: la definición implica una articulación de conceptos de género y diferencia específica, como para que uno pueda decir que la definición "se compone" de otros conceptos.

La interpretación de Aquino permite corregir una falsa primera impresión de "optimismo epistémico" sugerido por la expresión aristotélica de que no podemos equivocarnos en el conocimiento de la esencia. La explicación sobre el "errar por accidente" proporciona una idea que se ajusta mejor al diverso tipo de dificultades que involucra el proceso de la definición, y que son objeto de atención de Aristóteles tanto en los *Tópicos* como en los *Analíticos Posteriores*. Sin embargo, Aquino, en cierto sentido, va todavía más lejos. Para un autor que ha puesto tanto empeño en justificar filosóficamente la garantía de nuestro acceso a las cosas, no deja de ser desconcertante que Aquino sostenga con cierta recurrencia que no siempre conocemos las esencias de las cosas o, más precisamente, que no accedemos a las diferencias esenciales. No se trata de un *lapsus* o una mención aislada: en varias oportunidades señala que las diferencias esenciales nos son "desconocidas" o, al menos, "innominadas". A falta de ellas, apelamos a diferencias accidentales que "las manifiestan", en la medida en que se derivan de aquellas, tal como los efectos son signos de sus causas (*Scriptum super Sententiis*, II d. 3, q. 1, a. 6; IV d. 14, q. 1, a. 1, qc. 6, ad 1^{um}; *De ente et essentia*, cap. 5; *De veritate*, q. 4, a. 1, ad 8^{um}; q. 10, a. 1, ad 6^{um}; *De potentia*, q. 9 a. 2 ad 5^{um}; *Sentencia libri De anima*, I, lect. 1, § 15; *Sententia libri Metaphysicae*, VII, lect. 12, § 16; *In libros De generatione et corruptione*, I lect. 8, § 5). Los adverbios de modo con que Aquino matiza su expresión, "a veces" (*interdum*, *quandoque*), "frecuentemente" (*frequenter*), "más de una vez" (*multoties*), descartan un agnosticismo absoluto respecto de las esencias. Pero según cómo se interpreten, ofrecen una visión acentuada de la falibilidad humana, o, al menos, una apreciación bastante modesta sobre los alcances efectivos del conocimiento humano.

Es interesante ver que en este punto la teoría del verbo mental precisamente tiene algo para aportar. La mayoría de los contextos en los que Aquino introduce el verbo mental es a propósito

de una comparación entre el verbo humano y el verbo divino. Uno de los resultados más manifiestos que arroja dicha comparación se refiere a la naturaleza *discursiva* del entendimiento humano, a diferencia del divino —y para el caso, también del angélico—. Es sabido que se conserva un autógrafo de Tomás de Aquino que contiene versiones preliminares del *Comentario al De trinitate de Boecio* y del libro primero de la *Summa contra gentiles*. En una de las versiones descartadas en esta última obra, el desarrollo del verbo mental humano destaca especialmente este aspecto. Se trata del capítulo 53, que aborda la delicada cuestión de cómo puede entenderse que haya una multiplicidad de ideas en el entendimiento divino. Preparando el terreno para aproximarse al modo de conocer del intelecto divino, Aquino parte del humano. A partir de la especie inteligible por la cual el entendimiento es informado procede "componiendo y dividiendo o discurriendo de cualquier modo (*qualitercumque conferendo*)" hasta hallar una forma inteligible que ya es formada por el intelecto. Desde este punto de vista, este verbo formado al interior ya no es tan sencillamente el resultado de una captación inmediata, sino que bien puede ser el objeto de una investigación: "En efecto, el intelecto especulativo, a partir de algunas cosas comunes que conoce por el hecho ser informado por sus especies, *investiga la definición*, formando una forma inteligible que toma como la esencia de la cosa definida" (*Summa contra gentiles*, Primae redactiones, I, cap. 53, subrayado mío).[4]

En las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, una obra apenas un par de años anterior, se advierte un panorama similar. Aquí también, la dupla especie inteligible– verbo mental es presentada como una dualidad de formas que se hallan en el intelecto, una que funciona como principio del acto de entender, y otra como su término. En cuanto término del acto de entender, la segunda forma es más bien "lo entendido" (*intellectum*), lo no quita que finalmente pueda considerarse también como una suerte de "segundo *por lo cual*" (*secundum quo*) la cosa es entendida (*De veritate*, q. 3, a. 2). Una vez más, para aproximarse a la comprensión de la procesión interna del Verbo divino, Aquino muestra cómo el verbo humano "procede de algo distinto":

> Pues bien, todo lo entendido en nosotros es algo realmente procedente de algo distinto: o como las concepciones de las conclusiones proceden de los principios, o como las concepciones de las quididades de las cosas posteriores proceden de las anteriores, o, al menos, como la concepción actual procede del conocimiento habitual. Y esto es universalmente verdadero de todo aquello que es entendido por nosotros, sea entendido por

[4] "Intellectus enim speculativus ex aliquibus communibus quae cognoscit per hoc quod est eorum speciebus informatus, definitionem investigat, quandam formam intelligibilem formans quam accepit quasi essentiam definiti."

> esencia, sea por semejanza. En efecto, esa concepción es un efecto del acto de entender… (*De veritate*, q. 3, a. 2)[5]

Para caracterizar la discursividad inherente a la razón humana, Aquino alude tanto a las proposiciones que son demostradas a partir de los principios primeros por sí evidentes, como a los conceptos derivados que son definidos a partir de las concepciones primarias, conforme a la doctrina aviceniana, reformulada por Aquino, de las "nociones primarias" o indefinibles, es decir, al nivel de la *primera* operación del entendimiento. Ello supone un cierto grado de "composición" para esos conceptos que resultan "simples" solo en cuanto son comparados con la estructura compuesta (predicativa) de la proposición (Kawazoe, 2009: 285), e implican una tarea de descubrimiento que queda a cargo de la labor del intelecto humano.

Se ha sostenido que estas obras —las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* y las redacciones preliminares de la *Suma contra gentiles*— representan una fase intermedia en la evolución de la concepción de Aquino sobre el verbo mental, superada por la versión definitiva de la *Suma contra gentiles* y ratificada en obras posteriores (Goris, 2007). La principal razón se debería a que el recurso a la discursividad del entendimiento humano es inconveniente, puesto que no se aplica al entendimiento divino. Con ello, la atribución al Verbo divino rozaría el peligro de ser metafórica y no en sentido propio. Si esa observación vale para la noción de verbo en sí misma y su adecuación a las exigencias de la teología trinitaria, no afecta para nada la opinión sobre los condicionantes del intelecto humano en razón de su índole discursiva. Así, en las *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios*, una obra próxima a la madurez de la *prima pars* de la *Suma teológica*, Aquino retorna a la discursividad del intelecto humano para señalar la imposibilidad —más que la mera improbabilidad o mera inconveniencia— de que del Hijo proceda, a su vez, un nuevo Hijo. En efecto, ello equivaldría a sostener que el Verbo divino procede de otro verbo:

> … lo cual ciertamente no puede darse sino en el entendimiento inquisitivo y discursivo, en el cual el verbo procede de otro verbo, en la medida en que de la consideración de una verdad procede a la consideración de la verdad de otra cosa" (*De potentia*, q. 9, a. 9, ad 1um).[6]

La última exposición de Aquino sobre el verbo mental de la que disponemos es la del capítulo primero del *Comentario al Evangelio de San Juan*, que incluye un notable desarrollo

---

[5] "Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi..."

[6] "... quod quidem esse non potest nisi in intellectu inquisitivo et discursivo in quo verbum ex verbo procedit, dum ex consideratione unius veritatis in alterius veritatis considerationem procedit."

filosófico, sorprendente para una obra expresamente exegética. Para explicar qué ha de entenderse por el nombre "verbo", Aquino introduce su versión del triángulo semántico del *De interpretatione*, en la cual el verbo interior es aquello significado por la voz interior. A continuación, como lo hiciera antes en varias obras, pasa a distinguir cuidadosamente este verbo interior (i) de la potencia intelectiva misma, (ii) de la forma por la cual opera —la especie inteligible— y (iii) de la acción misma de entender. El verbo es caracterizado así como aquello "en lo cual" el entendimiento ve la naturaleza de la cosa entendida, algo que procede del entendimiento en acto y resulta una *ratio* y semejanza de la cosa entendida. Por último, extiende la necesidad de postular un verbo mental a cualquier naturaleza intelectual, de lo cual resulta que hay tres clases de verbo: el humano, el angélico y el divino. Al comenzar a distinguir el verbo humano del divino, señala lo siguiente:

> Pues bien, ha de saberse que este verbo difiere del nuestro en tres cosas. La primera diferencia es, según Agustín, que nuestro verbo es formable antes de ser formado: pues cuando quiero concebir el concepto de piedra, es preciso que llegue a él razonando, y así es en todas las otras cosas que son entendidas por nosotros, a no ser, quizá, en los primeros principios, los cuales, como son manifiestos en sentido absoluto, son conocidos inmediatamente sin discurrir de la razón. En consecuencia, durante todo el tiempo que razona así, el entendimiento es llevado de aquí para allá, y la formación no está todavía completa, hasta tanto no haya concebido la noción misma de la cosa de modo completo, y <sólo> entonces tiene por primera vez la noción completa de la cosa, y <sólo> entonces tiene por primera vez la noción del verbo. Y por ello, en nuestra alma hay pensamiento, por el cual se entiende este discurrir de la investigación, y verbo, que es lo ya formado según la completa contemplación de la verdad. (*Super Ioannem*, cap. 1, lect. 1)[7]

Todo verbo es formado al interior del intelecto, pero el verbo humano no es formado ni inmediata ni plenamente: la formación está precedida por un proceso, un movimiento, que es lo que distingue propiamente a la *ratio*. En este caso, Aquino da un ejemplo que concierne claramente a la primera operación del entendimiento, la formación del "verbo simple" o captación de la esencia de la cosa, la *ratio* que le corresponde a la naturaleza de una entidad material como la piedra. Debemos entender que se trata del proceso de búsqueda por el cual

[7] "Sciendum est autem, quod hoc verbum differt a nostro verbo in tribus. Prima differentia est, secundum Augustinum, quia verbum nostrum prius est formabile, quam formatum: nam cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam; et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim sciuntur. Quamdiu ergo sic ratiocinando, intellectus iactatur hac atque illac, nec dum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit: et tunc primo habet rationem rei perfecte, et tunc primo habet rationem verbi. Et inde est quod in anima nostra est cogitatio, per quam significatur ipse discursus inquisitionis, et verbum, quod est iam formatum secundum perfectam contemplationem veritatis."

llegamos, trabajosamente, a la definición cierta de lo que es la cosa. Ese tránsito, ese ser llevado aquí y allá bien puede entenderse como el proceso de identificación del género próximo y de la diferencia específica con el que se completa la definición de la cosa. Solo cuando la alcanzamos estamos en presencia del "verbo perfecto", todo lo que precede es un pensamiento (*cogitatio*) que se mueve en el camino de la indagación.

Con la adición del verbo mental al aparato noético, Aquino es consciente de que está conjugando a nivel del intelecto dos clases de operaciones, una receptiva o de "inmutación", y otra activa o de "formación", las cuales, a nivel del sentido, se hallan distribuidas en dos facultades diferenciadas, a saber, el sentido externo y la imaginación (*Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2, ad 3^{um}). Según Alain de Libera (1996: 274), esa reunión viene a salvar el "hiato" entre los capítulos 5 y 6 de *De anima* III, esto es, entre las condiciones de la abstracción intelectual y la distinción entre la intelección de los indivisibles y de los compuestos. Podríamos agregar que, en general, la teoría del verbo mental permite introducir un elemento de precariedad o inestabilidad que en la descripción del funcionamiento de las facultades "naturales" no encuentra mucho su lugar. El intelecto humano está capacitado naturalmente para tener un acceso a las cosas en sí mismas, lo que salva la *posibilidad* de la ciencia. De allí a que ello efectivamente ocurra, hay toda una serie de pasos, cuya dificultad experimentamos cotidianamente y en persona.

Referencias bibliográficas

Goris, H. (2007). Theology and Theory of the Word in Aquinas: Understanding Augustine by Innovating Aristotle. En M. Dauphinais, B. David, M. Levering, M. (eds.), *Aquinas the Augustinian* (pp. 62-78). The Catholic University of America Press.

Kawazoe, S. (2009). Verbum and Epistemic Justification in Thomas Aquinas, en T. Shimizu, C. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology: Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Kyoto, 27 September-1 October 2005 (pp. 273-289). Brepols.

Libera, A. de (1996). *La Querelle des Universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*. Seuil.

Paissac, H (1951). *Théologie du verbe: Saint Augustin et Saint Thomas.* Éditions du Cerf.

Panaccio, C. (1999). *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Seuil.

S. Thomae de Aquino, *Opera omnia*. https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

Spruit, L. (1994). *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions*. 2 vols. Brill.

Persona y trascendencia en el pensamiento de C. S. Lewis

Leonardo Caviglia Grigera (UCA/UNSTA)

Resumen: C.S. Lewis es conocido, no sólo como escritor de literatura, sino también como un pensador de gran riqueza. Su obra tiene una buena cantidad de lectores que encuentran en ella una profunda filosofía acerca del hombre, el mundo, Dios, el mal, el conocimiento, etc. Las grandes cuestiones filosóficas de todos los tiempos aparecen en todas sus obras. Una de las temáticas que podemos descubrir y de sumo interés para nosotros es el de la apertura a la trascendencia que hay en el ser personal del hombre. Se observa un primer ejemplo de ello en el anhelo o deseo de felicidad que el hombre encuentra en sí; este anhelo o *Joy*, como lo denomina el autor, nos dice mucho del hombre mismo y del objeto de ese anhelo. Incluso aún en la experiencia del dolor ese anhelo resulta esclarecedor. Paralelamente, la misma razón y conciencia humana son otra forma de trascendencia. La conciencia moral en Lewis, -siguiendo algunas líneas del pensamiento de J.H. Newman-, son otro modo de apertura que encontramos en el ser personal. Otra forma es el mismo conocimiento, especialmente el que puede darse a través de la alegoría y los mitos. Finalmente, la relación interpersonal en la experiencia del amor es otra de las tantas formas de trascendencia que se encuentra en el ser personal, que puede darse o no según haya un "ordo amoris". En esta interpersonalidad vale también señalar la experiencia literaria que se presenta como una "ventana" que nos abre al mundo y a los demás en la experiencia de leer. Consideraremos para seguir estos temas obras como: *El problema del dolor, Mero Cristianismo, Los cuatro amores, La experiencia de leer*, entre otras. Siendo un autor con una rica influencia del pensamiento clásico, pero a su vez con una "novedad" en el modo de transmitirlo y una importante recepción en las últimas décadas, consideramos que sus aportes puedes contribuir al enriquecimiento de nuestra comprensión del hecho de "ser persona".

C.S. Lewis es conocido, no sólo como escritor de literatura, sino también como un pensador de gran riqueza. Su obra tiene una buena cantidad de lectores que encuentran en ella una profunda filosofía acerca del hombre, el mundo, Dios, el mal, el conocimiento, etc. Las grandes cuestiones filosóficas de todos los tiempos aparecen en todas sus obras.

Si bien es cierto que el autor ha sido presentado como novelista, escritor, apologista, no es común su presentación como "filósofo", aunque alguno lo han presentado con ese carácter. Más allá de esta cuestión podemos hallar en muchas de sus obras una filosofía –a veces implícita y otras explícita-. Sin temor a exagera podemos trazar una analogía entre él y autores como B. Pascal o San Agustín. En ellos se observa, en su intento por comprender, proponer o defender lo que creen, recurrir a la razón filosófica. ¿No son acaso los *Pensamientos* de Pascal la obra de un filósofo y de un apologista simultáneamente?

Entre los muchos desarrollos que nuestro autor hace en sus obras, una de las temáticas que podemos descubrir y de sumo interés para nosotros es el de la apertura a la trascendencia que hay en el ser personal del hombre.

El *Anhelo* o deseo de felicidad (*Joy)*

Se observa un primer ejemplo de ello en el anhelo o deseo de felicidad que el hombre encuentra en sí; este anhelo o *Joy*, como lo denomina el autor, nos dice mucho del hombre mismo y del objeto de ese anhelo. Incluso aún en la experiencia del dolor ese anhelo resulta esclarecedor.

Tres referencias: *Sorprendido por la alegría*, *el regreso del peregrino* y *Mero Cristianismo*.

Sorprendido por la alegría

En *Sorprendido por la Alegría*, CSL relata un hecho de su infancia que tiene para él un carácter "fundacional": el descubrimiento de la experiencia de una "añoranza", de un anhelo. Un día su hermano Warren arma un jardín de juguete en una lata

Fue la primera belleza de que tuve conocimiento… No creo que la impresión haya sido demasiado importante en el momento, pero muy luego se hizo importante en mis recuerdos. Mientras viva, mi imagen del Paraíso retendrá algo del jardín de juguete de mi hermano. (Lewis. 1994b, p. 18)

Y describe esa experiencia de la siguiente manera:

…un deseo insatisfecho que es en sí mismo más deseable que cualquier otra satisfacción. Lo llamo Alegría, que aquí es un término técnico, el cual debe distinguirse claramente tanto de la Felicidad como del Placer. La Alegría (en el sentido que yo le doy) tiene una característica, y una sola, en común con ellos: el hecho de que quienquiera que la haya experimentado, la deseará otra vez. Aparte de eso y considerada tan sólo en su naturaleza, casi podría llamársela una clase especial de infelicidad o pena. Pero es una clase que deseamos. Dudo que alguien que la haya saboreado querría, si tuviera en sus manos, cambiarla por todos los placeres del mundo. (Lewis. 1994b, p. 27)

Lewis llama *Joy* (Alegría) a este deseo, que, si bien se presente como un deseo insatisfecho, es en sí mismo más deseable que otros placeres. La cuestión que surgirá es *"¿deseo de qué?"*.

El Dr. Jorge Ferro en su obra *Aproximación a Lewis* sostiene que esta añoranza puede considerarse como el "dolor de un destierro" (Ferro. 1997, p. 30) y que es un deseo que no puede expresar claramente su objeto (Ferro. 1997, p. 27).

Este *anhelo*, es el deseo de Felicidad; y tiene algo de la Felicidad y algo no. Tiene en común –dice CSL- el ser cierta "fruición", ya que la felicidad implica el gozo de haber alcanzado algo amado. Pero por otro lado es una felicidad todavía no alcanzada sino deseada, y entonces, podría ser denominado una especia de "infelicidad" o "pena", resultando una especie de "aguijón" que nos incita a buscar. Así, *Joy* es como un deseo de felicidad que aún no conoce la felicidad. Es como una felicidad que ya se encuentra participada de alguna manera en su mismo ser deseada.

El regreso del peregrino

En *El regreso del peregrino* (obra temprana de 1933), el *Anhelo* (*Joy*) se le presenta con características similares a John, el personaje de la novela. Por su carácter literario, vale la pena leer el pasaje:

> *Entonces oyó el sonido de un instrumento musical que surgió, al parecer, a su espalda, muy dulce y muy breve, como si fuera la vibración de una sola cuerda o una sola nota de una campana, y a continuación una voz llena y clara cuyo sonido era un agudo y tan extraño que pensó que venía de muy, muy lejos, más lejos que las estrellas. La voz dijo: "Ven". Entonces John vio que había un muro de piedra junto al camino en aquella aparte; pero tenía (algo que nunca había visto en el muro de un jardín) una ventana. Ésta no tenía cristal ni reja, era simplemente un vano cuadrado en pared. Y al otro lado vio un bosque verde lleno de prímulas, y recordó súbitamente haber entrado en otro bosque para arrancar prímulas de pequeño, hacía mucho, mucho tiempo; tanto que en el momento de rememorarlo, el recuerdo parecía aún inalcanzable. … Un momento después se encontró sollozando, y el sol se había puesto… Y le pareció que la neblina que pendía al fondo del bosque se había abierto un instante y a través de la hendidura había visto un mar en calma, y en el mar una isla donde la suave espuma se derramaba sin oleaje sobre sus bahías… y finalmente se marchó a casa, embargado por una triste excitación, repitiéndose una y mil veces: "Ahora sé lo que quiero".* (Lewis. 2008, pp. 23-25)

El deseo / anhelo de la Isla, es el deseo de felicidad, como anhelo más profundo del ser humano. "Ahora sé lo que quiero", lo que más hondamente toda persona desea. Al igual que en *SA*, este deseo aguijonea, y la no obtención de lo anhelado se presenta como un cierto dolor.

John decide ir en busca del objeto de su deseo: se interna en el bosque con la intención de alcanzar la isla. Pero en su búsqueda se encuentra con una mujer morena:

Allí en la hierba, junto a él, había una muchacha de piel morena, risueña, aproximadamente de su edad, y estaba desnuda.

- Era a mí a quien querías –dijo la chica morena- Yo soy mejor que tu absurda Isla. (Lewis. 2008, p. 33)

Pero pasado un tiempo el bosque en el que se encontraba con la mujer le resultó "muy pequeño: "*Lo que yo quiero no está aquí. No era a ti a quien buscaba*" (Lewis. 2008, p. 33).

Así como el deseo de la Isla representa el anhelo de felicidad. El deseo de la mujer morena representa el deseo de placer. Cuando busca la Isla, se topa con la muchacha, y aunque desea la muchacha, lo que desea en el fondo es la Isla.

En el libro 3, John ingresa a la oscuridad del "Espíritu de los Tiempos" – *Zeitgeistheim*-, en donde es hecho prisionero por *Segismundo Ilustración* (es hijo de don Ilustración pero aclara que está "peleado con su padre").[1]

Durante su recorrido en busca de la Isla, John se encuentra con el hijo de Don Ilustración: Segismundo Ilustración, él afirma que la Isla es una ilusión, "la clase de cosas que uno imagina simplemente porque la quiere", es decir que sólo existe porque John la ha deseado. El deseo es tan fuerte que hace imaginarla. Además, sostiene que la visión de la Isla que tiene John siempre culmina en las muchachas morenas: es decir, el deseo de felicidad es en el fondo deseo de placer. Lo real es el deseo de placer, el deseo de felicidad es una Ilusión. Concluye que "la Isla es la pretensión que utilizas para ocultarte a ti mismo tu lujuria" (Lewis. 2008, p. 80). CSL presenta el argumento de Freud sobre la idea de Dios y proyección de un deseo.

Pero cuando interviene Razón invierte la relación entre cuál es el original y cuál es la copia.

La gente de la región que acabamos de dejar ha visto que su amor por la Isla es muy parecido a su amor por las jóvenes morenas. Por consiguiente, dicen que el uno es copia del otro. …. ¿Pero cuál es copia de cuál?

…

Pero sin duda comprenderás que, si dos cosas son parecidas, surgirá entonces la pregunta de si la primera es copia de la segunda, o la segunda copia de la primera, o ambas de una tercera.

… Hay quién ha creído que todos estos amores son copias del Señor de la Tierra. (Lewis. 2008, pp. 95-96)

[1] Lewis presenta a la psicología de Freud como descendiente de la Ilustración. Hay todo un "árbol genealógico" en el que podemos ver la relación entre la ilustración con Kant, Freud, Marx, etc.

Así Segismundo (figura alegórica de S. Freud), intenta convencer a John de que lo real es la búsqueda de placer y que ese deseo profundo crea una ilusión: el deseo de la Isla, es decir, de la Felicidad. Cuando queremos la felicidad lo que realmente queremos es el placer. Así lo real sería el placer, y la felicidad solo una copia o ilusión.

Pero ahora la Razón propone invertir la carga de la prueba, el parecido que hay entre la búsqueda de placer y la búsqueda de felicidad no prueba necesariamente que ésta última sea copia de aquélla. Podría ser que lo más real, el arquetipo, se la felicidad, y el placer una copia de aquélla.

Pero también podría ser que ambos sean una copia de una tercera cosa: del amor por el señor de la tierra.

Detrás de Lewis

Lo que se encuentra detrás de estas ideas es la presencia de elementos platónicos por un lado y del pensamiento de San Agustín por el otro.

La idea de participación es fundamental aquí para comprender la dinámica del anhelo (Joy) en CSL. Lo más real es siempre una realidad metafísica (el arquetipo), del que lo físico es una copia.

Pero la experiencia de Lewis es en el fondo aquella de San Agustín: *"Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en ti"* (*Confesiones*. I, 1, 1).

Los hombres buscan la felicidad, la "Hermosura" (con mayúscula –diría San Agustín) y encuentra la hermosura de las cosas, pero ellas mismas en su hermosura dicen "no soy lo que buscas". Todos nuestros placeres son una "copia" de lo que realmente queremos (felicidad) –las muchachas morenas son una débil copia de la Isla-. Pero finalmente tanto Lewis como Agustín piensan que lo que el deseo de Felicidad es deseo de Dios, pero con otro nombre.

Hay una añoranza del origen que nos hace tender al fin. El avanzar hacia la felicidad es en el fondo un retorno (de hecho la isla que John ve son las mismas montañas del país del que partió).[2]

Es ese anhelo el que nos hace salir de nosotros mismos. Lo más profundo de la persona está más allá de la persona. Ese anhelo es un anhelo de trascendencia, y el objeto de ese anhelo es otra Persona.

---

[2] Esta idea puede confrontarse con la experiencia del personaje de Ransom en *Perelandra*: "La hebra de anhelo que lo arrastraba hacia la isla invisible parecía hilada mucho tiempo antes de su llegada a Perelandra, mucho antes de los primeros momentos de su infancia, anterior a su nacimiento, y aún al nacimiento del hombre, anterior a la alborada del tiempo. Era penetrante, dulce, silvestre y sagrada, todo en uno…" (Lewis. 1986, p. 113).

Así el mismo deseo de ser feliz es también una marca de la "trascendencia" de origen y un llamado a la "trascendencia" del fin.

El planteo en Mero Cristianismo.

Así encontramos en el hombre una apertura a la trascendencia en su mismo deseo de Felicidad. Este hecho presenta al hombre como un ser finito capaz de infinito. Este anhelo parece reclamar un "absoluto". En el libro III de *Mero* Cristianismo CSL observa que hay en el hombre un deseo de felicidad

> *Hay toda clase de cosas en este mundo que ofrecen dártelo, pero nunca cumplen realmente su promesa. Los anhelos que se despiertan en nosotros la primera vez que nos enamoramos, o cuando por primera vez pensamos en un país extranjero, o por primera vez tomamos alguna materia de estudio que nos estimula y encanta, son anhelos que ningún matrimonio, ningún viaje, ningún aprendizaje, pueden realmente satisfacer.* (Lewis. 1994a, p. 114)

Lo que deseamos cuando deseamos un viaje es algo que un viaje no puede colmar. Frente a este anhelo, tenemos la experiencia de que "Nada es suficiente".

Pero si prestamos atención CSL nos invita a observar lo siguiente:

> *las criaturas no nacen con deseos a no ser que exista satisfacción para esos deseos. Un bebé siente hambre: bien, hay algo que se llama comida. Un patito desea nadar: hay eso que llamamos agua. Los hombres sienten deseos sexuales: bien, está el sexo. Si encuentro en mí un deseo que nada de este mundo puede satisfacer, la explicación más probable es que fui hecho para otro mundo. Si ninguno de mis placeres terrenales lo satisface, eso no prueba que el universo sea un fraude. Probablemente los placeres terrenales jamás estuvieron destinados a satisfacerlo, sino tan sólo a excitarlo, a sugerir la cosa real. Si es así, debo tener cuidado, por una parte de nunca despreciar o ser desagradecido ante estas bendiciones terrenales; y, por la otra, nunca confundirlas con esa otra cosa de la cual son sólo una especie de copia, de eco, de espejismo. Debo mantener vivo en mí el deseo por mi verdadera patria, que no encontraré sino hasta después de la muerte; no debo permitir jamás que quede sepultado o dejado de lado; debo hacer que el objeto principal de la vida sea avanzar sin cejar hacia esa otra comarca y ayudar a los demás a hacer lo mismo.* (Lewis. 1994a, pp. 114-5)

Podemos hablar aquí de una dialéctica del deseo. Cada deseo encuentra su objeto, pero encontramos en nosotros un deseo de Felicidad, de Trascendencia, ¿de Dios? Para cada deseo encontramos un objeto adecuado. ¿Podrá ser justo para este deseo que no exista su objeto?

La alternativa es *aut – aut*: O el objeto de este deseo no existe y entonces es absurdo, o existe un objeto para este deseo y entonces tiene sentido.

Pero ante la primera posibilidad Lewis sostiene que el universo no es un "fraude" y sería realmente absurdo que no hubiera un objeto para ese deseo.

Lo más probable que los placeres no estuvieran destinados a satisfacer este deseo, sino a excitarlo, a ser como un indicio, que sugiere "la cosa real" que es anhelada: "la explicación más probable es que fui hecho para otro mundo" (Lewis. 1994a, p. 115).

En *Sorprendido por la Alegría*, CSL encuentra este mismo fenómeno al plantear una correlación anhelo (Joy) y el objeto de ese anhelo. Es un deseo que no se dirige hacia sí mismo, sino hacia un objeto y podemos ver que "la forma de lo deseado está en el deseo". Al analizar un anhelo, éste nos muestra la naturaleza de lo anhelado, algo que se rehúsa a identificarse con todo lo demás y "se proclama a sí mismo como completamente objetivo… el desnudo Otro" (Lewis. 1994b, pp. 199-200).

CSL quiere criticar aquellas posturas que postural que la idea de un absoluto, de trascendencia, de Dios sea una "proyección" de deseos. Al contrario, ellos mismo se convierten para Lewis en una prueba. Podríamos hablar que en Lewis se encuentra algo así como una *prueba* de la existencia de Dios a partir del deseo de felicidad.

Razón y conciencia

Paralelamente, la misma razón y conciencia humana son otra forma de trascendencia.

En *El problema del dolor* Lewis intenta plantear de qué manera se da en el hombre una apertura a la trascendencia en la forma de una dimensión religiosa.

Ahí establece una serie de fases o pasos que se dan en la conciencia humana.

En primer lugar, encontramos lo que él llama la "experiencia de lo numinoso", como un poder oculto que se manifiesta como una especie de afirmación de lo sobrenatural. Lewis se refiere a la experiencia de algo que es *sobrenaturalmente "extraño" más que peligroso*, es una especie de turbación: *Habría asombro y un cierto encogerse*. "En la literatura pagana encontramos la descripción que hace Ovidio el bosquecillo oscuro en el Aventino, donde a primera vista puede decirse *numen inest*: el lugar está encantado o aquí hay una Presencia" (Lewis. 2001, p. 19).

Según CSL esto que podría llamarse "temor reverente" no es resultado de una inferencia a partir del universo visible, sino que es una especie de "salto". Entiende que esto o es una

desviación de la mente humana o es una experiencia directa de los sobrenatural, algo a lo cual puede llamarse "revelación".

El segundo paso es el de la conciencia moral

Lewis observa que todos los seres humanos de todas las épocas y culturas admiten algún tipo de moralidad. Todos los hombres experimentamos de alguna forma el "debo" y "no debo". Más allá de las diferencias entre los sistemas morales, todos tienen algo en común: todos *prescriben* un comportamiento.

Lo que llama la atención a CSL es la experiencia de una norma que todos simultáneamente conciben y que simultáneamente no pueden cumplir totalmente. De este modo es universal la experiencia de la culpa. Una instancia que de alguna manera no hemos "puesto" y reconocemos.

Nuevamente o esta experiencia es una ilusión o es una revelación.

El tercer paso es cuando se unen los dos anteriores y esa realidad sobrenatural es la que se encuentra detrás de la conciencia.

Así la conciencia moral en la persona, remite a algo más allá de la persona.

De esta manera, la conciencia moral en Lewis, -siguiendo algunas líneas del pensamiento de J.H. Newman-, son otro modo de apertura que encontramos en el ser personal.

Para Newman, *La* conciencia, es la raíz de la religión natural:

> La conciencia implica una relación entre el alma y un "algo" exterior; "algo", además, superior a ella. Por esta relación, queda supeditada a una bondad superior que ella no posee, y a un tribunal sobre el que ella no tiene poder. … Tenemos, aquí, pues, de inmediato, los elementos de un sistema religioso; pues ¿qué es la religión sino el sistema de relaciones entre nosotros y un Poder Supremo que exige nuestra obediencia? (Newman. 1993)

También para Newman experiencia de la conciencia se presenta como una especie de revelación, él afirma que *Se obedece a la conciencia por fe*.

Detrás del "debo" o "no debo" no hay tanto una demostración, sino que "toda obediencia a ella tiene la naturaleza de fe…". Esto hace que Newman afirme que *la conciencia es religiosa antes que moral*, siendo la confirmación de la religión natural Es norma de la moral, pero es esencialmente religiosa… (cf. *Card. J.H. Newman, Sermones Universitarios*)

Esta tesis de la conciencia moral como la primera experiencia religiosa que el hombre tiene es retomada por CSL en *El Regreso del Peregrino* al ver que el conocimiento de la ley vulnerada

precede a toda otra experiencia religiosa, pero siguiendo a Newman sostiene que de alguna manera hay una "revelación" que se da en la conciencia humana.

También en *Mero Cristianismo* retoma la tesis de la "naturalidad" de la conciencia moral y cómo esta experiencia remite a una instancia "anterior" a cada persona.

El punto de partida en esta obra es observar qué es lo que ocurre cuando hay una discusión: *"¿Qué te pareciera si alguien te hiciera lo mismo? Es mi asiento, yo estaba aquí primero. … Vamos, me lo prometiste"*

Estas expresiones no están indicando si me agrada o no el comportamiento, sino que más bien están apelando a una cierta clase de norma: *"De hecho es como si ambas partes tuvieran en la mente algún tipo de Ley o Regla de juego limpio"* (Lewis. 1994a, p. 18).

Si no fuera así podríamos pelear como animales, pero no disputar en el sentido humano de la palabra, ya que disputar significa "demostrar que el otro está equivocado". Esta discusión no tendría sentido si no estuvieran de acuerdo de alguna manera en cierta noción de "Bien" y "Mal" (no tendría sentido hablar de "falta" en fútbol si de alguna manera no hay un "reglamento").

Según CSL esto es concordante con lo que los antiguos llamaban la "Ley de la naturaleza humana".

La diferencia entre los sistemas éticos no anula esto ya que la misma existencia de un sistema ético lo supone. La misma existencia de un sistema ético, o la preferencia de un sistema antes que otro supone que una moral es "mejor" que otra, una conducta es "mejor" que otra; y eso presupone la noción de "bien" y "mal".

Pero a pesar de eso, Lewis sostiene que no hay tanta diferencia entre los sistemas morales y si alguien se tomara el trabajo de compararlos lo encontraría. Y eso hace él mismo en *La abolición del hombre*, en el que compara la tradición de varias culturas, pueblos, religiones y sistemas éticos, encontrando una admirable coincidencia.

Encontrar un pueblo sin alguna idea de ética o de bien y mal sería "como imaginar un país donde dos más dos sean cinco". Y lo más notable es que cuando alguien dice no creer en un Bien o un Mal real, en algún momento se encontrará recurriendo a ellos. "Pareciera entonces que estamos obligados a creer en un bien y un mal reales" concluye.

Otra forma es el mismo conocimiento, especialmente el que puede darse a través de la alegoría y los mitos. Una obra interesante –aunque no de las más difundidas- es *La experiencia de leer*, allí Lewis sostiene que la literatura nos hace salir de nosotros mismos, las obras literarias son ventanas por las que nos abrimos a la realidad. Pero la comprensión de una realidad ajena y sobre

todo tan rica se hace difícil para la razón humana y de allí la importancia que tiene para CSL la imaginación.

Finalmente, la relación interpersonal en la experiencia del amor es otra de las tantas formas de trascendencia que se encuentra en el ser personal, que puede darse o no según haya un "ordo amoris". En esta interpersonalidad vale también señalar la experiencia literaria que se presenta como una "ventana" que nos abre al mundo y a los demás en la experiencia de leer. Sin duda el amor es otra de las formas de "salir de nosotros mismos".

Lewis distingue en *Los cuatro amores*, dos formas básicas de amor, a la que podemos llamar con él *amor necesidad*, por un lado, y *amor-que-da* por otro.

El amor necesidad surge del hecho de que "somos seres necesitados" claramente se ve allí nuestra condición de limitación, de finitud. Para Lewis un paradigma de esa forma de amor se encuentra en el amor del hijo (pensado sobre todo en un bebé) hacia la madre: realmente el hijo necesita de la madre: debe ser cuidado, alimentado o morirá y los cuidados de la madre realmente son un bien para él. Cómo él señala, pretender no necesitar de nadie sería "la fría marca del egoísta".

Pero donde especialmente se ve esa apertura al otro en cuando Lewis quiere desarrollar el amor de amista (Philía), allí trata de explicar por qué, en su opinión, el amor de amistad pide menos "exclusividad", por lo que el dos "lejos de ser el número requerido… ni siquiera es el mejor":

> *Lamb dice en alguna parte que si de tres amigos (A, B, y C), A llega a morir, B pierde entonces no sólo a A sino "a la parte de A que hay en C", mientras C pierde no sólo a A sino también "a la parte de A en B". En cada uno de mis amigos hay algo que sólo otro amigo puede sacar afuera plenamente. Por mí mismo no soy lo bastante amplio para poner en actividad al hombre total; me hacen falta otras luces además de las mías para mostrar todas sus facetas. Ahora que Carlos ha muerte, nunca volveré a ver la reacción de Rolando ante una broma típica de Carlos. Lejos de tener más de Rolando, teniéndolo "para mí" ahora que Carlos ha partido, tengo menos de él. De ahí que la verdadera Amistad sea el menos celoso de los amores.* (Lewis. p. 75)

"Somos seres necesitados" necesitamos a otros, no sólo para conocerlos a ellos, sino para conocernos a nosotros mismos. Hay en nuestra misma finitud un fundamento para que tengamos que trascendernos a nosotros mismos y encontrarnos con el otro.

Puede verse cómo el drama de todos los amores parece centrarse sobre todo en el drama de una voluntad centrada en sí misma. El egoísmo como "cerrazón" del sujeto sobre sí parece ser el mayor drama. En *El problema del dolor* ya plantea la cuestión al decir que, si sólo hubiera un ser

racional y Dios, se abriría ante él terrible alternativa: preferir a sí mismo o al Otro. Síntesis ajustada y justa de *La Ciudad de Dios* de San Agustín.

Es más, incluso esa amistad surge de algo más incluso que el otro y sí mismo:

Los amigos se describen como uno al lado del otro, sus ojos mirando hacia adelante.

"Por eso aquellos seres patéticos que simplemente "quieren Amigos" nunca pueden conseguir alguno. La condición misma de tener Amigos es querer algo más que Amigos". Parte de la experiencia inicial de la amistad es el descubrimiento de *"¿ves lo mismo que yo? ¿ves la misma verdad?* Hay que ir más allá de sí mismo, más allá del otro y abrirse a un sentido (o suprasentido como diría Frankl) que nos une.

Pero a su vez, para CSL, todos nuestros amores naturales (Afecto, Amistad y Eros) están llamados a ser "asumidos" por la Caridad. De hecho, parecen pedirlo, como cuando afirma que "eros tiende a hacer promesas que eros no puede cumplir". Eros promete un "para siempre" que eros mismo no puede garantizar. Así todas las aspiraciones de los amores naturales parecen reclamar y encontrar su consumación cuando pueden encontrarse con el amor sobrenatural.

Asimismo, hay en esa necesidad nuestra una "huella" del "Amor Mismo, el inventor de todos los amores", que reclama esa misma apertura a la trascendencia.

> *Dios como Creador de la naturaleza implanta en nosotros tanto los Amores que dan como los Amores-Necesidad. Los Amores que dan son imágenes naturales de Él Mismo […] Los Amores-Necesidad, hasta donde me ha sido posible ver, no tienen parecido con el Amor que es Dios. Son más bien correlativos, opuestos; no como el mal es opuesto al bien, por cierto, sino como la forma de la jalea es opuesta a la forma del molde.* (Lewis. p. 149)

Incluso el amor que da está "hecho" para que salgamos de nosotros mismos. No sólo cuando amamos a otros, sino también cuando amamos a Dios: *"Nuestras voluntades son nuestras para hacerlas Tuyas"* (Lewis. p. 150).

Para concluir:

Vemos cómo varios aspectos y dimensiones de la persona muestran en C.S. Lewis este aspecto de trascendencia. Cómo también la persona alcanza su plenitud y felicidad cuando "responde" a ese llamado a la trascendencia.

Siendo un autor con una rica influencia del pensamiento clásico, pero a su vez con una "novedad" en el modo de transmitirlo y una importante recepción en las últimas décadas,

consideramos que sus aportes puedes contribuir al enriquecimiento de nuestra comprensión del hecho de "ser persona".

Referencias bibliográficas

Ferro, J. N. (1997). *Aproximación a Lewis*. Educa.
Lewis, C. S. (1986). *Perelandra (Trilogía de Ransom)*. Orbis.
Lewis, C. S. *Los cuatro amores*.
Lewis, C.S. (1994a). *Mero Cristianismo*. Ed. Andrés Bello.
Lewis, C. S. (1994b). *Sorprendido por la alegría*. Ed. Andrés Bello.
Lewis, C. S. (2001). *El problema del dolor*. Ed. Andrés Bello
Lewis, C. S. (2008). *El Regreso del Peregrino*. Planeta.
Newman, J. H. (1993). *La fe y la razón. Sermones universitarios (1826-1843)*. Encuentro.
San Agustín. *Confesiones.*

El problema de los residuos humanos desde la ecología profunda y el desarrollo a escala humana[1]

Iñaki Ceberio de León y Clara Olmedo (UNdeC-CEAM-UACh)

Resumen: Desde el punto de vista socioeconómico y bioecológico podemos decir que la humanidad atraviesa una crisis de paradigmas, asistiendo al surgimiento de nuevos paradigmas eco-humanizadores cuya ética intenta trascender el antropocentrismo característico del pensamiento occidental, como es la propuesta de la Ecología Profunda inaugurada por Arne Naess. La introducción de una perspectiva ecofilosófica motivada en amplias evidencias científicas acerca del estado del planeta y la urgencia de generar una nueva concepción de la relación entre el ser humano con su entorno y la biodiversidad; deben ser el motor para el desarrollo de actitudes morales del hombre hacia la biosfera. El problema de los residuos humanos se agrava con el crecimiento de las ciudades, la industrialización y la elevación de los niveles de vida. "Solo los seres humanos producimos basura que no puede o no podrá ser usada nuevamente, lo cual contamina el ambiente. En cambio, la naturaleza descubrió el secreto: en ella, todos los desechos creados son usados por otros seres vivos. Cada elemento es reciclado y reutilizado en un proceso sin fin", dicen Fratoni y Carreras (S/F). Un estudio del Banco Mundial del 2012 señala que el mundo genera 1,3 billones de toneladas de basura por año, y se espera que para 2025 sean 2,2 billones de toneladas.La Ecología Profunda insta a provocar transformaciones profundas en las formas de ver, sentir y pensar, es decir, abordar los problemas de manera sistémica y en sintonía con los límites que nos impone la naturaleza, y acercarnos a los ritmos de la naturaleza que nos conducirían a una verdadera sociedad sostenible.

Introducción

Desde el punto de vista socioeconómico y bioecológico podemos decir que la humanidad atraviesa una crisis de paradigmas, asistiendo al surgimiento de nuevos paradigmas eco-humanizadores cuya ética intenta trascender el antropocentrismo característico del pensamiento occidental, como es la propuesta de la Ecología Profunda inaugurada por Arne Naess, y el enfoque del Desarrollo a Escala Humana de Manfred Max-Neef. La introducción de una perspectiva ecofilosófica y un enfoque alternativo de la economía, motivadas ambas en amplias evidencias científicas acerca del estado del planeta y la urgencia de generar una nueva concepción de la relación entre el ser humano con su entorno y la biodiversidad; deben ser el motor para el desarrollo de actitudes morales del hombre hacia la biosfera.

[1] Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación "Manejo de la basura: desarrollo a escala humana, transdisciplina, cambio social, actores y prácticas. El caso de la ciudad de Chilecito, provincia de La Rioja", financiado por la Secretaría de Políticas Universitarias (SPU) y patrocinado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Chilecito (UNDEC).

Hoy la humanidad atraviesa la doble crisis de la basura, cuantitativa (incremento en la cantidad de basura) y cualitativa (la toxicidad y perennidad de la basura). El problema de los residuos humanos se agrava con el crecimiento de las ciudades, la industrialización y la elevación de los niveles de vida. Pero a diferencia del resto de las especies, el ser humano es el único que produce basura que jamás podrá ser usada nuevamente. En la naturaleza todo se recicla y renueva. La Ecología Profunda y el enfoque del Desarrollo a Escala Humana instan a provocar transformaciones profundas en las formas de ver, sentir y pensar, es decir, abordar los problemas de manera sistémica en sintonía con los límites que nos impone la naturaleza, y acercarnos a una verdadera sociedad sostenible.

Crisis de la basura

La generación y manejo de la basura es un problema que la sociedad actual no puede desconocer. Este problema se enmarca en la grave crisis ambiental que afecta cada una de las dimensiones y formas de vida que conviven en el planeta tierra. En mayor o menor grado, los actores políticos, la ciencia y la sociedad, en general, están experimentando una toma de conciencia que puede integrarse bajo el concepto de "giro ecológico" (Garrido et al. 2007), desde donde es posible reorientar las prácticas sociales en la búsqueda de un mundo sustentable, donde la noción de desarrollo vaya superando los reduccionismos epistemológicos, ideológicos, políticos y culturales de los viejos paradigmas.

La necesidad de deshacerse de la basura procedente de las actividades humanas impulsa diferentes acciones o prácticas sociales. Pero es fundamental que estas prácticas atiendan las particularidades de los contextos locales, para evitar "adoptar" soluciones que responden a necesidades de comunidades con características diferentes. En argentina existen 5000 basurales a cielo abierto. "La mayoría de las comunidades de baja densidad poblacional dispone sus residuos sólidos en sitios abiertos, basurales que implican un riesgo ambiental grave" (Bologna, 2016, p.2, tomo I). El "cirujeo", proliferación de roedores, jaurías de perros "salvajes", malos olores, quemas que emanan humos tóxicos, son serios problemas que comprometen la salud humana y la vida en general. Esta problemática demanda del compromiso coordinado de los diversos campos del conocimiento científico (disciplinas), en diálogo con los actores sociales, para generar propuestas transdiciplinarias (Max-Neef, 2004) y sinérgicas que contribuyan a diseñar soluciones fundamentadas en los principios de la sustentabilidad, que ya orientan muchos de los enfoques y propuestas de las ciencias sociales, humanas y naturales.

"Cada dos segundos, Argentina produce una tonelada de basura. Una fracción grande de ella termina en rellenos sanitarios que están al borde del colapso. Hoy, el mundo produce cerca de 1500 millones de toneladas anuales de residuos."[2] "Solo los seres humanos producimos basura que no puede o no podrá ser usada nuevamente, con un alto costo para el ambiente. En cambio, la naturaleza descubrió el secreto: en ella, todos los desechos creados son usados por otros seres vivos. Cada elemento es reciclado y reutilizado en un proceso sin fin", dicen Fratoni y Carreras (S/F), y es lo que se denomina en economía como "Economía circular". Un estudio del Banco Mundial del 2012 señala que el mundo genera 1,3 billones de toneladas de basura por año, y se espera que para 2025 sean 2,2 billones de toneladas. En el índice per cápita de generación de basura, Argentina muestra un 1.03, con proyección de alcanzar 1.6 para el 2025, siguiendo una tendencia mundial que acompaña el crecimiento poblacional y la urbanización. A su vez, este estudio remarca que, en relación a los países desarrollados, los países más pobres son los más afectados por el manejo deficiente de la basura, lo cual es un gran obstáculo para lograr un mundo sustentable. Esto sin contar que en muchos casos, los países del tercer mundo son los nuevos basurales del primer mundo creando una gran brecha de injusticia ambiental que agrava, aún más, la situación ambiental del tercer mundo.

El problema de la basura revela una trama de relaciones entre actores públicos y privados, individuales y colectivos, formales e informales (Shammah, 2009). Según el informe del Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación (MAyDS) "del total de residuos producidos en Argentina, los residuos sólidos urbanos (RSU) aportan la mayor fracción" (2016, p. 394). El concepto de RSU contiene una clasificación de tipos de basura: orgánica; papel y cartón; plásticos; vidrios, metales; otros. En el total, la basura doméstica es el problema más significativo; y entre 2005 y 2010, "las fracciones de orgánicos, papel y vidrio han reducido su participación porcentual, mientras que la proporción de materiales plásticos se incrementaron" (MAyDS, 2016, p. 394).

Hoy, la basura es uno los problemas más serios que enfrentan las autoridades municipales. Y para los países en vías de desarrollo la situación se agrava, pues un manejo adecuado demanda recursos que en estos países no abundan. Salhi plantea que el problema de la basura conjuga varios factores: los hábitos de comida y consumo; las tradiciones; las condiciones económicas y el clima (Amponsah & Salhi, 2004). También se señala que en estos países una porción muy considerable de la basura está compuesta por materia orgánica, debido al uso de alimentos y vegetales frescos que agregan humedad y contribuyen a la putrefacción de la basura. En otro

[2] En: http://patagoniambiental.com.ar/info/produccion-de-basura-cual-es-la-realidad-en-argentina-y-que-se-podria-hacer/

estudio de regiones pobres de Asia, Zurbrügg (2002) habla de "crisis de la basura" y de los riesgos para la salud humana y ambiental. Aquí se reconoce que aun cuando el problema está siendo abordado por los gobiernos, son los municipios los que, por ley, deben proveer los servicios básicos correspondientes. Según Zurbrügg (2002) dos tercios de la basura en esos países no está siendo recolectado, y mucho de lo recolectado es "volcado" en la tierra, provocando degradación ambiental; contaminación del suelo y de corrientes subterráneas de agua por filtraciones, y del aire por los humos tóxicos de quemas incontroladas. En Argentina la temática está presente en las agendas gubernamentales desde hace varios años y, en particular, a partir de la adhesión a los principios de la Agenda 21 (año 1992) y la Agenda 2030, en la cual, el problema de la basura se encuentra dentro de dos objetivos: El objetivo 11. Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles; el objetivo 12. Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.

Viejos paradigmas

Con la modernidad, el ser humano ha alcanzado un desarrollo tecnológico y científico realmente deslumbrante. Sin embargo, el costo de este desarrollo está siendo muy alto al vulnerar los límites ecosistémicos planetarios. Y como enuncia la Ecología Profunda desde su artículo fundacional, la ciencia no es capaz de solucionar los principales problemas ambientales ni humanos como el hambre y la pobreza. Y la razón se debe principalmente a que los actuales paradigmas, tanto de la ciencia como de la sociedad, están caducos y fuera de contexto. Para ello, vamos a señalar tres aspectos de lo que nosotros denominamos viejos paradigmas: **El antropocentrismo, la naturaleza como objeto, la ética utilitarista.**

La principal cosmovisión de Occidente que se impuso en el mundo es el antropocentrismo. Forma particular de ver el mundo que gira en torno al ser humano, en especial, al hombre. De ahí que desde el ecofeminismo se habla de androcentrismo (Shiva y Mies, 1997). A partir de esta cosmovisión, el ser humano ha pensado que es la culminación de la evolución desde el paradigma positivista, o una creación hecha a imagen y semejanza de Dios desde un paradigma cristiano. Sin embargo, desde los últimos descubrimientos científicos, y en especial, desde la genética, la brecha ser humano y los demás seres es cada vez más estrecha (Mosterín, 2006). Incluso si viéramos la evolución desde un punto de vista de la complejidad neuronal, los delfines estarían más evolucionados que nosotros. Nietzsche en su texto, *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1998), ya cuestionaba el antropocentrismo occidental fundamentado en una concepción epistemológica procedente de las estructuras lingüísticas.

Una de las implicaciones directas del antropocentrismo es considerar a la naturaleza como un objeto, que se encuentra al servicio del ser humano. Esta idea está fortalecida por ciertas interpretaciones literales del Génesis (1, 28,). Sin embargo, como indica Xabier Pikaza, el ser humano ha sido transmisor de muerte, cuando debiera ser un transmisor de vida y de paz (2004). También esta idea está fortalecida por el pensamiento moderno y científico, donde la naturaleza debe de ser controlada, y hoy en día con la genética, manipulada. Con la modernidad, el ser humano se ha disociado, y como diría Nietzsche, separado de su propia naturaleza.

En el ámbito de la ética, la corriente que predomina es la utilitarista, como diría Rawls, es una ética que permite sacrificios (1979), como las zonas de sacrificio, que a lo largo de todo el planeta se crean como precio a pagar por el desarrollo. Las zonas de sacrificio se denominan a aquellas zonas en las que se permite la contaminación en nombre del desarrollo (Lener y Brown, 2012). Sin embargo, estas zonas de sacrificio están vinculadas a zonas pobres y que por lo general no crean grandes resistencias. Estas zonas de sacrificio se justifican mediante una ética utilitarista que maximiza supuestamente la felicidad general. Sin bien hay excepciones dentro de esta corriente ética como Peter Singer, en general, se utiliza argumentos utilitaristas para justificar los basurales que en la mayoría de las veces se crean en zonas deprimidas.

Ecología profunda

Hoy en día ser ecologista entra dentro de lo que se considera "ser políticamente correcto". Asimismo el concepto de sustentabilidad atraviesa todo un abanico de perspectivas y miradas que van desde una sustentabilidad débil que considera que el desarrollo sostenible es compatible con el desarrollo económico (antropocentrismo fuerte), hasta la sustentabilidad fuerte, donde el desarrollo sustentable no puede desarrollarse sacrificando nuestro entorno y todas las formas de vida que en él habitan (biocentrismo fuerte). Entre estas dos posturas éticas se desarrolla todo un espectro de posturas intermedias que intentan ofrecer miradas ante el desarrollo y el lugar del ser humano en el planeta. La Ecología Profunda va a situarse en el lado antagónico al modelo de sustentabilidad débil, es decir, una postura claramente biocéntrica donde el ser humano es un ser más en este planeta. Por lo tanto, la Ecología Profunda se sitúa en una sustentabilidad fuerte, donde el desarrollo debe de armonizarse con el entorno natural. La ética de la Ecología Profunda es una ética del valor (inaugurada por Aristóteles) de carácter biocéntrico cuyos principales valores se explicitan, oponiéndose férreamente a los valores utilitaristas que predominan en el mundo.

La Ecología Profunda, también conocida por su denominación en inglés: Deep Ecology, es una corriente filosófica creada por el filósofo Arne Naes en el año 1973 con un artículo fundacional titulado: The Shallow and the Deep: A Long-Range Ecology Movements. A Summary. En dicho artículo, Naess establece la distinción entre ecología superficial como disciplina propia de la biología que estudia científicamente los ecosistemas, y la ecología profunda como una nueva filosofía que pudiese responder de manera mucho más profunda a los problemas ambientales y además adoptar una postura ética con respecto a dichos problemas. En cierta manera, lo que Naess plantea es una mayor coherencia entre lo que se piensa y se hace y no quedarse exclusivamente en el plano epistemológico. De ahí que el principal cuestionamiento hacia la ecología superficial consiste en su reduccionismo epistemológico, que es muy útil para el conocimiento de los problemas ambientales, pero no ofrecen una solución a los mismos. De hecho, hoy en día tenemos mucho conocimiento sobre el cambio climático por causa antrópica, pero sin embargo, estamos lejos de una solución clara y efectiva. La Ecología Profunda llama a una toma de conciencia que emerge del mismo sujeto y que además de reflexionar sobre el lugar en el mundo, decide actuar para modificar un estilo de vida en armonía con el entorno. Dicho así, la Ecología Profunda como filosofía quedaría enclaustrada en una especie de solipsismo ético, pero nada más lejos de la realidad, ya que la Ecología Profunda empezó a calar en filósofos y activistas creando, en los años 80 del siglo pasado, el denominado Movimiento de la Ecología Profunda.

> La ecología profunda como movimiento consiste en una corriente social que promueve pautas y prácticas ecológicamente sostenibles en clara oposición al criterio socioeconómico imperante. Como alternativa, este movimiento propone un estilo de vida en armonía con el resto de los seres vivientes. Su modo de operar demanda tanto del compromiso individual como de cambios estructurales en el campo político-económico (Speranza, 2006: 29).

La ecología profunda como movimiento explicitó una plataforma normativa para que el individuo en sociedad impacte en acciones que realmente conduzcan a un desarrollo sostenible en armonía con la naturaleza. Esta plataforma tiene ocho puntos de los cuales destacamos los puntos 4, 5 y 6:

1. El impacto humano en el mundo es excesivo y empeora rápidamente
2. El estilo de vida y la población humana son las claves de tal impacto
3. La diversidad de la vida, incluyendo las culturas, solo puede florecer con una reducción del impacto humano (En Bugallo, 2018: 28).

De ahí, como indica el punto 3, los seres humanos deben de satisfacer sus necesidades con responsabilidad, sin que ello represente una amenaza para ningún ser vivo. Pero cuáles son nuestras necesidades fundamentales. La Ecología Profunda no responde a esta pregunta; las mismas tienen respuestas desde otro paradigma, como es la propuesta del Desarrollo a Escala Humana en el que se sistematizan esas necesidades humanas fundamentales (Bugallo, 2015).

La raíz de los problemas ambientales somos nosotros, los humanos, con un estilo de vida que consume más de lo que el planeta puede procesar. Con una concepción económica como si viviésemos en cuatro planetas, y con una desigualdad cada vez más flamante donde los pobres reciben los residuos de los ricos.

El problema de la basura se deriva de un estilo de vida depredador y que refleja una falta de consciencia por parte del género humano. Un ejemplo paradigmático son los residuos nucleares, cuya solución aún está muy lejos. Estos residuos pueden durar millones de años en el caso de los residuos derivados del plutonio. Sin embargo, y a pesar de no solucionar el problema de los residuos, seguimos produciendo energía nuclear con la esperanza o ingenuidad de que la ciencia solucionará este problema en el futuro. Desde una mirada ética se vulnera el principio de responsabilidad, de precaución y precautorio, presentes en muchas legislaciones ambientales. Un claro ejemplo de la absurda idiosincrasia humana.

El enfoque del desarrollo a escala humana

El enfoque del Desarrollo a Escala Humana (DEH) es un contexto teórico amplio de gran relevancia y actualidad (Collado Luque, 2018; Max-Neef, 2017; Urra, 2018; Ardmirola-Mendoza y Rodríguez-Giraldo, 2018; Domínguez y Caria 2018; Cijanes et al, 2012; Elizalde 2016). Este enfoque alberga diversas propuestas provenientes de diferentes campos del conocimiento científico, a saber las ciencias sociales, humanas y naturales. En el original de Max-Neef et al (1986) "Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro", se establece que el desarrollo se sustenta en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales (NHF), en la generación de niveles crecientes de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, los procesos globales con los comportamientos locales, la dimensión personal con la social, la planificación con la autonomía y la sociedad civil con el Estado. Para alcanzar esas metas, los autores proponen una diferenciación analítica entre necesidades y satisfactores, entendiendo que mientras las necesidades son finitas, pocas, clasificables e iguales en todas las culturas y en todos los períodos, los satisfactores (formas de satisfacer esas necesidades que se identifican con las prácticas sociales) están determinados socioculturalmente.

Esta diferenciación analítica se operacionaliza en una Matriz de Necesidades Humanas Fundamentales, donde se desagregan dos categorías de necesidades: existenciales y axiológicas, las que se combinan con una clasificación de satisfactores que ayudan a identificar obstáculos y potencialidades en el camino hacia el DEH. Desde esta perspectiva de las necesidades y las formas de satisfacerlas, alcanzar el DEH es un proceso que trasciende la dimensión económica y se entiende como el resultado de un cambio cultural que expresaría un abandono de prácticas/ satisfactores destructores o inhibidores del desarrollo humano y su reemplazo por satisfactores que estimulen y contribuyan a la satisfacción de las necesidades humanas de una forma sistémica. No se trata de relacionar necesidades solamente con bienes y servicios que presuntamente las satisfacen, sino de relacionarlas con prácticas sociales, formas de organización social, modelos políticos y valores que repercuten sobre las formas en que se expresan las necesidades y las formas de satisfacerlas. El DEH está sustentado en una ética de la virtud de carácter biocéntrica, porque en palabras de Manfred Max-Neef, ningún sistema económico puede subsistir al margen de los ecosistemas (2017). La economía debiera de imitar el comportamiento de la naturaleza donde no deja residuos. Todo lo que produce la naturaleza se integra en un círculo virtuoso donde no se pierde nada. A diferencia de la producción humana que genera gran cantidad de residuos que, cada vez más, están poniendo en peligro la vida del ser humano, y la vida en general.

Por lo tanto, un estudio sobre el manejo de la basura deberá examinar en profundidad cómo y en qué medida el medio social reprime, tolera o estimula las posibilidades de un manejo sustentable, o permite que estas prácticas sean recreadas y ensanchadas por los propios individuos o grupos que participan del proceso.

Este entendimiento de las necesidades humanas se inscribe en un enfoque sistémico que concibe a las necesidades simultáneamente como carencias y potencialidades y donde no caben linealidades jerárquicas entre esas necesidades. El enfoque sistémico implica una superación de la racionalidad formal-instrumental dominante en los actuales modelos y discursos del desarrollo, sin que ello excluya las metas de crecimiento económico que persigue la sociedad. Por el contrario, lo que se busca es un desarrollo que se sustente en una racionalidad ambiental, que integre de manera sinérgica el conjunto de necesidades humanas, trascendiendo la noción de "carencia material" para integrar necesidades de participación, identidad, afecto o solidaridad, creando así los fundamentos de un orden que concilie crecimiento económico, cuidado del planeta y crecimiento de todas las personas (Max-Neef et al 1986, Max-Neff y Smith, 2014).

En los últimos cuarenta años, y en paralelo a las primeras Conferencias sobre Medioambiente celebradas en Naciones Unidas, se han ido desarrollando diversas propuestas o

modelos de sostenibilidad que responden a los problemas ambientales que se manifiestan de diversas formas: acumulación de basura/residuos domésticos e industriales, contaminación de aire, agua, agotamiento de recursos, calentamiento de la atmósfera, etc.

Entre estas propuestas ubicamos al nuevo Paradigma Jurídico desarrollado principalmente por el expresidente de la Corte Suprema el Doctor Ricardo Lorenzetti (2008) que busca la armonización del sistema legal con la naturaleza. Esto implica una nueva forma de ver los problemas ambientales desde la complejidad y el pensamiento sistémico, que abarca nuevas dimensiones en el plano jurídico como la emergencia de nuevos sujetos de derecho cuyo ejemplo más significativo son las generaciones futuras. Una ética extendida cuyos principios morales están absolutamente explicitados en la Ley General de ambiente 25.675 en su Art. 4. Una nueva concepción del paisaje donde lo estético juega un lugar importante que está vinculado con el principio de vivir en un lugar digno; una nueva política ligada al incremento del diálogo, la transparencia y la necesidad de ofrecer toda la información con respecto a la problemática ambiental; y la creación de nuevas leyes y su eficaz implementación que abarcan todos los niveles del sistema jurídico, y las regulaciones ambientales.

Desde el punto de vista socioeconómico y bioecológico podemos decir que la humanidad atraviesa una crisis de paradigmas, asistiendo al surgimiento de nuevos paradigmas eco-humanizadores basados en la ética ambiental y la dilución del antropocentrismo (Aldunate, 2001; Bellver, 1994; Guerra, 2001). La introducción de una perspectiva ecológica motivada en amplias evidencias científicas acerca del estado del planeta y la urgencia de generar una nueva concepción de la relación entre el ser humano con su entorno y la biodiversidad; deben ser el motor para el desarrollo de actitudes morales del hombre hacia la biosfera (Novo 1996). El problema de la basura se resuelve con relativa facilidad en el ámbito rural, pero se agrava con el crecimiento de las ciudades, la industrialización y la elevación de los niveles de vida (Pineda et al 2007). La ética ambiental debe provocar transformaciones profundas en las formas de ver, sentir y pensar, y la vida debe legitimar la erradicación de la injusticia y la inequidad que privilegia el confort sobre la conservación.

La integración armónica de estos diferentes enfoques teóricos solo es posible con metodologías integradoras y transdisciplinarias que cuestionan las bases epistemológicas y políticas de los enfoques verticales-lineales del desarrollo. Como claramente señala Güell et al (2009), el pensamiento lineal es mucho más que la propuesta de una metodología de planificación social. Es una imagen de la sociedad, de sus cambios y de las formas de acción de sus miembros. El pensamiento lineal supone que existe un "actor central" con conocimientos, recursos y voluntad para mover a la sociedad. Por lo mismo, éste asume que la sociedad está

organizada jerárquicamente y ello lo autoriza para intervenir en diversos aspectos de la realidad, esperando que los actores reaccionen de manera coordinada y coherente con su plan.

Conclusiones

Tanto desde la ecología profunda como desde la Teoría del desarrollo a Escala Humana, se insta a modelos económicos a escala humana, con mínimos impactos ambientales y apostando por economías circulares, regionales o locales. De ahí que la mejor forma de abordar los problemas globales es de manera local, desde el territorio. Ambas teorías proponen una mirada desde la ética, y en especial desde una ética del valor, pues son los valores los que pueden guiar nuestras acciones y también limitarlas, pues lo que está en juego, son las generaciones del presente y del futuro. A su vez, ambas teorías, nos instan a superar los viejos paradigmas asentados en un antropocentrismo, la naturaleza como objeto y una ética utilitarista que maximiza la felicidad a costa del sacrificio de la naturaleza. Todo ello implica una diferente forma de pensar y sentir a la naturaleza.

Referencias bibliográficas

Ardmirola-Mendoza, C., & Rodríguez-Giraldo, J. A. (2018). Una mirada al desarrollo a escala humana en Loma Linda en Soacha, Colombia: ideas para la implementación de un consultorio social. *PROSPECTIVA. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, 93-119.

Aldunate Balestra, C. (2001). *El factor ecológico*. Las mil caras del pensamiento verde. LOM.

Amponsah, S. K., & Salhi, S. (2004). The investigation of a class of capacitated arc routing problems: the collection of garbage in developing countries. *Waste management*, *24*(7), 711-721.

Bellver, V. (1994). *Ecología: de las razones a los derechos.* Comares.

Bologna, M. C. (2016). *Gestión integral de residuos y su valorización como estrategia de desarrollo para regiones de Córdoba. (3 Vol.).* Universidad Nacional de Río Cuarto.

Bugallo, A.I. (2015). *Filosofía ambiental y ecosofías. Arne Naess, Spinoza y James.* Prometeo.

Bugallo. A. I. (2018). "Prólogo". En Naes, A. *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecosofía.* Prometeo.

Cijanes, F. J. L. Et al. (2016).¿Es posible el desarrollo a escala humana en el Bajo Magdalena? Un estudio prospectivo desde las comunidades. *CULTURA EDUCACIÓN Y SOCIEDAD*, *3*(1).

Collado Luque Augusto, A. (2018). El capital social y la planificación urbana para el desarrollo sostenible del distrito de ventanilla 2010–2020. Tesis Doctoral, Universidad Nacional Federico Villarreal.

Domínguez, R., & Caria, S. (2018). Raíces latinoamericanas del otro desarrollo: estilos de desarrollo y desarrollo a escala humana. *América Latina en la Historia Económica*, *25*(2), 175-209.

Elizalde, A. (2016). Desarrollo a escala humana: conceptos y experiencias. *Interações (Campo Grande)*, *1*(1).

Fratoni, S.; Carreras, L (S/F) "Un problema y una solución compleja". http://argentinambiental.com/notas/informes/residuos-solidos-urbanos/#

Garrido, F. et. al (Eds.). (2007). *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Icaria.

Güell, P. et al. (2009). "El enfoque de las prácticas: un aporte a la teoría del desarrollo." *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Santiago de Chile, 8, 23:63-94.

Guerra, M. J. (2001). *Breve introducción a la ética ecológica.* A. Machado Libros.

Lerner, S.; Brown, P. (2012). *Sacrifice Zone. The front lines of toxic chemical exposure in the United States.* The MIT Press.

Lorenzetti, R. L. (2011). *Tratado del derecho ambiental*. Temis.

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable (MAyDS) (2016). Informe del Estado del Ambiente. https://www.argentina.gob.ar/noticias/informe-del-estado-del-ambiente

Max-Neef, M. et al. (1986). "Desarrollo a escala humana: una opción para el future". *Development Dialogue,* Cepaur- Fundación Dag Hammarskjöld, Uppsala.

Max-Neef, M. A. (2004). *Fundamentos de la transdisciplinaridad*. Universidad de Cuenca.

Max-Neef, M., & Smith, P. B. (2014).*La economía desenmascarada. Del poder y la codicia*. Icaria.

Max-Neef, M. (2017). *Economía herética. Treinta y cinco años a contracorriente.* Icaria.

Mosterín, J. (2006). *La naturaleza humana.* Espasa-Calpé.

Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry*, *16*(1-4), 95-100.

Nietzsche, F., (1998). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Tecnos.

Novo, M. (1996). La Educación Ambiental formal y no formal. *Iberoamericana de Educación*, *11*.

Pikaza, X. (2004). *El desafío ecológico.* PPC.

Pineda Pablos, N., & Loera Burnes, E. (2007). Bien recolectada pero mal tratada: El manejo municipal de la basura en Ciudad Obregón, Hermosillo y Nogales, Sonora. *Estudios sociales* (Hermosillo, Son.), 15(30), 168-193.

Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia.* F.C.E.

Shammah, C. (2009).*El circuito informal de los residuos: los basurales a cielo abierto*. AR: Espacio Edit.

Shiva, V.; Mies, M. (1997). *Ecofeminismo.* Icaria.

Speranza, A. (2006). *Ecología profunda y autorrealización.* Biblos.

Urra, M. (2018). Paradigma de desarrollo social y humano. Orígenes y pioneros. https://osf.io/preprints/socarxiv/ntfer Revisado el 29-08-2018.

Zurbrugg, C. (2002). Urban solid waste management in low-income countries of Asia how to cope with the garbage crisis. *Presented for: Scientific Committee on Problems of the Environment (SCOPE) Urban Solid Waste Management Review Session, Durban, South Africa*, 1-13.

La explicación mecanicista: alcances y limitaciones para la Selección Natural darwiniana

Carlos M. Chuard (UBA)

Resumen: El posicionamiento de la concepción mecanicista de la explicación en la filosofía actual de la biología constituye una de las principales motivaciones para proporcionar una descripción de la Selección Natural como un mecanismo. En el presente trabajo se expondrán los intentos para dar una explicación mecanicista de fenómenos naturales selectivos que apelan a la Selección Natural y se los evaluará a partir de los estándares explicativos fijados por el nuevo mecanicismo. Se concluirá que son las mismas condiciones impuestas a la explicación por los mecanicistas, las que resultan inadecuadas para considerar a la Selección Natural como un mecanismo.
Palabras clave: Selección Natural, explicación científica, modelo causal-mecánico, mecanicismo, relevancia constitutiva, mutua manipulabilidad.

Introducción

En el presente trabajo se expondrán las nuevas condiciones de aceptabilidad impuestas a la explicación por los mecanicistas con el propósito de proyectarlas en el debate reciente en torno a la Selección Natural considerada como un mecanismo. Con fines a ello, comenzaremos por ver de qué modo el requisito que vincula a la explicación con la previsibilidad nómica en el modelo Nomológico-Deductivo (en adelante ND) constituye el punto de inicio para la formulación del modelo mecánico-causal (en adelante MC). Frente a esto, y en segundo lugar, presentaremos la propuesta mecanicista de la explicación como una extensión y corrección del MC. Finalmente, analizaremos dos propuestas recientes inscriptas en el debate sobre la posibilidad de explicar a la selección natural como un mecanismo y las someteremos a revisión.

1. Las críticas de Salmon al modelo nomológico-deductivo: importancia del modelo causal-mecánico en las ciencias especiales

Hempel y Oppenheim (1948) reconocen dos componentes mayores en una explicación: el *explanandum* (i.e., el enunciado que describe el fenómeno a explicar), y el *explanans* (i.e., los

enunciados convocados para explicar el fenómeno). En el modelo ND una explicación es un argumento deductivo correcto y el fenómeno a explicar (explanandum) se infiere de un conjunto de premisas (el explanans); a su vez, estas últimas, deben contener al menos una ley general y ciertos enunciados que describen condiciones iniciales. Para el modelo ND un fenómeno es explicado si, dadas las condiciones iniciales y las leyes, se puede arribar al fenómeno en cuestión. La explicación ND se convierte en una anticipación nómica en el sentido de que la ley, o leyes generales, cubren típicamente el fenómeno a explicar (i.e., es un caso donde la ley se aplica); este es el núcleo de lo que se conoce como modelo de cobertura legal (covering law). Con todo, la idea que articula al modelo ND es la de la explicación como esperabilidad, o anticipabilidad, nómica, en sentido inferencial. Los tipos de explicación específicos desarrollados posteriormente desde ND, se caracterizan por determinadas condiciones adicionales tales como: la particularidad o generalidad del *explanandum*; que el *explanans* encierre o no hechos estadístico-probabilistas; o, finalmente, que la relación explicativa inferencial entre ambos sea deductiva o inductiva (Diez, J y Moulines, U. 1997, p. 228).

Ahora bien, una alternativa al ND, y sus desarrollos posteriores, se reconoce en el modelo MC de Wesley Salmon (Salmon 1984, 1994, 1997). Este modelo se propone como una opción ante las falencias del modelo ND de la explicación para las ciencias especiales. En efecto, la ventaja del modelo MC se encuentra en la explicación de aquellas ciencias tales como la biología, las ciencias cognitivas y las ciencias sociales, en las que resulta problemático saber si el *explanans* provee al *explanadum* de anticipabilidad o previsibilidad nómica (Kaiser 2014, p. 146), y, esto último, porque no todas cumplen con el requisito de contener una ley general que haga del fenómeno a explicar un caso donde ella se aplica (Wilson 2004, p. 8). Si hay leyes en las ciencias especiales, estas poseen cláusulas *ceteris paribus* no eliminables, son estocásticas, históricamente contingentes y tienen un alcance limitado (Barberis 2013, p. 19). Frente a esto, para el modelo MC de Salmon, explicar un fenómeno equivale a situarlo en la estructura causal del mundo (Salmon 1984, p. 22; 1998, p. 66). En el modelo MC, lo que importa es saber si las causas que conducen al fenómeno en cuestión son adecuadamente representadas como pertinentes para explicarlo (Salmon 1998). En MC, un genuino proceso causal es aquel que puede transmitir una huella sin alguna intervención adicional (Braillard, P. A., & Malaterre, C. 2015, p. 5, mi traducción). Con otras palabras, un proceso ha de ser causal si transmite una cantidad que se conserva en el curso de una interacción (Barberis 2013, p. 20).

Resumiendo, se podría decir que dentro del modelo MC, las generalizaciones (o las leyes) pueden figurar dentro del *explanans*, sin que sean necesarias; si este es el caso, el modelo MC exige que estas generalizaciones sean causales. Por el contrario, en el modelo ND las leyes (al

igual que la relación deductiva entre el *explanans* y el *explanandum*) son necesarias para la explicación, pero no son causales (Kaiser 2014, p. 153). Esta es la distinción principal entre concepciones epistémica y ónticas de la explicación. En las concepciones epistémicas la relación entre el *explanans* (i.e., conformado por enunciados de leyes y condiciones iniciales) y el *explanandum* (i.e., enunciados que describen los hechos a ser explicados) es de previsibilidad nómica. Mientras que, para las concepciones ónticas, el *explanans* (p.ej. mecanismos) y el *explanandum* (p. ej. eventos) sostienen una relación metafísica (relaciones de relevancia causal, relevancia constitutiva, etc.).[1] A continuación veremos cómo esta misma distinción prefigura los estándares explicativos del nuevo mecanicismo de la explicación.

2. Extensión y corrección del modelo causal-mecánico: la explicación mecanicista

La concepción mecanicista de la explicación aparece como una afiliación explícita al modelo MC de Salmon, para quien explicar un fenómeno equivale a exhibir su lugar en la estructura causal del mundo (Craver 2014). Para los nuevos mecanicistas, explicar equivale a describir el mecanismo que produce el fenómeno que se desea explicar. Lo importante del modelo explicativo mecanicista radica en que se presenta como una corrección -dentro de las concepciones ónticas de la explicación- del modelo MC: los mecanicistas intentan superar la crítica al modelo MC de no especificar qué guía la selección de causas pertinentes para explicar un fenómeno. En otras palabras, para el mecanicista, la relación entre el *explanans* y el *explanandum* no es de relevancia causal, sino de relevancia constitutiva (Barberis 2013, p. 23). En los mecanicistas existe el interés por explicaciones en ciencias especiales que apelan a la relevancia constitutiva de los fenómenos: i.e., en describirlos en términos de interacciones entre las partes, actividades organizadas y comportamiento de un mecanismo (Craver 2007). La pertinencia constitutiva indica que las entidades y actividades organizadas del mecanismo son relevantes para el fenómeno a explicar. En efecto, la idea central de la pertinencia constitutiva es que el comportamiento del mecanismo y sus componentes deben ser mutuamente manipulables: por ejemplo, el mecanismo de la síntesis de proteínas es explicada por la relevancia constitutiva

[1] Véase, Craver, C. F. (2014). The ontic account of scientific explanation. En *Explanation in the Special Sciences* (pp. 27-52). Springer Netherlands.

de la Unidad Ribosomal, el RNA*m*, RNA*t*, y los aminoácidos; si alguna de estas partes faltan, la síntesis proteica no puede llevarse a término.[2]

Por último, interesa destacar para los fines del presente trabajo, que las entidades y actividades de un mecanismo deben estar organizadas temporal y espacialmente de manera específica; i.e., para los nuevos mecanicistas de la explicación, un mecanismo no es la simple suma de las partes, no es un simple arreglo espacial o secuencia temporal. La organización temporal remite al hecho de que el mecanismo presenta diferentes estadios, ritmos o duración específicos. Mientras que, para la organización temporal, los mecanismos presentan entidades o partes localizadas: i.e., son mutuamente específicas en su disposición espacial (Kaiser 2014, p. 147).

En lo que sigue, expondremos el modo en que esta sucinta presentación de la concepción mecanicista de la explicación en ciencias especiales aplica, o no, para la Selección Natural darwiniana.

3. La Selección Natural como un mecanismo

En el *Origen de las especies* (1859) Darwin elabora su teoría de la Selección Natural; allí afirma:

> Al considerar el origen de las especies es completamente concebible que un naturalista reflexionando en las afinidades mutuas de los seres vivos, en sus relaciones embriológicas, en su distribución geográfica, en las sujeciones geológicas y otros hechos de este tipo, llegara a la conclusión de que cada especie no ha sido independientemente creada sino que ha descendido, como las variedades, de otras especies. Sin embargo, esta conclusión, aunque bien fundada es insatisfactoria en tanto no se pueda mostrar cómo las innumerables especies que habitan este mundo han sido modificadas hasta adquirir la perfección de estructura y coadaptación [perfection of structure and co-adaptation] que justificadamente tanto excita nuestra admiración. (Darwin 1859, p. 3)

[2] El mecanismo de traducción se explica por referencia a la unión del ribosoma al ARN mensajero junto al ensamblaje de los aminoácidos suministrados por el ARN de transferencia a la proteína en crecimiento. La síntesis de proteínas, su mecanismo, es la instanciación más recurrente utilizada por los teóricos del mecanicismo (Cf., Darden, L., y Craver C. (2002); Machamer, P., Darden, L., Craver, C. F. (2000))

En la cita precedente se observa que la teoría de la Selección Natural no se reduce a la mera descripción de la transmutación de los organismos, i.e., su evolución, sino que, y fundamentalmente, intenta explicar el problema de la adaptación, o "coadaptación", de éstos a su entorno[3] ¿Cómo explicar esa adecuación? En la primera edición del *Origen*, Darwin, explícitamente, llama a la Selección Natural como: *una acción* (1859/1964, 90,108, 129, 133, 211), *una doctrina* (5, 95), *un medio* (6, 246), *una potencia* (43, 109, 205, 238, 454), *un principio* (80, 95, 116, 127, 188, 206, 239, 475), *un proceso* (93, 104, 109, 179, 203, 235, 280, 350), y *una teoría* (237, 245, 281, 320,325, 338, 345, 460, 462, 472, 474, 478), pero nunca la reconoce como un mecanismo (Havstad 2011, p. 513). Esto último, junto al posicionamiento de la concepción mecanicista de la explicación en la filosofía actual de la biología, constituyen las principales motivaciones para proporcionar una descripción de la Selección Natural como un mecanismo. En lo que sigue, reconstruiremos las claves del debate iniciado por Skipper y Milstein (2005); continuado por Barros, D. B. (2008); Illari, P. M., y Williamson, J. (2010) y Havstad, J. C. (2011), con el propósito de proyectar el problema de la Selección Natural considerada como un mecanismo, ora en sus alcances- en los que desarrollaremos las propuestas a favor (Barros, D. B., 2008; Illari, P. M., y Williamson, J. 2010)-, ora en aquellas limitaciones que dificultan la correcta elucidación de la teoría darwiniana en términos explicativos mecanicistas (Havstad, J. C. 2011; Barberis, 2013).

3.1 Alcances

3.1.1 Los inicios del debate

Como la teoría de la Selección Natural no es presentada por Darwin de forma general, sino que es instanciada en casos particulares, se hace menester abstraerla de sus aplicaciones (Ginnobili 2009, p. 143). Esta es la estrategia inicial de Skipper y Milstein (2005, p. 330), quienes- en línea directa con los resultados del trabajo de Darden, Lindley, y Joseph A. Cain (1989) sobre la importancia dilucidadora, para la explicación en ciencias, de la confección de modelos abstractos que capturen procesos selectivos (Darden, Lindley, y Joseph A. Cain 1989, p. 108)[4] - presentan un esquema general de la selección natural con el fin de determinar si, esta última,

[3] Véase en este sentido, Ginnobili (2009, p. 2): "*No alcanza considerar a la teoría de la selección natural como un mero mecanismo evolutivo, es decir, como una teoría que describe la evolución o transmutación de los organismos vivos. La teoría de la selección natural explica más que esto, explica cómo los organismos se adecuan a su ambiente*."

[4] Véase también Darden, L. (2006). *Reasoning in biological discoveries.* New York: Cambridge University Press.

puede ser adecuadamente descrita en el marco teórico mecanicista (Skipper y Milstein 2005, p. 328).[5] Así, se contrastan dos definiciones, dos modelos, de mecanismo (Glennan 2002, Machamer, P., Darden, L. y Craver, C. F 2000), [6] para concluir que la selección natural no puede ser descrita en términos mecanicistas. Los problemas que arroja la explicación mecanicista respecto de la esquematización abstracta propuesta para la selección natural son, según Skipper y Milstein, de "organización", de "continuidad productiva" y de "regularidad"; dicen:

> La Selección Natural no está organizado del modo en que Glennan o MDC la presentan; a su vez, la continuidad productiva entre las etapas no logra ser capturada por las "interacciones" de Glennan, ni por las "entidades" / "actividades" de MDC; y, finalmente, afirmamos que la Selección Natural no es "regular" como pretenden MDC (Skipper y Millstein 2005, p. 335; mi traducción)

El problema de la "organización"[7] se explica, para Skipper y Milstein, porque los mecanicistas no logran establecer una clara correspondencia entre la organización individual y la poblacional; las diferencias entre los individuos - que se traducen en las variaciones de las propiedades que definen a una población- son las bases para que se lleve a cabo la selección natural (Skipper y Millstein 2005, p. 336). Ante esto último, los autores deducen que si en la selección natural una población es considerada una parte, entonces debería guardar una relación con una entidad mayor en términos mecanicistas. Pero, cuál sería esa entidad (Glennan), o parte (MDC): ¿el medio ambiente? En tal caso ¿el ambiente es una parte o se compone de muchas de ellas? (Skipper y Millstein 2005, p. 336). A su vez, debe interrogarse por cuáles serían las "propiedades estables" que deberían reconocerse entre las partes de una población según la definición de mecanismo de Glennan (Skipper y Millstein 2005, p. 337). Por otro lado, las "entidades" de MDC se definen por tener actividades organizadas, con lo que también resulta problemático identificarlas en las diferentes intanciaciones que conforman la selección natural darwiniana (Skipper y Millstein 2005, p. 337). Los autores concluyen para el problema de la organización, afirmando que:

---

[5] No reproducimos el esquema mencionado porque explicarlo excedería los fines del presente trabajo.

[6] Esto es, la definición de mecanismo de Glennan: "Un mecanismo es un sistema complejo, que produce un comportamiento a partir de la interacción entre sus partes y que puede ser caracterizado por generalizaciones directas, invariantes y con cambios relativos" (2002, p. 344; mi traducción), por un lado, y la definición propuesta por Machamer, P., Darden, L. y Craver, C. F: " Los mecanismos son entidades y actividades organizadas de modo tal que promueven cambios regulares desde condiciones iniciales a finales" (2000, p. 3; mi traducción), por el otro.

[7] Volveremos sobre este punto (cf., sección 3.3) para contrastar los argumentos de Skipper y Milstein (2005) con los desarrollos posteriores de los fundamentos mecanicistas de la explicación (Craver 2007, 2013, 2014)

> Aun cuando pudiésemos determinar que la organización de los *G. conirostris* sea suficiente para satisfacer la definición de mecanismo de MDC o Glennan, la organización de otras especies sería diferente. Otras veces anidan de una u otra manera, se alimentan de una u otra manera y se aparean también de modo diferente. Por supuesto, otros organismos no construyen nidos, y otros no se aparean en lo absoluto (los reproductores asexuales). En otras palabras, no podemos dar una explicación general de la organización en las poblaciones que se encuentran bajo selección natural. (Skipper y Millstein 2005, p. 338-339; mi traducción).

Por otro lado, para el problema de la "continuidad productiva", Skipper y Millstein afirman que ambas definiciones de mecanismo no logran explicar de qué manera las diferencias entre los organismos en una población pueden afectar sus actividades/ interacciones de modo causal con el medio ambiente. Para entender la selección natural como un mecanismo, es necesario que la continuidad productiva de las actividades, o interacciones, con el medio ambiente pueda articularse con la existencia de variaciones en las propiedades de sus entidades/partes (Skipper y Millstein 2005, p. 340-341).

Finalmente, para el problema de la "regularidad" coinciden con Glennan (1996) en explicar la regularidad de los procesos selectivos como operando de manera estocástica. En lo que hace a MDC, la regularidad no logra ser explicada a partir de las actividades de las entidades en la selección natural: i.e., los cambios regulares en las condiciones de inicio y terminación no pueden garantizarse en la Selección Natural porque se comporta de manera aleatoria; dicen:

> Los diversos procesos selectivos sobre una población aumentan su probabilidad por la regularidad, pero, por ser estocásticos, no están garantizados por ella (Millstein, 2002). (Skipper y Millstein 2005, p. 342; mi traducción)

Pasaremos, a continuación, a analizar dos propuestas que intentan dar respuestas a estos tres problemas abiertos por el trabajo de Skipper y Millstein.

3.1.2 La Selección Natural como un mecanismo estocástico de etapas múltiples

Ahora bien, consideremos las respuestas elaboradas por Barros (2008) a propósito de los tres problemas identificados por Skipper y Millstein. Barros comienza por definir la selección natural de la siguiente forma:

> La selección natural posee dos niveles y se desarrolla como un mecanismo estocástico de etapas múltiples que explican, en su conjunto, el fenómeno de la adaptación. (Barros 2008, p. 318; mi traducción)

Con esta definición, Barros intenta dar respuesta, en primer lugar, al problema de la "organización", afirmando que la selección natural involucra dos niveles: i.e., el fenómeno de la adaptación, o adecuación, de los organismos a su entorno debe explicarse tanto a nivel de los mecanismos individuales como de los poblacionales (Barros 2008, pág. 319). En segundo lugar, y para el problema de la "continuidad productiva", afirma que la Selección Natural opera como un mecanismo de múltiples etapas productivas: i.e., el rasgo seleccionado prevalece temporalmente y da a la población ventajas adaptativas (Barros 2008, p. 319). Por último, su respuesta al problema de la "regularidad" está en afirmar que la Selección Natural opera probabilísticamente y no de modo determinista: con cada generación, los rasgos selectivamente favorecidos aumentarían, probabilísticamente, su prevalencia en la población (Barros 2008, p. 319)

La caracterización mecanicista de la Selección Natural reconoce, en Barros, dos momentos: primero, utiliza los datos del estudio de Seeley (1986), y discute la depredación causada por *Carcinus maenas* sobre la *Littorina obtusata* como un mecanismo natural selectivo operando a nivel individual.[8] Luego, y en un segundo momento, discute la selección natural como un mecanismo a nivel poblacional- afirmando que las características de la población en cualquier momento dado son, simplemente, la suma de las características de sus individuos (Barros 2008, p. 316). Con todo, las figuras que grafican su propuesta para el caso de la adecuación de la *L. obtusata* ante la presencia de su predador, el cangrejo *C. maenas,* son las siguientes:

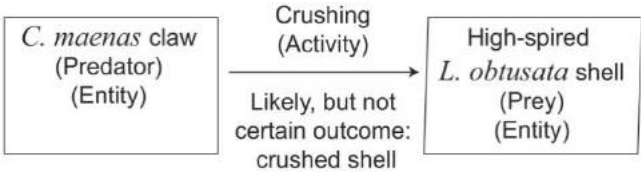


Figura 1. Nivel Individual de la selección natural operando como un mecanismo en un caso específico (adaptado de Barros 2008, 315).

[8] Al respecto, Seeley afirma: "Los estudios sobre los efectos de depredación de C. maenas viviendo junto a poblaciones de L *obtusata*, y que difieren en la forma de su concha, sirve de apoyo firme a la hipótesis de que la rápida transición morfológica que tuvo lugar durante el siglo pasado en L. *obtusata* fue una respuesta a la intensa selección direccional operada por C. *maenas*." (Seeley 1986, p. 6899)

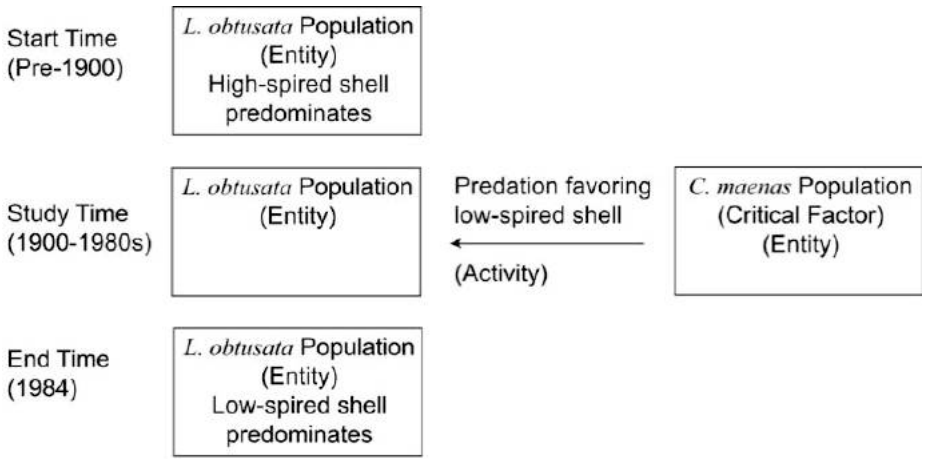


Figura 2. Nivel poblacional de la selección natural operando como un mecanismo en un caso específico (adaptado de Barros 2008, p. 315).

Para Barros, la Selección natural no se puede explicar únicamente a nivel de los mecanismos individuales ni a nivel de los poblacionales. El mecanismo estocástico individual —que se ilustra en las figuras 1— explica la causa de que un rasgo se encuentre favorecido sobre otro —en el ejemplo, los caparazones poco espiralados de *L. obtusata*—, pero no explica su prevalencia en el tiempo. De igual modo, el nivel poblacional- ilustrado en la figura 2- explica la prevalencia temporal del rasgo seleccionado, pero por sí solo no explica la razón para ser selectivamente favorecido- en el ejemplo, la acción predadora de *C. maenas*. Con todo, para Barros, se trata de un mecanismo de múltiples etapas porque sólo así se puede observar la existencia de una regularidad y, más aun, cuando es esta última la que permite que prevalezca el rasgo seleccionado a través de las diferentes generaciones. Finalmente, el mecanismo de la selección natural es estocástico porque aquella misma regularidad del mecanismo de la Selección Natural opera probabilísticamente y no de modo determinista. El resultado es que a partir de este mecanismo los organismos pueden poseer rasgos adecuados ("ingeniería de fitness", "aptitud ecológica", "fitness de diseño") para adaptarse a sus entornos naturales (Barros 2008, p. 315).

3.1.3 Una explicación mecanicista multinivel para la Selección Natural

Para terminar este apartado, analizaremos brevemente la última propuesta a favor de la posibilidad de explicar la Selección Natural en los términos del nuevo mecanicismo, reconociendo con Illari, P. M., y Williamson (2010) tres "elementos básicos" presentes en una

explicación mecanicista;[9] a saber: la "individuación funcional", el "anidamiento jerárquico o descomposición", y la "organización". Estos tres elementos permitirían presentar como mecanismos análogos tanto la síntesis de proteínas- instanciación cara a los mecanicistas- como la selección natural. El ejemplo de los autores es el comportamiento de los retrovirus, para quienes la síntesis de proteínas se acompaña de la existencia de una *transcriptasa inversa*- se transcribe DNA a partir de RNA-, por la cual adquieren capacidad adaptativa.[10] En este mecanismo, que permite homologar fenómenos en apariencia distintos como la Selección Natural y el anabolismo proteico viral, se reconocerían los tres elementos de toda explicación mecanicista: i.e., tiene "individuación funcional" porque sus partes no poseen función aisladamente- poseen una actividad que permite individualizarlas y desempeñan una función que no se explica separadamente (Illari, P. M., y Williamson, J. 2010, 284). Asimismo, la "descomposición" refiere al hecho de que un fenómeno que se comporta como un mecanismo puede descomponerse en partes y, esto último, precisamente, por la presencia de la misma individuación funcional. Con todo, la "organización" es el elemento final: el mecanismo no se explica hasta que se muestra cómo están organizados los componentes que producen el fenómeno de interés. (Illari, P. M., y Williamson, J. 2010, 284-285). Es así cómo, para los autores, la ventaja de estos tres elementos se ha de reconocer en que "permiten formular una explicación mecanicista multicampo multinivel común [common multilevel multifield]" (Illari, P. M., y Williamson, J. 2010, 284-285; mi traducción).

3.2 Límites

La explicación mecanicista encuentra serias limitaciones ante la Selección Natural darwiniana. Reconocemos al menos un problema que hace fracasar la explicación de la Selección Natural como un mecanismo: i.e., la necesidad iterada de tener que deflacionar las condiciones

---

[9] Nótese que las características de la explicación mecanicista dadas por Illari, P. M., y Williamson, se distancian de la presentación estándar de los propios teóricos del mecanicismo.

[10] En este sentido, no resulta redundante mencionar que el estudio del anabolismo protéico viral puso en cuestión las condiciones de aceptabilidad impuestas por el denominado "dogma central de la biología", para el cual se podía reconocer una relación determinista unidireccional de la secuencia DNA→ RNA→ Proteína; i.e., dada una molécula de ácido desoxirribonucleico, esta se *transcribe* como ácido ribonucleico, quién, a su vez, se *traduce* en la secuencia de aminoácidos que conformarán, luego, una proteína. La excepción a esto último- no es la única- se describe con la existencia en *Retroviridae* y *Caulimoviridae*, de una enzima de tipo ADN-polimerasa llamada "Transcriptasa inversa" (Reverse Transciptase), la cual permite una "transcripción inversa"; en otras palabras, a partir de un molde de RNA se logra sintetizar una molécula de DNA. Cf. Cf. Crick, F.H.C. (1958): *On Protein Synthesis*. Symp. Soc. Exp. Biol. XII, 139-163. Asimismo, Crick, F. (1970): *Central Dogma of Molecular Biology.* Nature 227, 561-563.

impuestas por los mecanicistas al momento de dar una explicación de los procesos selectivos que apelan a la selección natural (Havstad, J. C. 2011).

En efecto, ya hemos argumentado sobre la importancia de eliminar el aspecto inferencial, legaliforme, en las explicaciones mecanicistas que son concepciones declaradamente ónticas. El trabajo de Illari, P. M., y Williamson desestima la importancia de tal distinción (Illari, P. M., y Williamson 2010, p. 280). En el caso de la propuesta de Barros, la diferenciación entre concepciones ónticas y epistémicas, de real importancia para un análisis epistemológicamente relevante, ni siquiera se menciona como problema. En efecto, el requisito de relevancia constitutiva y mutua manipulabilidad, en las explicaciones mecanicistas, entra en conflicto con la relación epistémica que tanto el *explanans* como el *explanandum* sostienen en la otra concepción de la explicación de herencia hempeliana, privilegiada por Barros y por Illari, P. M., y Williamson al momento de afrontar el problema de la "regularidad" (determinista o estocástica) para la Selección Natural que, se intenta, opere como un mecanismo. Por dicha razón, la salida a este problema se traduce en la necesidad de deflacionar los componentes de la definición de mecanismo cuando se trata de explicar fenómenos que apelan a la Selección Natural.

4. Conclusión

La explicación mecanicista resulta problemática para explicar la selección natural porque obliga a deflacionar sus propias condiciones impuestas a la explicación, sumado a que las mismas no resultan satisfactorias para conservar el carácter unificador de la teoría darwiniana. Considerando que el objetivo principal de la nueva filosofía mecanicista es identificar y describir un fenómeno a través de un mecanismo, creemos que resulta infructuoso alterar tal programa en detrimento de la misma teoría de la selección natural. Por último, y en este sentido, resulta menester mencionar lo que, en la discusión de este trabajo inédito aquí presentado, Ginnobili, S., pertinentemente, supo apreciar: teorías que se vuelven unificadoras, lo logran porque, los que participan del programa, se hayan dispuestos a sofisticarlas, a encontrar versiones más generales de los conceptos que ellas proponen. Las teorías unificadoras (o las metateóricas unificadoras, en este caso) lidian con clases heterogéneas de objetos, en consecuencia, y obligatoriamente, tienen conceptos fundamentales considerablemente abstractos. Por esta y otra razones, no necesariamente sería negativo volver más abstractos los conceptos del mecanicismo para su aplicación. Con todo, el punto sería que habría que evidenciar porqué esta misma aplicación es fructífera en cualquiera de los sentidos en que allí se presente.

Referencias bibliográficas

Barberis, S. (2013). *La estructura de la explicación en ciencias cognitivas*, (Tesis de Doctoral), Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Barros, D. Benjamin. (2008). "Natural Selection as a Mechanism." Philosophy of Science 75: 306–22.

Bechtel, William, Abrahamsen, Adele (2005). "Explanation: A Mechanist Alternative", in: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 36: 421-441.

Bogen, James (2005). "Regularities and Causality: Generalizations and Causal Explanations." Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Science 36: 397–420.

Braillard, P. A., & Malaterre, C. (2015). Explanation in biology: An enquiry into the diversity of explanatory patterns in the life sciences (Vol. 11). Springer.

Craver, Carl F. (2007). *Explaining the Brain.* Mechanisms and the Mosaic Unity of

Neuroscience, Oxford: Oxford University Press.

Craver, C. F. (2014). The ontic account of scientific explanation. In Explanation in the Special Sciences (pp. 27-52). Springer Netherlands.

Darden, Lindley. (2005). "Relations among Fields: Mendelian, Cytological, and Molecular Mechanisms." Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 36:349–71.

Darden, Lindley, and Joseph A. Cain. (1989). "Selection Type Theories." Philosophy of Science 56:106–29.

Darden, Lindley, and Carl Craver. (2002): "Strategies in the Interfield Discovery of the Mechanism of Protein Synthesis." Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 33:1–28.

Darwin, Ch. (1859/1964). *On the Origin of Species.* 1st ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ginnobili, S. (2009). "La ley fundamental de la teoría darwiniana de la selección natural", en Lorenzano, P y García De La Sienra, A.(eds.) *Metateoría Estructuralista en Iberoamérica. Selección de trabajos presentados en el V Encuentro Internacional de Metateoría Estructuralista*, Buenos Aires: Prometeo.

Glennan, S. S. (2002). "Rethinking Mechanistic Explanation", in: *Philosophy of Science* 69: 342-353.

— (1996). "Mechanisms and the Nature of Causation", Erkenntnis 44: 49–71.

Joyce c. Havstad. (2011). "Problems for Mechanism & Natural Selection." Philosophy of Science, 78(3), 512-523.

Hempel, Carl G. y Oppenheim, Paul (1948). "Studies in the Logic of Explanation", in:

Philosophy of Science 15 (2): 135-175.

Illari, P. M., & Williamson, J. (2010). Function and organization: comparing the mechanisms of protein synthesis and natural selection. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, *41*(3), 279-291.

Joyce c. Havstad. (2011). "Problems for Mechanism & Natural Selection." Philosophy of Science, 78(3), 512-523.

Machamer, Peter/ Darden, Lindley/ Craver, Carl F. (2000): "Thinking About Mechanisms", in: *Philosophy of Science* 67: 1-25.

Salmon, Wesley C. (1984): *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton: Princeton University Press.

Salmon, Wesley C. (1994): "Causality Without Counterfactuals", in: *Philosophy of Science* 61, 297-312.

Salmon, Wesley C. (1997): "Causality and Explanation: A Reply to Two Critiques", in:

Philosophy of Science 64, 461-477.

Seeley, Robin Hadlock. (1986). "Intense Natural Selection Caused a Rapid Morphological Transition in a Living Marine Snail." Proceedings of the National Academy of Sciences 83:6897–6901.

Skipper, Robert A., Jr., and Roberta L. Millstein. (2005). "Thinking about Evolutionary Mechanisms: Natural Selection." Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 36:327–47.

Sober, E. (2000). *Philosophy of Biology*, 2ed. Boulder, Colorado: Westview Press.

Un cine de pensamiento oceánico: reflexiones para pensar una sensibilidad acuática

Tamara P. Ciai (UBA)

Resumen: En nuestra época, el pensamiento lógico binario, lineal y clasificatorio se muestra insuficiente y gastado a la hora de repensar nuestras identidades políticas, tanto sentimental, emocional o lógicamente. Este trabajo propone pensar en el agua, los océanos y los mares, que componen el 75% de nuestro planeta y nuestro cuerpo, como una imagen de un posible pensamiento más libre. Para esto, presenta un recorrido en torno a los recursos que se desprenden de las películas aquí nombradas como *cine ensayo*.
El *cine ensayo* para pensar el desarrollo de un pensamiento híbrido, heterogéneo y fluctuante ya que en su forma se presentan recursos irregulares que arman un relato de la anti narración, en donde las formas son las que piensan y el pensamiento aparece develado, se nos presenta como tal. Así, se construye una posibilidad de transmitir un pensamiento fluctuante, a modo de apuntes en imágenes y sonidos. El análisis hace foco en las preguntas alrededor de dejarnos atravesar por nuevos modos de sentir y pensar y así la construcción de identidades móviles y fluidas. El cine ensayo tiene la capacidad de vincular el espacio público (una proyección) y el terreno de la cartografía de pensamientos de una intimidad (director) y vincularla con otros (espectadores). El trabajo problematiza la idea del pensamiento lineal a través de las ideas de *imagen-movimiento* de Gilles Deleuze ; la renuncia de la forma acuática de Guadalupe Lucero en *Archipiélagos*, y lo *Camp* de Susan Sontag.

En sus características identitarias, el océano tiene algo incomprensible, de la índole de lo misterioso, lo inmenso, lo profundo, lo imposible de descifrar para nosotr*s, los seres humanos. "El agua renuncia a cada instante a cada forma" (citado de Ponge; Guadalupe Lucero, *Archipiélagos. Una memoria del agua*[1]). Su forma es el cambio, la no forma, la imposibilidad de la forma en sí misma y sin embargo, al mismo tiempo, el océano tiene un cuerpo, un peso determinado que consigue ser, aún sin forma.

Nuestra sensibilidad también contiene esas características crípticas, y son ellas las que la componen y la fundan como sensibilidad. Quizás esa falta de forma sea lo que hace tan difícil pensar o generar preguntas alrededor de la sensibilidad. Hoy la necesidad de repensar nuestras identidades y junto con ellas nuestras sensibilidades es primordial, es inevitable. Por otra parte, el pensamiento también contiene algo que fluctúa, que no tiene pausas, que nunca es estático. El pensamiento es movimiento. Sin embargo, la tarea de pensar el pensamiento tiene un recorrido

[1] Lucero (2018).

que data de siglos en la cultura occidental. La sensibilidad, en cambio, tiene un corto recorrido con poco lugar de indagación en nuestra historia del pensamiento. En el contexto actual, la sensibilidad y la necesidad de repensarse se presenta como olas que vuelven infinitamente y a las que es imposible dejar de observar. Las ficciones narrativas (la cultura y el arte en general) son creadoras y moldeadoras de sensibilidades y pensamientos. Más aún: son el lugar donde los pensamientos sienten y los sentimientos piensan: la intersección justa para el despliegue del territorio de las identidades sensibles *y* pensantes.

Este trabajo plantea pensar el agua, los océanos y los mares, que quizás en una coincidencia no inocente componen el setenta y cinco por ciento de nuestro planeta y nuestro cuerpo, como territorio de una posible forma de pensar más exento acerca de las ficciones que construyen nuestras identidades de manera normativa. Propongo una aproximación posible a la reflexión sobre la sensibilidad a partir de la figura del agua en el campo específico del cine ensayo y sus ficciones.

El trayecto del trabajo explora dos films: *Heart of a Dog* de Laurie Anderson y *El Botón de Nácar* de Patricio Guzmán (Chile, 2015). *Heart of a Dog* interesa en este planteo porque hace un despliegue de los pensamientos íntimos de la autora desde una nueva propuesta formal en la que los pensamientos fluyen más a modo de poesía que de narrativa clásica audiovisual, una propuesta que habilita la contaminación de distintos lenguajes híbridos en su forma. Al mismo tiempo, la película permite que los pensamientos se puedan politizar: por eso están afirmando constantemente su sensibilidad política frente al mundo. Dar cuenta de su artificialidad, es decir, de su sensibilidad, es político. Anderson politiza su intimidad al exponerla y ponerla en diálogo con el contexto que la modifica.

Por su lado, la película de Guzmán describe la acción de pensar como similar al movimiento del océano y logra hacerlo dialogar con la idea del movimiento y de la comunidad de los pueblos originarios latinoamericanos. De esa manera, pone en jaque nuestra idea de humanidad, nuestro eurocentrismo y abre preguntas sobre nuestras maneras de habitar la subjetividad individual de otros modos.

Para hacer ese recorrido, me interesa articular estos dos films de mixturas diferentes: *Heart of a Dog* hurga en un mundo poético que parecería ser más individual para deshacerse en un diálogo con un contexto más macro, como el relato de la caída de las Torres Gemelas; *El Botón de Nácar*, en cambio, se sumerge en la historia chilena y latinoamericana y la cuenta a través de la historia del agua. Para ambos films es útil volver sobre *Lo Camp* de Susan Sontag y su manera de abordar su propio interés por un tipo de sensibilidad en particular. Sontag encuentra la primera

contradicción o "traición"[2], como la llama, en el mismo acto de hablar sobre la sensibilidad: Sin embargo, es importante transitar esa "traición" para repensar las sensibilidades/identidades contemporáneas. Amb*s director*s se disponen a narrar sensibilidades desde la sensibilidad misma, para ello sus recursos formales son un hilo líquido de elementos híbridos que no consiguen ni desean homogeneizarse.

A estos conceptos, agregamos también la propuesta de Guadalupe Lucero en *Archipiélagos. Una memoria del agua,* ensayo en el que la autora propone pensar la memoria reconfigurada a partir de modos de existencia inorgánicos como el agua en lugar de basarse en la figura del ser humano como centro del pensamiento. En este trabajo, proponemos reconfigurar el pensamiento y acercarlo a un pensamiento que se hermane con esas formas acuáticas para hacer reflotar su carácter sensible y en continuo movimiento específicamente en la indagación del cine ensayo y en la forma en que repercute el consumo cultural o artístico en nuestro propio pensamiento sensible.

Sontag propone una primera definición de lo Camp como un tipo de sensibilidad particular que ama la artificialidad. Pero esa sensibilidad no puede aprenderse: al momento del análisis, la sensibilidad se abandona para concebirse como una idea, un pensamiento, podemos decir. Así, al querer fijarla, la sensibilidad se escapa.

Si aplicamos esto al cine, ese arte se nos presenta a modo de artificio, como parte indivisible de lo que lo hace ser. La historia canónica del cine se construyó sistemáticamente alrededor de los nombres del cine de ficción y sus llamados "clásicos" y dejando de lado por completo el resto de las formas alternativas de realización cinematográfica. Es en ese cine que la sensibilidad se hilvana más en ideas y no tanto en sensibilidades. Y se constituye bajo la estética de invisibilización de los medios de producción, donde el dispositivo cinematográfico desaparece para dar paso libre a la ficción. En el cine de ficción clásico, las sensibilidades están cristalizadas en narraciones concretas en las que hay elementos reconocibles y diferenciables entre sí (personajes identificables, tramas con principio, nudo y desenlace, entre otros).

Si queremos describir la sensibilidad apoyándonos en el cine, tal vez el desafío radica en rastrear métodos alternativos de realización cinematográfica que sirvan para repensar nuestras identidades sensibles a partir de nuevas ficciones. Sin embargo, una vez dicho esto, es pertinente aclarar que ¨lo nuevo¨ no me parece un valor en sí mismo sino que es un modo de pensamiento alternativo, muy poco explorado por los cánones a los cuales accedemos de manera cotidiana debido a la precariedad de los métodos de distribución de obras que tienen larga trayectoria en el

[2] Sontag (2012) p. 351.

mundo artístico y que ya exploraban nuevos métodos. Una de esas formas es el cine ensayo pero no es la única ni es realmente nueva.

Este trabajo sostiene que el cine ensayo contiene en su identidad la posibilidad de una otra forma de narración. O si se quiere pensar la narración de manera lineal, inequívoca, con principio, nudo y desenlace, entonces, lo que contiene el cine ensayo es una "antinarración". Aunque la haga, un film de cine ensayo, como el de Laurie Anderson, no hace o parece no hacer una indagación previa: al contrario, incluye a los espectadores en la investigación misma. De esa manera, la investigación es la obra o actúa como tal pero la verdad es que no por eso está menos ficcionada. Recorre e indaga. Aquí, al contrario de lo que podría esperarse, la acción es la indagación, no su resultado. La investigación es la que marca el tempo del film. En este tipo de películas, el lugar y el momento en que se detiene el pensamiento, el momento en que hace una pausa, el momento en que avanza, se repite y el momento en que toma forma hacen a la forma misma. Y eso hace a estas películas un objeto artístico muy diferente de las películas clásicas ya que, en ellas, la ficción continuamente se percibe como tal.

La ficción cinematográfica clásica y el pensamiento binario normado comparten la misma forma sistémica, en la cual una acción lleva a una reacción o una pregunta necesita un resultado como respuesta; parece no haber manera de hacer avanzar el relato de otras formas, en este tipo de obras, son necesarias ciertas clasificaciones para avanzar de manera segura, homogénea, progresiva e uniforme. Y así, la cultura y más específicamente el cine han tenido un rol fundamental en el desarrollo de nuestra lógica cognitiva contemporánea, nuestra manera de aprender, conocer y habitar el mundo. Sin duda, las películas han contribuido a cristalizar nuestros sentimientos en ideas, como afirma Sontag. Y aquí, aclaremos que entendemos "cine clásico" como el cine que contiene una trama que prima por sobre el resto de los recursos, crea sus formas en función de la trama en la que hay personajes identificables con objetivos claros, personajes que hacen avanzar el relato. Ese tipo de cine es el que aquí llamo "narrativo".

Por el contrario, las películas que estamos tratando de pensar aquí tienen la posibilidad y la potencia para auto pensarse como anti narraciones. En una narración ensayística, puede habilitarse la idea de un pensamiento que, en vez de ser lineal sea un acuoso, abismático o que se desarrolle en un loop. En las antinarraciones, las pausas, el vagabundeo son en sí mismos la acción y la posibilidad de avance. Sontag misma elige los apuntes y no el ensayo para habilitar el pensamiento alrededor de una sensibilidad, y para hacerlo de una manera que no aniquile la habilidad acuosa del pensamiento, que no la convierta en línea, en evolución.

El film de Laurie Anderson tiene la capacidad de invitarnos a una exploración de su propia sensibilidad (y por qué no también de la nuestra). La película recorre imágenes

heterogéneas que hacen a su forma acuática. El relato, mayormente guiado por la voz de Anderson, avanza y retrocede, vuelve sobre el pasado, se ubica en el presente o anhela el futuro sin hacer distinciones ni acomodar o ayudar al espectador para que entienda exactamente en qué tiempo está. Al contrario, arma una memoria en mosaicos de estados presentes. De esa manera, gestiona otro tipo de percepción: una percepción fluyente, como el océano. En lugar de fundar una nueva imagen, hace que las imágenes fuguen de unas a otras. Esa propuesta nos invita a fluir en su propia sensibilidad, en el flujo ininterrumpido de sensaciones que traduce en personajes, como su perra Lullabelle, personajes que funcionan como espejos rotos. En Lullabelle, Anderson lleva a cabo un desdoblamiento. La cámara a veces sobrevuela a la perra, a veces es la perra, a veces es Laurie Anderson misma o incluso somos nosotr*s, l*s espectadores.

En "La imagen-percepción" dentro de *La imagen-movimiento*, Deleuze introduce el concepto de Cogito: un sujeto empírico no puede nacer al mundo sin reflejarse al mismo tiempo en un sujeto trascendental que lo piensa, y en el cual él se piensa. En el arte no hay sujeto que actúe sin otro que lo mire actuar¨[3]. Sin embargo, continúa Deleuze cuando habla de reflexiones de Pasolini, este desdoblamiento es más bien un ir y venir entre dos puntos de vista sobre uno mismo y su espíritu. En este tipo de film, hay que liberarse de la distinción entre planos más o menos subjetivos para ir hacia lo que Deleuze llama una "imagen-percepción" y una "conciencia-cámara"[4]. Eso es hacer sentir la cámara, conseguir una conciencia estética que se vuelva autónoma, que trabaje más allá del relato y más allá de los personajes. La presencia de la cámara no se esconde sino que es más allá de los personajes como una sensibilidad que flota.

Tanto Laurie Anderson en *Heart of a Dog* como Patricio Guzmán en *El Botón de Nácar* trabajan con el fluir de las imágenes en su modo más matérico (texturas, repeticiones, abstracciones, animaciones, material de archivo, imágenes rotas, fuera de foco, entre otras). Nos sumergen en la materia misma de las imágenes y así, nos permiten recorrer sus sensibilidades y producen un eco en las nuestras. Lo mismo ocurre con el sonido en ambos films. Las voces de amb*s autores son las que guían ese flujo de pensamientos en un modo poético. Lo que se dice tiene un peso específico en el relato, un peso otorgado más por el color y el ritmo de las voces que por el contenido. De esa manera, amb*s transforman su voz en pura materia. En esta sensibilidad se puede explorar la sensibilidad misma de la cosa sensible.

En ambas películas, el sentido de temporalidad aparece trastocado. Ambas dan cuenta de la simultaneidad de los tiempos. Por eso, el tiempo va y viene en el relato sin dar explicaciones. Las películas abandonan la representación temporal que se presenta como única, unidireccional,

[3] Deleuze (2011) p. 112.

[4] Deleuze (2011) p. 114-5.

inevitable y universalizada. Así, en las imágenes que se despliegan en la pantalla el pasado se devela como una ficción normativa, productor del presente y condicionante del futuro. Los relatos están en constante movimiento y dan cuenta de su representación política, afirman que son construcciones de la misma manera en que se nos presenta el tiempo en nuestra percepción de lo real. No hay nada que entender, se trata más bien de desandar el sentido para fluir en un pensamiento sensible.

En *El Botón de Nácar* de Guzmán, el mar aparece como un personaje en sí mismo. El film se desarrolla casi como un retrato del océano pero nunca lo antropomorfiza: al contrario, genera un diálogo entre pares espejados. El océano somos nosotr*s. Guzmán afirma: "pensar se parece al océano ¿Por qué el planeta Tierra no es habitado como un océano? ¿Por qué no invertimos los mapas? ¿Por qué no entregamos nuestros pensamientos al agua?" En la película el agua aparece de una manera no humana. Dentro de esa forma, todas las características del agua desestabilizan lo estático. El agua es lo que se cuela entre las grietas y es imposible capturarla, del mismo modo en que no podemos capturar nuestros pensamientos, nuestros sentimientos y nuestra memoria. Lucero expone el modo de utilización de los recursos --entre ellos los océanos--, sí, pero también los cuerpos como recursos que están disponibles para usarlos en apoyo al sistema económico. La película expone también esta capacidad de utilización de recursos como la capacidad de subjetivación, en la que la capacidad de distanciarse lo suficiente como para explotar los recursos es lo inhumano: es decir, lo inhumano es, en realidad, lo ontológicamente humano. Entonces, el pensamiento amoldado, llevado a forma, a imagen, a una cierta subjetividad normada corre el riesgo de congeniar con la capacidad de volverse inhumano, en vez de desarmarse en una subjetividad más colectiva, que está en continuo movimiento con la plena necesidad de mezclarse con otras, como el agua, como la sensibilidad.

Diríamos, que este tipo de films ofrecen un camino posible para abordar el pensamiento de otro modo, que no sea binario, jerárquico y normado. En lo que Sontag nombra como "superficie y artificialidad", que describe como *no natural,* residen las pistas que armar terreno para que l*s directores organicen su sensibilidad poética en elementos formales que anulan la unidad en el sentido para explotarla en un donde la sensibilidad puede tener un doble sentido continuo. "Pero no es ésta la construcción familiar dicotómica de un significado literal, por una parte, y un significado simbólico, por otra. Es, más bien, la diferencia entre la cosa en cuanto significa algo, cualquier cosa, y la cosa en cuanto puro artificio"[5]. Así, un análisis de un género como el cine ensayo, que en general el canon deja de lado, puede acercarnos a través del arte a una forma diferente de analizar qué es pensar, qué es sentir y la forma en que ambas actividades

[5] Sontag (2012) p. 358.

humanas deberían estudiarse, lejos de la oposición binaria que ha utilizado Occidente durante la mayor parte de su historia. Al mismo tiempo, las dos películas ponen el sentir junto al pensar como pares, como iguales, sin caer en el desprecio de la sensibilidad que forma parte de la visión patriarcal.

De esta manera, en ambas películas se hace una crítica del modo de pensamiento en que se basa el cine clásico y que además el cine clásico ha sido formador de nuestras maneras de sentir y pensar, ya que tienen la capacidad de espectacularizar nuestros sentidos y al mismo tiempo reducirlos a modos inequívocos de sentir. Con esta crítica se posibilita que el pensar se vuelva sentir y el sentir pensar, habilitar un pensamiento que esté en pleno movimiento, repeticiones que nunca son las mismas como las olas. Un pensamiento oceánico que aúne el pensamiento al sentimiento y habilite nuevos modos de ficción que por un lado, den cuenta del impacto de su artificialidad y por otro habiliten otros modos de sentir, pensar y por qué no otros cuerpos posibles de habitar.

Referencias bibliográficas

Lucero, G. (2018). *Archipiélago. Una nota del agua, Comunidades (de los) vivientes.* La Cebra.
Deleuze, G. (2011). *La imagen-movimiento: estudios sobre cine I*. Paidós.
Sontag, S. (2012) *Contra la Interpretación y otros ensayos, Notas sobre lo Camp*. Debolsillo

Filmografía

Heart of a Dog. Laurie Anderson. EEUU, 2015.
El Botón de Nácar. Patricio Guzmán. Chile, 2015.

Las implicancias de la estratificación de los estamentos coloniales en el período de la conquista española en América

Santiago I. Cordero Salusso (UNS)

Resumen: Utilizando como eje central el texto *El pensamiento latinoamericano y su aventura*[1] de Arturo Andrés Roig y la obra de Dina Picotti, titulada *Los sujetos y las Ideas en Nuestra América*[2], el presente escrito pretende designar cuáles serían las posibles implicancias de las estratificaciones en la edificación estamental consolidada en la etapa colonialista del Imperio Español en América. Para esto, creemos necesario esclarecer cómo operan dichas estratificaciones en las relaciones de sometimiento ejercidas por los subalternos del Imperio, que reproducen, principalmente a través de la lengua (el casticismo), las prácticas de dominación con las que han sido sometidos. Al realizar esta revisión, nos valdremos del aporte de diferentes autores, especialmente de Enrique Dussel, y de Gayatri Spivak y Homi Bhabha, relacionados entre sí por el pensamiento poscolonialista.

Introducción

La invasión de Nuestra-América, o bien el encubrimiento llevado a cabo por el Imperio Español del siglo XV justificó la subsiguiente Conquista americana, bélica y militarista. En este sentido, la ocupación española generó el campo propicio para la implantación de la empresa colonialista, con sus inherentes mecanismos de evangelización, aculturación y explotación. Con esto se instaura subrepticiamente lo colonial, es decir los vestigios de la irrupción de las operaciones de colonización en el territorio latinoamericano que determinan el entramado de desarrollo de las relaciones de la cultura híbrida gestada a partir de la Conquista.

La monarquía española imperialista, en este sentido, "regularizó la administración de las colonias de manera tal que las colonias se convirtieron en la prolongación de la empresa de explotación" (Spivak – Butler, 2009, p.100). Las colonias, o bien las llamadas Provincias de Ultramar estaban bajo el yugo directo del rey europeo, de sus cortes, consejos y organismos políticos; operando desde el soporte trascendente envestido en la figura de un Dios que se postulaba como sostén metafísico de las relaciones de poder y de explotación entre los diversos

[1] Roig, A. A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, C.E.A.L., Bs. As., 1994.

[2] Picotti, D., "La presencia ausente de los estudios afroamericanos en las cátedras de pensamiento latinoamericano" en *Los Sujetos y las Ideas en Nuestra América,* Liendo, M.C., Gramaglia, P., Salazar, J.C. (comp.), Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, 2007.

integrantes de los estamentos del sistema colonial. El estatuto cultural y político de los habitantes de las colonias era prácticamente nulo en comparación al poderío europeo.

División estamental

Los posibles estamentos establecidos en la Conquista de América por el Imperio Español referidos por Roig, sin demarcar plenamente sus particularidades y rasgos intrínsecos[3], serían los siguientes:

- Metropolitanos (europeos españoles)
- Españoles americanos (colonos)
- Criollo (denominado "mestizo" o "bastardo"; sangre española e indígena)
- Indígena (pueblos originarios disímiles)
- Negros africanos (esclavos oriundos de diferentes regiones del África)

Generalmente se afirma que tanto las poblaciones antiguas del territorio de América como las que tomaron forma por obra del mestizaje, al ser colonizadas por un país europeo, se "beneficiaron" de la instauración del progreso cultural que dicha nación promulgaba en sus prácticas. Sin embargo, tal postura resulta compleja y matizable. Como afirma Arturo Roig, la colonización "vino a postergar definitivamente el crecimiento social y espiritual de grandes culturas, o simplemente destruirlas" (Roig, 1994, p.15), y la relación establecida entre los estratos superiores e inferiores de los estamentos jamás dejó de ser de sometimiento y de explotación.

Entendemos que el dualismo reduccionista entre estamento-explotador y estamento-explotado, o la misma bipolaridad dominador-dominado, debe ser superado, no decretando su inexistencia, su total negación unilateral o su inutilidad epistémica, sino superado en tanto subsumido. Estas categorías duales deben ser situadas en niveles de mayor complejidad, más concretas, articuladas con nuevas condiciones que sirvan de mediación. Sin embargo, Dussel expresa que "suponer que no hay dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico" (Dussel, 2015). Para Arturo Roig, sin embargo, en esta estratificación estamental:

Ya estaba planteada la diferencia entre lo propio y lo extraño, entre lo castizo y lo de ignorado origen, entre las gentes que podían referirse a su propia estirpe y los que parecían no

[3] Para Gayatri Spivak, "el *sujeto* subalterno colonizado es irrecuperablemente heterogéneo". Spivak, G., *¿Puede hablar el subalterno?*, El cuenco de plata, Bs.As., 2011, p.16.

tenerla y, en caso de que así lo fuera, no con la pureza de una sangre reconocida y de una lengua pulida (Roig, 1994, p.14).

Lo idiomático como vehículo de las prácticas coloniales

El casticismo, lengua madre del primitivo conquistador ibérico, opera como herramienta central de superioridad, sometimiento y aculturación frente a las distintas particularidades de los diferentes saberes propios de cada pueblo. El casticismo entonces, sería el vehículo de la sangre europea moderna que solo en el contexto de colonización adquiere su matiz de explotación subyugadora. Esta lengua sostiene de esta forma la división blanco-negro, Yo-Otro, propia de la lógica colonial, perpetuando la dominación epistémica de la cosmovisión eurocéntrica moderna y, a su vez, mantiene en la sombra, intangibles, las particularidades de cada intersticio, el entre-medio propio de cada cultura.

El problema central radica entonces en que los estratos inferiores del estamento colonial, heredando la lengua pura-europea del conquistador (que recordemos es la encargada de perpetuar la lógica moderna de dualismos de la ideología cristiana), encarnan el papel del colono reproduciendo en los individuos de los estratos inferiores las mismas prácticas de sometimiento con las que han sido dominados. Me refiero particularmente al estamento designado como "Criollo", en el que, como advierte Roig, sus integrantes estaban en pugna con los administradores coloniales superiores, pero también con sus subalternos, es decir "la masa de población campesina y la plebe de las ciudades, de origen indígena o hispano-indígena. Y con la población de origen africano que integró la densa población esclava" (Roig, 1994, p.20).

Sometimiento que oculta diferencias

En las relaciones de poderío entre colono y colonizado, los subyugados tratan de superar su condición asumiendo el bagaje cultural de los subyugadores, especialmente el lenguaje, pero al hacer esto, absorben normas que son inherentemente discriminatorias o, en su caso, racistas y reproducen en sus subalternos las prácticas de sometimiento con las que fueron castigados, violentando epistémicamente a todo posible estamento que se estratifique en la relación de poderío entre el colono y el colonizado. Por esto, los subalternos, al utilizar categorías propias del opresor para referirse a los oprimidos de los estratos inferiores, aceptan, subrepticiamente, las categorías con las que el opresor ibérico, originario, los había designado en detrimento en una primera instancia. De hecho, para Dina Picotti:

> Se atribuye al mestizaje del blanco con el indio y con el negro un carácter negativo, en cuanto transmitiría los caracteres de 'razas inferiores' y la inestabilidad y desequilibrio que la mezcla, todo lo cual dificultaría el ascenso hacia el bienestar y la civilización (Picotti, 2007, p.20).

Esta estructura binaria de conocimiento, mencionada anteriormente, que postula oposiciones duales como 'positivo'/'negativo', es la que verdaderamente oculta la constitución de la figura de la otredad colonial. Por lo tanto, resulta dignificador, ante la unicidad del ser dominante, levantar "la *différence*, la multiplicidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo metarrelato" (Dussel, 2015), resignificando la hibridez cultural, en constante transito por la pluralidad heterogénea, fragmentaria y diferencial.

Como afirmábamos, el propio funcionamiento de dicha estructura se encarga de invisibilizar el entramado de una identidad étnica, social y cultural afectada por desencuentros graves y por la violencia epistémica, que no acepta la multiplicidad de características intermedias propias de cada civilización. Por este motivo, requiere una revisión histórica deconstructiva en vistas a explorar la fecundidad del intersticio como lugar privilegiado de localización y vociferación creadora, dignificando así esas particularidades que han quedado solapadas por los grandes *relatos*, al denunciar a su vez esta tendencia marginal de desprestigiar y situar en los márgenes a las voces ocultas por la sombra con la que el eurocentrismo imperialista ha cubierto la Historia.

Referencias

Butler, J.; Spivak, G. (2009). *¿Quién le canta al estado-nación?* Paidós.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad.* Akal.

Homi K. B. (2002). *El lugar de la cultura.* Manantial.

Picotti, D. (2007). La presencia ausente de los estudios afroamericanos en las cátedras de pensamiento latinoamericano. En *Los Sujetos y las Ideas en Nuestra América.* (Liendo, M.C., Gramaglia, P., Salazar, J.C. comps.), Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC.

Roig, A. A. (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura.* C.E.A.L.

Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* El cuenco de plata.

Fisicalismo, dualismo e hilemorfismo ante la relación cuerpo-mente

Santiago María Corti (UNSTA-CEOP)

Resumen: El desarrollo de las neurociencias en las últimas décadas provocó comprensiblemente una intensa y renovada discusión sobre cómo entender el binomio cuerpo-mente, excediendo ampliamente también el ámbito exclusivamente académico. Es habitual que dos posiciones se presenten como antagónicas e irreconciliables: el fisicalismo y el dualismo. Para el primero la mente, o dimensión psicológica del hombre, es un fenómeno producido por el cerebro y en realidad no existe algo inmaterial. Los dualistas, por su parte, postulan la existencia de dos realidades en el hombre: el cuerpo y la mente (o alma). En el trabajo considero un autor representativo de cada una de las posturas. Michael Gazzaniga, conocido neurocientífico y divulgador de la ciencia, busca demostrar en varios libros publicados -uno de ellos el último año- que la conciencia, junto con la mente y el 'self', es algo ilusorio producido por el mismo cerebro, una especie de instinto. El problema de la mente y su relación con el cuerpo es resuelto sencillamente: la mente no existe como una realidad distinta de lo corpóreo. Entre los dualistas considero a Edward J. Lowe, quien, siguiendo a Descartes, afirma que el hombre se compone de dos substancias, una corporal y otra psicológica, no identificables entre sí. Sin embargo, Lowe toma distancia de Descartes afirmando que no son dos realidades separables, y que la substancia mental asume las propiedades de la corporal. Lowe critica el fisicalismo pero, a diferencia de Gazzaniga, busca una postura que concilie la división entre lo físico y lo mental. Se analizará hasta qué punto logra superar esa distancia. Si bien estos autores sostienen tesis contrarias, poseen como base común la concepción material mecanicista cartesiana del cuerpo. Los autores que se remiten a Aristóteles y sostienen alguna versión del hilomorfismo creen ver ahí la raíz del problema. Entre ellos, Juan José Sanguineti propone entender el cuerpo siguiendo una visión hilemórfica de raíz clásica, pero en concordancia con las investigaciones científicas contemporáneas. La dualidad materia y forma se encuentra presente de manera analógica en los distintos seres que componen el mundo como co-principios, uno inferior y otro superior. El recurso a estos co-principios permite explicar tanto la continuidad entre los distintos tipos de 'cuerpo' (inorgánico, viviente, sensitivo y racional) como su singularidad. En ellos los niveles más altos de 'formalidad' poseen una mayor eminencia sobre su respectiva 'materialidad', de modo que la ordenación jerárquica se conjuga con la gradualidad.

Introducción

En los últimos años, debido a los grandes avances que han tenido las neurociencias, el problema de la relación entre el cuerpo y la mente o el alma del hombre ha ocupado un puesto destacado en las investigaciones filosóficas, sobre todo en el mundo anglosajón. Las reflexiones acerca de la conciencia, las emociones, los pensamientos, el *self (yo)*, y sus respectivas relaciones, aparentes o no, con el cuerpo, inspiraron diversas y variadas tesis. En términos generales, las posturas en pugna son: el fisicalismo y el dualismo.

El primero, una forma radical del naturalismo, es la postura más materialista de las dos. En cuanto a la mente y al cuerpo, considera que en realidad lo único mental existente es de hecho el

cerebro, y excluye cualquier otro tipo de realidad. En el dualismo, en cambio, se considera que ambos, el cuerpo y la mente, existen pero como dos ámbitos distintos y separados. Se podría decir que estas dos posiciones se apoyan en dos tipos de experiencia: la científica, que considera al cerebro como el órgano capaz de llevar a cabo todas las funciones mentales, y la existencial o filosófica, que contempla sus capacidades intelectuales y reflexivas como independientes de la materialidad del cuerpo.

Ahora bien, el fisicalismo y el dualismo poseen en común la concepción mecanicista del cuerpo, heredada de Descartes. Pero es justamente en la concepción mecanicista del cuerpo, asumida por las ciencias modernas, donde algunos autores creen hallar el origen del problema. Estos autores siguen a Aristóteles en su teoría hilemórfica del cosmos, teniendo la dualidad materia-forma como base para entender los distintos tipos de cuerpos.

Entre ellos, Juan José Sanguineti ha señalado justamente las desventajas que conlleva aceptar la concepción meramente física del cuerpo. Propone, en cambio, aplicar de manera analógica los co-principios de materia y forma, uno inferior y el otro superior, a los diversos tipos de "cuerpo" que existen: el cuerpo inorgánico, el orgánico, el sentiente y el racional, o sea, el del hombre. Esto permitiría ver una continuidad y gradualidad, donde la formalidad va adquiriendo cada vez más eminencia sobre su respectiva materialidad, estableciéndose así cierta jerarquía que culmina con el hombre.

En este trabajo analizaremos las posturas antagónicas mencionadas considerando a un autor representante de cada una. Uno será Michael Gazzaniga, conocido neurocientífico y divulgador de las ciencias, quien en su último libro afirma que la conciencia es una especie de instinto. Y el otro Jonathan Lowe, quien define su propia postura como un dualismo substancial no cartesiano, en cuanto reconoce que hay dos substancias no identificables entre sí pero tampoco separables. Luego consideraremos la propuesta de Sanguineti analizando su alcance y sus aportes a la discusión sobre la relación cuerpo-mente.

Las ciencias frente a la dualidad

En el año 2018, Michael Gazzaniga publicó un libro titulado *El instinto de la conciencia: Desentrañando el misterio de cómo el cerebro crea la mente*[1] (2018). Ya en el título se puede inferir la posición que va a sostener: la mente es un producto del cerebro. En la introducción aclara que el objetivo de su libro es "examinar cómo la materia crea la mente" (pp. 6-7), estableciendo

[1] "The consciousness instinct: Unravelling the mystery of how the brain makes the mind". Traducción propia.

claramente establece su visión materialista. Por supuesto, como buen científico, declara que su teoría es una repuesta a las incógnitas que producen los distintos casos médicos neurológicos.

Al final de su introducción explicita un poco más el título de su obra afirmando que ciertamente la mente es un instinto del cerebro, pero un instinto complejo y bastante especial, puesto que no está ubicado en una zona específica del cerebro sino que surge de la interacción de instintos simples. El cerebro parece constar de una especie de suma de partes interactuando entre sí. Más adelante hace alusión a la concepción cartesiana del cerebro como una máquina adhiriendo también a la teoría modular del cerebro.

En la primera parte del libro, Gazzaniga realiza un análisis histórico de la cuestión filosófica, desde el siglo XVII hasta nuestro tiempo. La segunda parte es una explicación neurocientífica de cómo funciona el cerebro, por medio de lo que él llama "módulos" y "estratos". Finalmente, en la tercera parte se aboca a resolver el problema de la mente y el cerebro con el "advenimiento" de la conciencia. De esta parte se tomará tres ideas que sintetizan y manifiestan su posición.

En la primera sección de esta tercera parte, Gazzaniga hace un sintético análisis de la historia de la física, desde Newton hasta la teoría de la relatividad a fin de tomar el "principio de complementariedad" de Bohr (p.142). Este principio establece que un objeto tiene propiedades complementarias que no pueden ser medidas al mismo tiempo. Con esto Bohr intenta salvaguardar las contradictorias visiones del mundo desde la teoría cuántica, que veía la realidad como ondas, y la física tradicional, que la ve como partículas. Es decir, mientras lo que en el mundo macro se percibía de manera continua, en el mundo cuántico no lo era. Gracias a este principio, se puede ver que un mismo sistema tiene dos modos diferentes de ser medidos irreductibles uno al otro.

Este principio le permitirá abordar el tema de la siguiente sección: la diferencia entre la materia inorgánica y la materia viviente. Gazzaniga cree que es de vital importancia para resolver el problema de la brecha entre lo físico y lo mental, dado que el primero es la brecha primigenia la cual una vez explicada se entenderán las brechas a las que se enfrenta las ciencias, como la epistémica de "sujeto-objeto", la del comportamiento "cuántico-clásico", y la de la "mente-materia" (pp. 149-151). Pero entonces, ¿cuál es la diferencia entre la materia inorgánica y la viviente? En un primer nivel parecería que no hay ninguna porque ambas pueden explicarse desde su aspecto físico-químico. Sin embargo, se siguen comportando de manera totalmente distinta. Para Gazzaniga la clave está en el código genético y en su papel en el desarrollo y en la evolución de los organismos.

El código genético es el mediador entre el genotipo, es decir, el ADN de un individuo, que contiene toda la información para el organismo, y el fenotipo, que son las características observables de hecho de un organismo. El fenotipo es el resultado de la interacción entre el genotipo y el medio ambiente. Ahora bien, la información del individuo que está guardada en el genotipo es al mismo tiempo una estructura física, gobernada por leyes inalterables, y un sistema simbólico, gobernado por reglas arbitrarias. Y acá es donde entra el principio de complementariedad: una misma realidad puede ser medida de dos maneras distintas, mostrando propiedades distintas, irreductibles entre sí, pero ambas igualmente indispensables para el desarrollo de los seres vivos. Eso sería lo que los distingue de la materia inorgánica.

Esta dualidad, que se manifiesta no solo en la relación entre lo corporal y lo mental sino también entre lo inorgánico y lo viviente, es en realidad una dualidad epistémica, no metafísica. Dicho en pocas palabras: hay una sola realidad, no dos, que puede ser descripta de dos modos distintos. Así llega al tema principal de su trabajo, la conciencia, la cual define como el estado en que percibimos todos nuestros pensamientos, emociones y sensaciones con respecto al mundo, al resto de las personas y a nosotros mismos. Sin embargo, pareciera que mientras uno lo percibe como una unidad, en realidad, esta es el resultado de un concierto de múltiples sistemas realizándose en paralelo. Por lo que más que una corriente continua, es un conjunto de "burbujas" de un recipiente con agua hirviendo que suben continuamente a la superficie pero conectadas entre sí (p. 168).

Para entender mejor su planteo, hay que tener en cuenta la descripción de la organización del cerebro que hace Gazzaniga en la segunda parte de su libro. Allí explica que el cerebro se organiza por "módulos", que son unidades independientes compuestas de una red de neuronas especializadas para realizar una función específica (p. 72). Las neuronas de un módulo poseen mayor cantidad de conexiones internas que con el resto de los módulos, con los cuales se forman "racimos" para procesos más complejos (p. 78). La diversidad y cantidad de neuronas es lo que contribuye, en última instancia, a los numerosos "tipos de conciencia" que podemos tener, dado que la conciencia resulta ser la "propiedad de cada módulo individual" (p. 89). Esto explicaría cómo es que hay casos médicos en que los pacientes, a pesar de faltarles o tener dañadas alguna parte del cerebro, no pierden la conciencia. Estos son los casos que trata de explicar Gazzaniga.

A esto se le suma que el mismo cerebro se organiza en una "arquitectura estratificada", esto es, una compleja estructura, diseñada dentro de lo límites restrictivos impuestos, en el caso del cerebro, por su tamaño, su velocidad de proceso y el costo de energía (p. 93). Y se organiza en "estratos" y no "niveles" porque los procesos se realizan paralelamente en distintos lugares y no secuencialmente (p. 95). Cada estrato procesa y transmite la información a otro estrato operando

de manera independiente y siendo algunas veces de intermediario entre un estrato y otro, puesto que cada uno posee un "protocolo" específico para procesar la información (p. 98). Los módulos, entonces, se organizan en esta compleja arquitectura estratificada, formando algunos un único estrato compuesto por uno o varios módulos (p. 99).

Para terminar, volviendo al capítulo final, Gazzaniga muestra como la conciencia parece ser un "instinto", en cuanto es una facultad de actuar de cierta manera, sin educación y sin vistas a un fin, y que responde a cierta estructura (p. 192). Ahora bien, la conciencia debería responder a la arquitectura estratificada de los módulos, pero que cada uno genera un tipo diferente de conciencia, como se describía en la analogía de las burbujas. Por lo tanto, la conciencia sería el conjunto de los numerosos instintos simples que van surgiendo y que percibimos como una unidad. En conclusión, solo existe lo material, que se comporta de modo mecánico pero que, al mismo tiempo, con toda su complejidad, permite o da lugar a diversas lecturas.

Dos substancias, una persona

En un capítulo titulado *Dualismo substancial no-cartesiano*[2](2018), Lowe presenta un dualismo clásico, pero con algunos cambios propios para lograr una reconciliación entre lo físico y lo mental. En otras palabras, Lowe intenta la unión armoniosa de dos realidades en una sola entidad, sin perder su distinción y sin que resulte en una especie de yuxtaposición. Consideremos primero en qué coincide con Descartes y luego en qué se diferencia.

En primera instancia, la mente y el cuerpo se distinguen como dos substancias de características también distintas. Son substancias en el sentido de que son objetos persistentes portadores de propiedades. Mientras que el cuerpo es una substancia orgánica, la mente, que Lowe identifica con el "self" y la persona, es una substancia psicológica. La mente se rige por leyes psicológicas y es el sujeto de los estados y cambios de estados mentales, y el cuerpo se rige por leyes físicas. Cada uno posee una propiedad específica: pensar, en el caso de la mente, y ser extenso, en el del cuerpo. Por lo tanto, estas dos substancias no son lo mismo por lo que no son "identificables entre sí" (pp. 168-170). Además, la "substancia psicológica", en concordancia con Descartes, es simple, es decir no está constituida por partes substanciales (p. 173).

Ahora bien, las tesis cartesianas de las que se aleja Lowe son principalmente tres: la primera es que el cuerpo y la mente no son separables, es decir, no pueden persistir separados uno del otro. La segunda y la tercera son que las substancias no poseen propiedades exclusivas, y esto le

[2] "Non-cartesian substance dualism". Traducción propia.

permite postular también que la substancia psicológica "asume" las propiedades físicas del cuerpo (pp. 168-169). Esta última afirmación es la principal tesis de Lowe, quien tiene como objetivo preservar tres elementos de tres filósofos clásicos: la "concepción psicológica" de Locke, la "distinción substancial en el hombre" de Descartes, y el "concepto de persona física" de Aristóteles (pp. 170-171). Fundamenta dicha tesis de dos maneras.

Primero afirma que la interacción substancial entre la mente y el cuerpo no es distinta de lo que sucede en otros organismos, con las partículas físicas que la componen, como por ejemplo un árbol, puesto que en ambos casos se distinguen dos "niveles" (p. 170). Luego, se apoya en la simplicidad de la persona, que no se altera frente a la "extensibilidad" del cuerpo puesto que no está compuesto de "partes substanciales" (p. 171), como ya se vio más arriba. La persona entonces resulta ser una mente corporizada.

A raíz de esto, Lowe afirma que las propiedades físicas van a ser "adscribibles al self" en virtud de ser "adscribibles al cuerpo", y tanto su acción como su percepción van a realizarse a través de él (p. 172). Pero además, agrega que existe una dependencia de la mente respecto del buen funcionamiento del cerebro, por lo que la interacción es recíproca. Por último, Lowe afirma que existe cierta adecuación del cuerpo respecto de la mente. Pone como analogía al material de la estatua y sus adecuadas propiedades para llegar a ser tal. Sintetizando, la persona es una substancia psicológica que posee cualidades físicas en razón de estar corporizada, pero no se identifica con el cuerpo.

Materia y forma como principios explicativos del cosmos

Pasemos entonces a considerar el hilemorfismo propuesto por Sanguineti. Esta postura es difícil de catalogar pero podríamos afirmar que es una especie de dualismo porque reconoce la existencia de dos ámbitos de la realidad además del corpóreo-material. Pero al tener ya un planteo que parte desde una visión cosmológica aristotélica y por tanto muy diferente a la sostenida por los fisicalistas y dualistas, que es la cartesiana, no se podría clasificar en alguno de estos polos. Por lo que vendría a ser una tercera posición. Sanguineti considera incluso que los mismos términos "mente-cuerpo" agudizan el dualismo, y que debería hablarse de "cuerpo-alma" (Sanguineti 2007, 11-17).

La raíz del problema cuerpo-mente para Sanguineti está en la concepción mecanicista del cuerpo heredada de Descartes y utilizada tanto por dualistas como por fisicalistas. Esta concepción analiza el cuerpo desde una visión puramente fisiológica, es decir física, química y biológica, propia de las ciencias naturales. Ahora bien, su carácter mecanicista se ve más

claramente al analizar a los animales, ya que resulta difícil pensar su dimensión psíquica como una máquina. De este modo solo quedan dos opciones: o se reduce lo psíquico a lo físico (fisicalismo), o se acepta la mente como una realidad totalmente nueva y distinta (dualismo) (Sanguineti 2016). El problema, dice Sanguineti, es de índole "epistemológico, ontológico y lingüístico" (Sanguineti 2007, 47).

La teoría hilemórfica proporciona una noción analógica de cuerpo, desde el más básico y puramente físico hasta los cuerpos de los distintos tipos de vivientes. Como su etimología lo indica, el hilemorfismo sostiene la existencia de una dualidad básica, a saber "materia y forma", las cuales son principios que se dan conjuntamente. El primero es inferior respecto del otro y el superior no puede explicarse a partir de él (Sanguineti 2007, 48). Esto responde a la experiencia de ver cómo los seres más elementales de la realidad, manteniendo cierta autonomía y propiedades, se incorporan en una substancia más compleja que las integra en nuevas funciones e interacciones, como por ejemplo el hidrogeno y el oxígeno como elementos químicos del agua (Sanguineti 2014).

Así es como un nivel físico real, el material, entra a formar parte de una estructura compleja y emergente, comportándose el primero como constitutivo material del segundo, el cual se le llama constitutivo formal (Sanguineti 2014). Se los puede tomar como causalidad material y formal puesto que el primero es una condición necesaria para que se dé el segundo, el cual "informa" o "formaliza" el nivel material, "actuando" sobre él en cuanto le da una estructura y funcionalidad (Sanguineti 2014, 169). Este nuevo orden o cualidad superior emerge de la adecuada ordenación de los elementos (Sanguineti 2007). Ahora bien, estos principios explicativos no son unívocos, sino más bien análogos, lo que permite la gran variedad de integración de niveles que observamos en el mundo (Sanguineti 2014).

Sanguineti afirma que la dualidad materio-formal se encuentra de diversos modos en una jerarquía de la naturaleza, en la cual se puede percibir una continuidad, y que poseen también cierta gradualidad. Esta graduación se va superando en cuanto una "totalidad formal" más compleja integra las formas de las realidades inferiores, que se comportan como materia respecto de ella. Se va dando entonces una superación progresiva en los grados de los seres, percibiéndose que la formalidad va adquiriendo cierta eminencia sobre su respectiva materialidad, hasta incluso llegar en cierto modo a trascenderla (Sanguineti 2016, 4-6). Esto se da en cuatro niveles: el inorgánico, el viviente o de vida vegetativa, el sensible y el racional. Cada nivel posee las perfecciones del anterior y además otras propias (Sanguineti 2014).

En los seres orgánicos, donde aparece la vida por primera vez, los elementos físico-químicos se organizan y administran en una nueva modalidad, por la que adquieren ciertas

características que separados no poseían: aparece un "autofinalismo", una "subjetividad" y sus actos son "inmanentes" y ordenados a su autorregulación y supervivencia. Las leyes que regían la base material se distinguen pero al mismo tiempo están al servicio del estrato superior, puesto que si se pierden o se alteran, esto lo afecta; pero estas leyes inferiores no pueden explicar las propiedades superiores (Sanguineti 2007, 52-55). Para poder autorregularse, desarrollarse y perpetuar la especie, el organismo utiliza información transmitida en señales presimbólicas de valor causal unida a la misma materialidad que se encuentra sobre todo a nivel genético. Vemos entonces como surge un nuevo tipo de cuerpo, más perfecto, más independiente y más complejo que el anterior.

La vida sensitiva es ya un nuevo modo de ser corpóreo, puesto que a la vida se le agrega la propiedad de sentir y ser sentido, tanto su cuerpo, como sus funciones vegetativas y el ambiente en que se encuentra. A nivel orgánico esto implica un nuevo modo de organización, el cual va a estar a cargo de una parte especializada del individuo: el sistema nervioso (Sanguineti 2016). Esto también implica que en el acto sensitivo del individuo haya dos dimensiones, la neurológica y la psíquica, a modo de causas materiales y formales del mismo acto. Además, las nuevas características que suma la vida sensitiva enriquecen sobremanera al individuo: la trascendencia sobre la materialidad vegetativa, que se ve en las funciones transorgánicas como las sociales y en el valor en sí mismo de la sensación y no por su funcionalidad; el modo en que la percepción trasciende el propio cuerpo abriéndose al mundo, y esto afecta su mismo actuar, el cual se vuelve intencional debido a los significados que adquiere el mismo mundo; la unidad y autopercepción por las que se puede llamar al individuo sujeto, integrando todas sus sensaciones, recuerdos y emociones continua y dinámicamente; y finalmente la importancia de la base neuronal y el cerebro como receptor y elaborador de información (Sanguineti 2007).

Así es como llegamos a un cuerpo "sentiente", que incluyendo las funciones vegetativas y de la materia inorgánica posee tales propiedades y dimensiones nuevas que supera en gran medida los anteriores estratos. Sanguineti lo llama "suprahilemorfismo", que no expresa una forma de dualismo sino una continuidad-discontinuidad en la misma estructura hilemórfica. Entender esto correctamente, según Sanguineti, es de vital importancia para no caer en errores a la hora de analizar la relación entre el cuerpo-mente (Sanguineti 2007, 96).

Conclusión

Intentemos contrastar las posturas sobre la relación cuerpo-mente de los autores considerados. Hemos visto como Gazzaniga trata de dar una explicación desde las ciencias no

solo cognitivas sino también físicas, sosteniendo que el principio de complementariedad, junto al abordaje de la diferencia entre materia inorgánica y materia no viviente, mostraba que la aparente dualidad entre mente y cuerpo es epistemológica. Lowe introduciendo algunas modificaciones a la filosofía cartesiana intentaba unir las dos realidades tan distintas del cuerpo y la mente. Finalmente, con la teoría hilemórfica de Sanguineti, tratamos de tener una postura más integradora pero partiendo de una base clásica como es la dualidad de principios analógicos de materia-forma, que se encuentran de forma gradual pero continua en los distintos seres de la realidad.

Ahora bien, pareciera que, tanto el fisicalismo como el dualismo son proclives a una visión parcial del problema: el fisicalismo se muestra reacio a conceder una dimensión más allá de la material y el dualismo no logra la unidad en su concepción antropológica. Ahora bien, desde la libertad que le proporciona su planteo, el hilemorfismo posee una visión más integradora, dado que en los distintos niveles ontológicos de la realidad logra reconocer dos dimensiones, sin perder por eso la unicidad en la sustancia.

Gazzaniga logra una meritoria justificación de cómo explicar la aparente brecha que separa lo físico y lo psíquico desde una visión materialista y evolucionista, sirviéndose de conocimientos físicos, biológicos y epistemológicos. Pero creemos que el problema está precisamente allí: se encuentra limitado por el objeto de las ciencias, y además parece una justificación de los principios asumidos del materialismo sin considerar si son adecuados o no. Esto último podría decirse de Lowe pero con respecto a la teoría dualista substancial de Descartes. Partiendo de sus mismos principios, se desvive por superar la separación de ambas substancias llegando a elaborar tesis propias pero intentando al mismo tiempo no alejarse tanto de los principios cartesianos. Lo más relevante es que la noción de cuerpo que ambos tienen resulta insuficiente para abordar el problema mente-cuerpo.

La visión hilemórfica de Sanguineti no solo tiene la ventaja de subsanar este defecto de las anteriores posturas, sino que también permite debatir con ellas tomando como base el conocimiento de las ciencias en el caso del fisicalismo, y las nociones de principios formal y material, y los conceptos derivados de substancia y persona, en el caso del dualismo. Por otra parte, sin embargo, posee dos desventajas, ciertamente menores. Al intentar llevar a cabo una teoría que logre explicar las debilidades de las dos posturas sin identificarse con ninguna, es más proclive a ser acusado por ambos frentes. Y la segunda desventaja es el carácter analógico de la postura de Sanguineti, que ciertamente le concede más articulación pero a cambio una menor nitidez.

En resumen, si bien pudiera poseer alguna falencia, el hilemorfismo que propone Sanguineti es un aporte a una de las discusiones más vigentes de nuestro tiempo.

Referencias

Gazzaniga, M. S. (2018). *The consciousness instinct: Unravelling the mystery of how the brain makes the mind*. Ed. FarrarStraus and Giroux.

Lowe, J. E. (2018). *Non-cartesian substance dualism*; en Loose Jonathan J., Menuge Angus J. L. y Moreland J. P. (2018). *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. John Wiley and Sons Inc., 168-182

Sanguineti, J. J. (2007). *Filosofía de la mente, un enfoque ontológico y antropológico*. Ediciones Palabras.

Sanguineti, J. J. (2016). *Intelecto y sensibilidad ¿Es dualista Tomás de Aquino?*. Ponencia expuesta en el III Congreso Internacional de Filosofía Tomista, Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu, Universidad de Santo Tomás, Santiago de Chile, 19-21 de julio 2016.

Sanguineti, J. J. (2014). *Neurociencias y filosofía del hombre*. Ediciones Palabra.

Sanguineti, J. J. (2005). *Operaciones cognitivas: una aproximación ontológica al problema mente-cerebro*. "Acta Philosophica" versión castellana, II (14), 233-258.

Evidencia empírica y filosofía moral

Silvina Damiani (UNS)

Resumen: La filosofía experimental nace en los primeros años del siglo XXI como rechazo del programa clásico de análisis conceptual de la filosofía analítica y se caracteriza por proponer un enfoque interdisciplinario utilizando métodos más típicamente asociados con las ciencias sociales, cognitivas y también con la neurociencia para responder a preguntas filosóficas. Pese a que se trata de un proyecto reciente y en construcción todavía, ha desatado un gran debate entre los filósofos acerca de la metodología, de los límites y de las intersecciones entre los distintos campos propios de cada disciplina. Algunos consideran este programa como una extensión de los enfoques filosóficos tradicionales que se remontan a Aristóteles o a Hume y que consiste en recolectar datos y realizar análisis empíricos que permitan responder a cuestiones filosóficas o resolver problemas filosóficos. Otros, en cambio, afirman que se trata de un programa revolucionario que emplea una metodología novedosa, a saber, los experimentos controlados en los que el filósofo interviene manipulando la variable o variables que le interesa estudiar. Según se considere este movimiento de uno u de otro modo, aparecen opiniones fuertemente enfrentadas; pues que la filosofía emplee datos empíricos es algo que casi no genera controversias, pero que la filosofía pueda ser experimental es objeto de un enconado debate. En consecuencia, las opiniones acerca de este programa varían desde los que dudan que pueda llamarse filosofía hasta los que piensan que se trata de un gran avance.
En nuestra ponencia, expondremos algunas características generales propias del programa de filosofía experimental para luego detenernos más detalladamente en cuestiones específicas de filosofía moral y en la convergencia de una reciente disciplina, la neuroética. En relación con este tema, abordaremos una línea de investigación de la que se siguen resultados significativos e interesantes, asociada con Joshua Greene, un psicólogo experimental, neurocientífico y filósofo estadounidense, quien gracias al empleo de la técnica de imágenes por resonancia magnética funcional (IRMf), junto con su equipo descubrieron qué partes del cerebro se activan cuando se responde a dilemas morales poniendo en evidencia el importante papel que desempeñan las emociones en los juicios morales. Estos resultados, por otra parte, corroboran parcialmente los resultados de Antonio Damasio, un reconocido neurocientífico y médico neurólogo de origen portugués, quien sostiene que los estudios científicos con personas que presentan daños en los lóbulos frontales -responsables, entre otras cosas, de las emociones- demuestran que son incapaces de actuar moralmente. En consecuencia, una de las conclusiones que parece seguirse de estas investigaciones no es menor para la filosofía moral, puesto que implicaría que las intuiciones morales son el producto de nuestras emociones antes que de la reflexión.

La filosofía experimental nace en los primeros años del siglo XXI como rechazo del programa clásico de análisis conceptual de la filosofía analítica también conocida como 'Filosofía de sillón'.

Esta corriente se caracteriza por proponer un enfoque interdisciplinario para responder a preguntas filosóficas utilizando métodos asociados con las ciencias sociales, con las ciencias cognitivas y también con la neurociencia. Pese a que se trata de un proyecto reciente y todavía en construcción, ha provocado un interesante debate entre los filósofos acerca de i) la metodología, ii) los límites y iii) las intersecciones entre los distintos campos propios de cada disciplina.

Algunos consideran este programa como una extensión de los enfoques filosóficos tradicionales que se remontan a Aristóteles o a Hume, que consiste en recolectar datos y realizar análisis empíricos_que permitan responder a cuestiones filosóficas o resolver problemas filosóficos. Otros, en cambio, afirman que se trata de un programa revolucionario que emplea una metodología novedosa, a saber, los experimentos controlados en los que el filósofo interviene manipulando la/s variable/s que le interesa estudiar. Según se considere este movimiento de uno u de otro modo, aparecen opiniones fuertemente enfrentadas. Pues que la filosofía emplee datos empíricos es algo que casi no genera controversias, pero que la filosofía pueda ser experimental es objeto de un enconado debate. En consecuencia, las opiniones acerca de este programa varían desde los que dudan que pueda llamarse filosofía hasta los que piensan que se trata de un gran avance (Aguiar, 2017, p.197).

En nuestra ponencia nos ocuparemos de algunas cuestiones específicas de la filosofía experimental, especialmente, de un programa relacionado con la filosofía moral y con la convergencia de una reciente disciplina, la neuroética.

Según Adela Cortina (Cortina y Conill, 2019, p.3), el origen de la neuroética tiene su base en el extraordinario auge que experimentaron las neurociencias, sobre todo a partir de los noventa del siglo pasado, década declarada por el Congreso de los Estados Unidos como *Década del Cerebro*[1]. Hay muchas formas de caracterizar a las neurociencias, pero una manera sencilla de hacerlo consiste en considerarla como ciencias experimentales que tienden a explicar cómo funciona el cerebro usando todas las herramientas técnicas disponibles y utilizando el método científico de observación y contrastación de hipótesis mediante la experimentación. Después de estos avances en los 90, el nacimiento propiamente dicho de la neuroética se dio en mayo de 2002 en San Francisco, California, con la celebración de un simposio sobre el nacimiento de esta nueva disciplina patrocinado por la institución norteamericana Dana Foundation.

Adina Roskies[2] (Roskies,2007) sugiere que es posible distinguir dos ramas de la neuroética:1) la ética de la neurociencia, que intenta desarrollar un marco ético para regular la conducta en la investigación neurocientífica y en la aplicación del conocimiento neurocientífico a los seres humanos (esto es, un ética aplicada) y 2) la neurociencia de la ética, que se refiere al

[1] El presidente George Bush firmó en 1989 una declaración presidencial (6158) que designaba la década de 1990/2000 como la "Década del cerebro", cuya presentación pública ocurrió el 18 de julio de1990, que rápidamente alcanzó la primera plana en el ámbito académico internacional.

[2] Adina Roskies es profesora de filosofía en el Dartmouth College. Sus áreas de especialización incluyen filosofía de la ciencia, filosofía de la ciencia cognitiva y filosofía de la mente. En la Universidad de California, San Diego Roskies obtuvo al mismo tiempo una maestría en filosofía y una maestría en neurociencia, y recibió un doctorado en neurociencia y ciencia cognitiva en 1995.

impacto del conocimiento neurocientífico en nuestra comprensión de la ética misma y se ocupa de las bases neuronales de la agencia moral (Levy, 2007). Esta última es la rama que nos interesa.

El camino más frecuentado para descubrir que la neuroética es un saber peculiar fue el de la dificultad que mostraban un buen número de sujetos para avalar con argumentos sus juicios morales. Es muy curioso e interesante el resultado al que llegan los investigadores por medio de los experimentos, en los que a los sujetos participantes se les da una serie de descripciones de ciertas conductas que provocan rechazo (como acostarse con un hermano, pegar a la máxima autoridad del estado, limpiar con un trapo que es una bandera, o comerse un perro que has atropellado) y se observa que los participantes formulan un juicio inmediato, intuitivo, pero cuando se le piden las razones (por las cuales rechazan de plano tales conductas) se muestran absolutamente incapaz de darlas (Haidt y Kesebir, 2010).

Ante este desconcierto moral (*moral dumbfounding*), autores como Haidt y Hersch señalaron que nuestros juicios morales son intuitivos, ligados a la emoción, y que solo más tarde tratamos de apuntalarlos con razones (Haidt, Björklund y Murphy, 2000); (Haidt y Hersch, 2001).

Este es uno de los puntos clave en el discurso neuroético, porque se conjetura que la razón que explica la perplejidad de los encuestados no depende de que tengan mejores o peores razones sino más bien del modo en el que está construido nuestro cerebro.

Basándose en esta premisa, Joshua Greene, un psicólogo experimental, neurocientífico y filósofo estadounidense junto a un grupo de colaboradores se preguntaron si la razón del carácter intuitivo y emocional de los juicios morales se debe a que en nuestro cerebro existen unos códigos morales ya acuñados a través de la evolución y ligados a las emociones en el proceso de formación del cerebro (Greene, *et al.,* 2001). El papel de las emociones en la formulación de los juicios morales es un tópico de la neuroética, un lugar común que se refuerza cada día con los resultados de las investigaciones en neurociencia[3].

Antonio Damasio, un reconocido neurocientífico y médico neurólogo de origen portugués y autor muy conocido por sus libros en los que ha intentado establecer puentes entre la neurociencia y la filosofía, sostiene que los estudios científicos con personas que presentan daños en los lóbulos frontales -responsables, entre otras cosas, de las emociones- demuestran que son incapaces de actuar moralmente.

Uno de los experimentos más antiguos es el célebre caso de Phineas Cage, el histórico experimento natural que data de 1848 y que accidentalmente tuvo lugar en Nueva Inglaterra,

[3] Trabajos como los de Jorge Moll y sus colaboradores son una fuente de progreso en este sentido (Moll, Zahn, Oliveira-Souza, Krueger y Grafman,(2005), The Neural Basis of Human Moral Cognition, *Nature reviews Neuroscience* 6 (10): 799-809). También las investigaciones de Antonio Damasio van en este sentido.

Estados Unidos. Phineas Cage, capataz de construcción, era un joven muy estimado en su círculo social hasta que en el verano de 1848, a los veinticinco años de edad, sufrió un espantoso accidente mientras estaba trabajando junto con los obreros de la cuadrilla que tenía a cargo. Una gran e imprevista explosión provocada por una chispa hizo volar una barra de hierro en dirección a Cage con tan mala fortuna que le atravesó la mejilla izquierda para continuar su trayectoria con fuerza hasta caer a más de treinta metros de distancia. Esa barra de hierro que le atravesó la mejilla, le traspasó la base del cráneo, pasó por la zona frontal del cerebro y siguió disparada hasta destrozarle la parte superior de la cabeza perdiendo en el impacto parte de su cerebro (y ahora se sabe que destruyó también centros emocionales). Contrario a todo pronóstico, Cage no solo no murió instantáneamente con el impacto (ni siquiera perdió el conocimiento) sino que además sobrevivió a la inevitable infección -en una época sin antibióticos- y a los dos meses del accidente fue dado de alta. Ante la sorpresa de todos, y en especial de su médico, su recuperación física fue excelente y asombrosamente no le quedaron secuelas motrices ni siquiera indicios de dificultad en el habla.

Sin embargo, ni bien terminó la fase aguda de su lesión los cambios se hicieron patentes. Aunque sus facultades cognitivas y sus funciones intelectuales y verbales siguieron intactas, su comportamiento cambió radicalmente y fue convirtiéndose en poco tiempo en una persona grosera, abominable e impredecible. Su cambio fue tan grande que daba la impresión de que se hubiera transformado en un nuevo Phineas Cage con rasgos negativos que contrastaban desmesuradamente con aquel que había sido en el pasado. En un lapso corto de tiempo perdió su trabajo y su familia y se volvió incapaz de gobernar su vida.

Señala Damasio que para la incipiente comunidad científica de esos días la trascendencia de este caso en relación con el cambio de conducta pasó inadvertida· "Los debates motivados por el caso Cage, si los hubo, se concentraron en buscar la localización de los centros cerebrales de la motricidad y el lenguaje. La discusión jamás conectó la indocilidad del sujeto con la lesión en el lóbulo frontal" (Damasio, 2004)

Otro caso similar al de Cage, estudiado y presentado también por Damasio, es el de un paciente al que llamó *Elliot,* "Un Phineas Cage de nuestro tiempo", cuya historia ocupa varias páginas de su ya mencionado libro *El Error de Descartes*.

Elliot, un joven de aproximadamente 30 años, había sufrido una alteración importante en su comportamiento después de haber sido intervenido quirúrgicamente para extraérsele un meninginoma,un tumor benigno. La operación había resultado un éxito y su recuperación había sido excelente. Sin embargo, Elliot ya no era el mismo; su personalidad había cambiado rotundamente y al igual que Cage también perdió su trabajo, su familia y tomaba

sistemáticamente decisiones perjudiciales para sí mismo. A diferencia de Cage, Elliot puede describirse como una persona controlada emocionalmente.

Los médicos derivaron este caso a Damasio para que diagnosticara si este cambio radical en su conducta era producto de una verdadera enfermedad. Por aquel tiempo a Elliot le negaban la pensión por invalidez debido a su condición, puesto que parecía no tener problema alguno; en apariencia era una persona físicamente hábil, diestra e inteligente. Según los exámenes típicos, su cociente intelectual (IC) estaba en el rango superior. Varios profesionales habían informado que sus facultades intelectuales estaban intactas e insinuaban que o bien era un haragán o bien un buen comediante.

Después de examinar a Elliot durante un tiempo, Damasio explicó que sus fracasos efectivamente se debían a su condición neurológica y aunque sus aptitudes mentales y físicas eran óptimas, sus facultades para tomar decisiones estaban deterioradas. La tomografía computarizada y la resonancia magnética demostraron que había un daño en las capas corticales prefrontales (provocado en el momento en el que se le extirpó el tumor) y pese a que la masa cerebral destruida fue pequeña, la consecuencia del daño fue importante.

En una sesión Elliot sorprendió a Damasio al hacer explícito que después de la enfermedad sus sentimientos habían cambiado para siempre. Advertía que las cuestiones que antes le afectaban emocionalmente ahora le eran indiferentes. Con cierto abatimiento, Damasio describe la condición de Elliot diciendo que es alguien que *sabe pero no siente*[4] (Damasio, 2004, p.66). Evidentemente la disminución emocional y afectiva de Elliot jugaba un papel importante en la el fracaso de sus decisiones Y al igual que el caso Cage, pese a conservar su cerebro racional intacto, Elliot era incapaz de tomar decisiones ventajosas para él, sencillamente porque –al igual que Cage- no podía decidir qué curso de acción le convenía.

Los hallazgos en sujetos con lesiones cerebrales parecen sugerir, según Damasio[5], que hay sistemas cognitivamente disociados que contribuyen al juicio moral, existiendo una especie de módulo de moralidad o una especie de centro moral en el cerebro (Green, 2005). Y una de las conclusiones que parece seguirse de estas investigaciones no es menor para la filosofía moral,

---

[4] *Ibid*., p. 66.

[5] Los estudios acerca de la toma de decisiones en pacientes neurológicos que ya no pueden procesar información emocional normalmente ponen en evidencia que las personas al momento de decidir no solo se valen de la evaluación de las consecuencias y de la probabilidad de que ocurran, sino también -principalmente- de sus impulsos emocionales. Las emociones no solo intervienen en las decisiones, sino que las facilitan y las guían. Y, presumiblemente, esto sea así por la sencilla razón de que nuestro cerebro, en definitiva, no está naturalmente diseñado (por la selección natural) para encontrar la verdad o para realizar juicios de ningún tipo (morales, lógicos, etc.), sino para sobrevivir.

puesto que implicaría que las intuiciones morales son el producto de nuestras emociones antes que de la reflexión.

En este sentido, uno de los asuntos más debatidos acerca de los contenidos morales es si las estructuras e intuiciones morales son individuales o son compartidas por todas las personas. Un método para investigar los universales morales es mediante experimentos mentales o hipotéticos[6].

El dilema del tranvía, constituye un excelente ejemplo de esto, ya que ese trabajo se ha replicado con una muestra de más de 200.000 sujetos en 120 países, obteniéndose sistemáticamente las mismas respuestas (Mikhail, 2008)

El problema del tranvía propuesto inicialmente por Philippa Foot en 1967 relata una historia que es bien conocida (Foot, 1978) :

ESCENARIO 1

Viene un tranvía a mucha velocidad y sabemos que debido a un desperfecto mecánico no le funcionan los frenos. Si realizamos un cambio de vías podemos desviar al tranvía -que corre sin frenos- hacia una vía muerta donde, irremediablemente, morirá un trabajador, o bien podemos elegir no hacer nada -y dejarlo seguir andando por esa vía- y que mueran cinco trabajadores.

¿Qué nos dicta la intuición sabiendo que las consecuencias de nuestra acción serán malas en cualquier caso, pues alguien morirá? Pero, quizá el número de vidas salvadas haya de tenerse en cuenta.

Los datos de laboratorio y encuestas: la mayoría de la gente (90%) asegura que movería la palanca[7]. El resultado es muy sólido. A ello se añade que un número algo menor de filósofos[8], pero también mayoritario, el 68,2%, cambiaría las agujas, frente al 7,6% que no las cambiaría y un 24,2% que haría cualquier otra cosa (sacrificarse, por ejemplo, tirándose a la vías para salvar a todos).

---

[6] *Universita Ciencia*, Revista electrónica de investigación de la Universidad de Xalapa. año 8, número 22. mayp-agosto 2019. ISSN 2007-3917 https://philarchive.org/archive/MORLDT-9 Leyendas de Trolley: juicio moral y toma de decisiones, Fabio Morandín Ahuerma El punto a debate que continúa abierto

[7] En el libro *Would You Kill the Fat Man?: The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong* de de David Edmons se pueden encontrar los datos de las respuestas de la gente a varias versiones del problema del tranvía

[8] En Bourget, David y Chalmers, David: "What do philosophers believe", https://philpapers.org/archive/BOUWDP. Se trata de datos de una encuesta.

Hay quien ha visto en estos datos el respaldo empírico de teorías morales consecuencialistas. En efecto, parece que las intuiciones deontológicas son aquí minoritarias; el consecuencialismo estaría firmemente asentado *en este caso*.

Variantes del dilema

¿Qué haríamos si en la vía muerta hubiera un familiar y en la principal cinco desconocidos o si en la vía muerta hubiera un niño y en la principal cinco ancianos?

Si la respuesta cambia, entonces el consecuencialismo tendría un claro carácter contextual, puesto que pone en evidencia que no se trataría de una intuición generalizable.

ESCENARIO 2

Se trata del conocido ejemplo en el que no se cambian las agujas del tranvía para desviarlo, sino que hay que empujar a una persona obesa sobre las vías (cómo se haga es lo de menos), de forma que con su peso y volumen detenga el tranvía, aun sabiendo que, por supuesto, morirá.

Pese a que se trata de nuevo de salvar a cinco personas a costa de una, en esta ocasión el 90% de la gente asegura que no daría el empujón fatal: no es lo mismo matar (empujar a una persona) que dejar morir (cambiar las agujas). Así, al parecer, es como actuaríamos según nos dictan nuestras intuiciones morales. Por lo tanto, el cálculo consecuencialista podría resultar inadecuado o, aún más, inmoral, en tales casos[9] (Thompson, 1985).

En los experimentos (cuestionarios y encuestas) sobre el problema del tranvía y el empujón a la persona obesa, la gente asegura que tener que empujar a alguien _ser uno mismo quien ejecuta el acto- y "sentirla" le resulta insoportable (Aguiar, 2017)

La cuestión para los investigadores morales es ¿por qué sacrificar una vida en el primer ejemplo es bueno, y en el segundo es malo? Y la siguiente pregunta sería ¿cómo saben las personas que hay que decir si, al primer dilema y no, al segundo? La respuesta es tan rápida que evidentemente surge de algún tipo de intuición (Green, 2005) ¿de dónde viene?, ¿por qué todo el mundo parece estar de acuerdo?

Joshua Greene, tiene una hipótesis: sugiere que la evolución dotó a las personas de repulsión por maltratar a una persona inocente. El impulso en contra de maltratar a un

[9] Eso es lo que demuestra Judith Jarvis Thompson en un artículo clásico cuyo experimento mental se ha llevado también al laboratorio.

compañero humano explicaría otros ejemplos[10] en los que la gente rechaza matar a uno para salvar a muchos. Y lo contrastó (junto con su equipo) por medio del empleo de la técnica de imágenes por resonancia magnética funcional (IRMf), pues, verían qué partes del cerebro se activan cuando se responde a dilemas morales. Buscó encontrar signos de un conflicto entre las áreas del cerebro asociadas con la emoción (aquellas que proceden de dañar a alguien) y las áreas dedicadas al análisis racional (las que calculan vidas perdidas y salvadas).

En principio, notaron que ante los dilemas morales personales (esto es, los dilemas en los que se perjudica a alguien) variaba la cantidad de tiempo en la que los sujetos daban la respuesta, según respondieran que sí o que no:

1) Cuando creían que no debían hacerlo respondían rápidamente

2) Cuando creían que era lícito perjudicar a alguien tardaban bastante más tiempo en responder (probablemente pensando y sopesando razones)

Esto muestra (para Greene y su equipo) que entender que es lícito dañar a alguien personalmente es pensar contra corriente y por eso se necesita tiempo para adquirir la confianza de que el juicio es correcto.

También investigaron la diferencia de tiempo en la respuesta entre los dilemas morales personales y los de otros tipos: ante los dilemas morales personales los sujetos invertían casi 7 segundos en preparar la respuesta mientras que solo 4 en los casos impersonales o no morales.

Estos datos parecen corroborar la hipótesis de Greene y su equipo acerca del modelo dual de mente, hipótesis que sostiene la existencia de dos sistemas de procesamiento cognitivo funcionando simultáneamente cuando se realizan juicios sobre problemas morales. La teoría del proceso dual es una teoría que postula que las personas poseemos dos (sub)sistemas cognitivos distintos que compiten en los procesos de razonamiento moral: uno rápido, intuitivo y emocional (inconsciente) , el otro lento, deliberativo y menos dependiente de la emoción, más racional y consciente[11].

[10] Otras versiones de dilema: Sacrificar a un paciente del hospital para extraer sus órganos y salvar a cinco pacientes moribundos que necesitan trasplantes o arrojar a alguien de un bote salvavidas lleno de gente para mantener el bote a flote y salvar al resto.

[11] Esta teoría coincide con el modelo dual de mente propuesto por Frankish, 2004 en Mind and supermind. También con coincide con la propuesta de los Sistemas 1 y 2 de Kanheman (2011) publicada en su último libro Thinking: Fast and Slow.

Según la evidencia empírica que aporta la investigación, en la resolución de los dilemas morales personales aparece actividad en las áreas emocionales[12]; y en los dilemas no personales surge la activación en las áreas cognitivas clásicas de razonamiento y memoria de trabajo[13], aquella que se involucran para cálculos aritméticos, por ejemplo.

Sobre la base de estos datos, concluyen que el sistema más lento y deliberativo es el que tiende a aparecer en los juicios de tipo utilitarista mientras que el sistema más rápido y automático es el que tiende a producir juicios que se ajustan más a un enfoque deontológico[14].

Es evidente que la evidencia empírica derivada de estas investigaciones no alcanza para zanjar la polémica entre las posiciones utilitarista y deontologista. Sin embargo, indica una dirección para continuar investigando, un nuevo rumbo hasta ahora desconocido.

En este sentido, la nueva filosofía experimental que nace como crítica al análisis conceptual apriorístico está lejos de demolerlo, pues ese análisis conceptual apriorístico se apoya en las intuiciones consideradas como pruebas o evidencias y en los experimentos mentales. Y esas intuiciones siguen formando parte de esta nueva ética experimental. Por consiguiente, está en lo cierto quien cree que la filosofía experimental está lejos de prender fuego al sillón[15] y afirma que más bien lo ha trasladado al laboratorio. En definitiva, agregar a la metodología filosófica la realización de experimentos de laboratorio podría ser recurso aceptable, otra herramienta en la caja de herramientas del filósofo.

---

[12] Cuando las personas reflexionaron sobre los dilemas que requerían matar a alguien con sus propias manos, se encendieron varias redes en sus cerebros. Una, que incluía las partes mediales (hacia adentro) de los lóbulos frontales, que implica las emociones sobre otras personas. Una segunda, la superficie dorsolateral (superior y externa) de los lóbulos frontales, se ha implicado en la computación mental en curso (incluido el razonamiento no moral, como decidir si llegar a algún lugar en avión o tren). Y una tercera región, la corteza cingulada anterior (una tira evolutivamente antigua que se encuentra en la base de la superficie interna de cada hemisferio cerebral), registra un conflicto entre un impulso proveniente de una parte del cerebro y un aviso proveniente de otra.

[13] Solo se destacó el área involucrada en el cálculo racional.

[14] Coincide con la conjetura presentada por Kanheman en Thinking: Fast and Slow en la hay dos vías de pensamiento llamados 'Sistemas 1' y 'Sistema 2' y "La división del trabajo entre el Sistema1 y el Sistema 2 es muy eficiente: minimiza el esfuerzo y optimiza la ejecución". El sistema que se compromete con una determinada tarea de razonamiento moral está determinado en parte por el estilo personal y en parte por factores situacionales.

[15] A la filosofía experimental se la representa con la imagen de un a sillón en llamas

Referencias bibliográficas

Aguiar, F. (2017) Ética experimental. El estado de la cuestión. *Diálogo Filosófico*. 98, 194-227.

Cortina, A. y Conill, J. (2019). Bioética y neuroética. Arbor, 195 (792): a503. https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2004

Damasio, A. (2004), El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano, Barcelona, Crítica,

Foot, P. (1978) *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices.* Oxford, Basil Blackwell.

Greene, J. *et al*. (2001), An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgement. *Science.* 293, 2105-2108.

Greene, J. (2005) Cognitive Neuroscience and the Structure of the Moral Mind, *The Innate Mind: Structure and Contents,* Oxford University Press, New York.

Haidt, J. Björklund, F. y Murphy, S (2000) Moral dumbfounding: When intuition finds no reason, *Lund psychological reports* Vol.1 N° 2.

Haidt, J., Hersh, M., (2001). Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals. *Journal of Applied Social Psychology*, 31 vol 1,

Haidt, J., Kesebir, S. (2010). Morality. S. Fiske, D. Gilbert, & G. Lindzey, *Handbook of Social Psychology*, 5 Edición. Hobeken, NJ: Wiley.

Knobe, J. *et al* (2012). Experimental philosophy. *Annual Review of Psychology.* 63, 81-99.

Knobe, J. y Nichols, S. (2007), *Experimental Philosophy*. Oxford University Press. 3-14

Levy, N. (2007). The neuroscience of ethics. *Neuroethics: Challenges for the 21st Century* (pp. 281-316), Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511811890.010

Mikhail, J. (2008). The poverty of the moral stimulus, *Moral Psychology*, volume 1 (pp. 353-360). Sinnott-Armstrong (Ed.), Londres, UK: MIT Pres

Roskies, A. L. (2007). Neuroethics for the New Millenium. En: Glannon, W. (ed.). Defining Right and Wrong in Brain Science. Essential Readings in Neuroethics. New York: Danna Press, pp. 12-18.

Thomson, J. (1985) The Trolley Problem, *Yale Law Journal* 1395-1415.

Fundamentación del límite a la herencia: desde y más allá de la propuesta de Carlos Vaz Ferreira*

Fernanda Diab (UdelaR)

Resumen: El filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira aportó a principios del siglo XX una serie de razones en torno a la necesidad de limitar el derecho a la herencia. El derecho ilimitado a legar contraviene dos de los principios fundamentales del orden social, que Vaz idealiza a través de la fórmula que propone como solución al problema social: una igualdad moderada en el punto de partida y que cada quién como condición de su libertad reciba las consecuencias de sus propias acciones. Estas razones junto con su apreciación acerca del exceso de desigualdad, que supone mantener un régimen de herencia ilimitada, ofrecen elementos de justificación que este trabajo pretende *desarrollar* en términos de un marco de justicia. Se busca identificar aquellas ideas y principios que fundamentan la posición del filósofo uruguayo, con la intención de ampliar argumentativamente aquellos aspectos que se entiende no están suficientemente trabajados, explicitar supuestos no analizados, así como también incorporar elementos críticos que, poniendo en diálogo el pensamiento vazferreriano con las teorías contemporáneas, permitan alcanzar el objetivo de una justificación normativa para el límite a la herencia. Para ello se presentará la fórmula elaborada por el filósofo como solución a la cuestión social en términos de un modelo normativo de justicia, que entendemos incluye principios tanto igualitaristas como suficientaristas.
Palabras clave: herencia, Carlos Vaz Ferreira, justicia, igualitarismo, suficientarismo

Introducción

> *El testamento es uno de los muchos procedimientos, que abundan en nuestra existencia individual y social, de rescatar y objetivar la pérdida de la vida, de pactar con lo inevitable, haciendo que al menos una parte de nosotros, proyectada sobre las cosas, nos sobreviva y nos recuerde.*[1]

> *…el hecho de que un individuo tenga un derecho moral a lo que adquiere mediante el esfuerzo y tenga el consecuente derecho a hacer con esas ganancias lo que quiera no parece convertir en menos moralmente arbitrario que un niño comience con todas las ventajas y otro con ninguna…*[2]

Por sus efectos, la transmisión de bienes da lugar a valoraciones muchas veces de signo opuesto, se tiende a pensar positivamente sobre la importancia de poder legar bienes a nuestros descendientes no solamente como un don sino también como una forma de trascendencia, a la

* El presente trabajo refleja un avance de la primera etapa de mi investigación doctoral en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Contacto: fernanda.diab@gmail.com

[1] Bodei, Remo; *Generaciones. Edad de la vida, edad de las cosas,* Pensamiento Herder, Barcelona, 2016, p.30.

[2] Goldman, 1976, 826 – citado en Andreoli, 2012, p.82)

vez que la institución de la herencia levanta sospechas acerca de si es justo que algunos reciban las ventajas que el legado de bienes produce. El derecho de sucesión afecta lo que Rawls denomina la justicia de trasfondo, es decir el contexto de justicia en el que se desenvuelven las acciones individuales y colectivas; y que sólo una estructura básica adecuadamente regulada puede garantizar (Rawls, 1993, p.250). Para Rawls, la transferencia de bienes tiene efectos acumulativos que pueden explicar el desgaste de la justicia de fondo en el tiempo y de allí la necesidad de su regulación y limitación (Halliday, 2018, p.3). Su valoración sobre los efectos de la herencia se enmarca en su preocupación más amplia sobre el problema de la distribución de la propiedad y sus consecuencias sobre las condiciones de justicia en un sistema de cooperación social a largo plazo. (Rawls, 1979, 260-261) Sin embargo, como sostiene Halliday (Ibíd.), la herencia es sólo un aspecto muy específico de la distribución de la propiedad y sus efectos también son particulares. Por ello, se vuelve relevante un análisis en profundidad sobre la relación entre herencia y justicia. Siguiendo su propuesta, nos preguntamos: ¿Cuáles son los fundamentos morales del derecho individual a transferir riqueza y propiedad? ¿Y cuáles son los fundamentos para su restricción? ¿Bajo qué condiciones la riqueza heredada quebranta un sistema de justicia? ¿En qué medida un orden social es más justo si se restringe el derecho a legar? Si bien el presente trabajo no alcanzará a responder tales cuestiones, está orientado por ellas.

El filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira aportó, a principios del siglo XX, una serie de razones en torno a la necesidad de limitar el derecho a la herencia, cuyo análisis y desarrollo trasciende el valor de homenaje, que cualquier trabajo su obra puede implicar. El derecho ilimitado a legar contraviene dos de los principios fundamentales del orden social, que Vaz idealiza a través de la fórmula que propone como solución al problema social: una moderada igualdad en el punto de partida y que cada quién como condición de su libertad reciba las consecuencias de sus propias acciones. Estas razones, junto con su rechazo moral al exceso de desigualdad, generada –entre otras cosas- por mantener un régimen de herencia ilimitada, ofrecen elementos de justificación que este trabajo pretende desarrollar en términos de un marco de justicia. Lo que me propongo es identificar aquellas concepciones y principios que fundamentan su contundente crítica al legado ilimitado, particularmente de un bien finito, como lo es la tierra de producción. Poniendo en diálogo el pensamiento vazferreriano con las teorías contemporáneas, e incorporando elementos para un análisis crítico del modelo de justificación alcanzado, busco ampliar la argumentación vazferreriana hacia la fundamentación del límite a la herencia de bienes que son producto del trabajo, a los que el filósofo uruguayo no incluyó en su argumentación. Esta presentación solo avanza en el desarrollo de su fórmula en los términos de

principios[3] de justicia. Siendo parte de una investigación más amplia, aquí sólo se plantearán algunos resultados parciales.

Si bien en Vaz Ferreira no hay una pretensión de elaborar lo que contemporáneamente denominamos una teoría normativa de justicia, su *fórmula conciliadora* se constituye en un principio regulador al permitir valorar el grado de justificabilidad, es decir la validez, del orden vigente. La solución propuesta por Vaz a la cuestión social y que pretende conciliar aspectos de los modelos que aparecen como polarizantes en la discusión sobre el orden político de su época – el individualismo y el socialismo – adquiere una *función crítico-reguladora* (Acosta, Y. 2010, p.74-75), a partir de la cual cuestionar y a la vez identificar criterios normativos en virtud de los cuales modificar el orden establecido.

La fórmula no solamente cumple una función de estimación normativa sino también de ajuste de la organización social. Ajustes que están destinados principalmente a hacer consistente consigo mismo el principio de justicia liberal, al que Vaz adhiere, y, según el cual cada uno debe recibir las consecuencias de sus actos y decisiones. Muchos obstáculos interfieren entre el principio y su realización, la vida de los individuos se ve sometida a circunstancias que evidencian que las desigualdades en el resultado no dependen de su acción voluntaria. Preocupa principalmente a Vaz el desigual acceso a recursos necesarios "para comenzar la lucha". Se debe garantizar a todos los individuos los recursos necesarios en el punto de partida y luego dejarlos librados a su voluntad. Así lo expresa Vaz: "Simplificando: Todos deberían coincidir en: 1º asegurar al individuo hasta cierto grado; 2º después, dejarlo: entregarlo a la libertad, con las consecuencias de su conducta y de sus aptitudes." (1963, t.VII, p.32)

Entre los aspectos del orden vigente de su época, que el filósofo cuestiona fuertemente porque contravienen su concepción de justicia, (influenciada por la filosofía de Spencer), se encuentra el sistema de herencia ilimitada. Es así que Vaz Ferreira sostiene: "Confrontado, pues, con nuestra fórmula el orden actual, resulta evidentemente injustificado (en cierto grado al menos), y corregible *sin duda* en dos hechos: en lo relativo a la herencia y en lo relativo a la propiedad de la tierra (sobre todo en la combinación de ambos)." (Vaz Ferreira, 1953 vol.5, p.28) Nos interpela al respecto la cuestión acerca de los alcances normativos de la fórmula: ¿De qué modo los contenidos de la fórmula justifican el límite a la herencia? ¿Hay un fundamento moral más allá del ideal proyectado por Vaz? ¿Es posible ampliar la justificación vazferreriana acerca del límite a la herencia? ¿En qué sentido?

[3] Utilizo en este caso "principio" en un sentido muy amplio, refiriendo a contenidos normativos en general que no pretenden ser –en esta etapa de la investigación- presentados como formulaciones exhaustivas.

I

Vaz Ferreira en *Sobre la propiedad de la tierra* (1918) advierte que un modelo liberal –individualista" como él lo denomina– bajo el cual, el disfrute de una igual libertad justifica un orden social en el que cada cual recibe las consecuencias de sus decisiones (Vaz Ferreira, 1953, Vol. 6, pp.36-37), y por tanto las desigualdades de resultados son legítimas, en la realidad resulta pervertido por el orden institucional vigente, específicamente por el modelo de apropiación de la tierra, el sistema de herencia ilimitado, la falta de reconocimiento del derecho a habitar y el capitalismo privado. Tal orden hace que las posiciones iniciales queden determinadas casi siempre por la familia de origen, dando lugar a lo que Vaz Ferreira llama un "familismo vertical descendente (Vaz Ferreira, 1963, p.265)". Dichas instituciones resultan ser anti individualistas por las consecuencias que tienen sobre la voluntad de las personas; los resultados muy desiguales a los que llegan en su vida no son consecuencia directa de sus libres decisiones. Y es la excesiva desigualdad lo que, según nuestro filósofo, por insensibilización y naturalización nos impide percibir y juzgar la injusticia de tales instituciones. Con respecto al carácter anti individualista (o antiliberal) de la herencia sostiene:

> Es curioso el hecho, por ejemplo, de que la herencia figurara como individualista, cuando es esencialmente anti individualista. La ideología individualista se basa en la correspondencia de los actos y capacidades del individuo con las consecuencias de sus actos y capacidades. Y la institución de la herencia ilimitada tiende, aunque no por objeto sí por resultado, a desequilibrar, distorsionar esa correlación entre hechos individuales y sus consecuencias en cada generación.(Vaz Ferreira, ibíd., p.130)

El anterior es el núcleo argumentativo del planteo vazferreriano y en donde se sostiene, principalmente, su crítica a la herencia, punto de crucial interés para el presente trabajo. Sin embargo el argumento se va desplegando y es posible identificar al menos otros dos argumentos que lo van complementando y reforzando hacia la justificación de un límite fuerte a la herencia, aunque no de su completa eliminación. Nos interesa aquí el primero de dichos argumentos.

II

Llamaré al argumento mencionado: A*rgumento de excesiva desigualdad en el punto de partida*. La preocupación central de Vaz Ferreira no es la desigualdad en sí, sino el exceso de desigualdad en el punto de partida, propio del orden vigente en su época, y que tiene entre sus causas el régimen sucesorio que habilita la herencia ilimitada.

> …es indudable que la desigualdad presente en el punto de partida, sobrepasa: es *demasiado* (y si alguno no lo sintiera, sería más bien porque la connaturalización con ese grado excesivo embota los sentimientos). Ello resalta más si se tiene en cuenta que la institución de la herencia – en nuestro régimen social presente, absolutamente ilimitada-, ni distingue los casos en que esa trasmisión hereditaria ilimitada e indefinida es *privativa* (quiero decir que no se distinguen los casos en que lo que se transmite no priva a los demás, de los casos en que la trasmisión en esa forma priva a los demás de algo). Y ni siquiera se compensan o atenúan en parte esas ventajas excesivas por la exigencia de un mínimum de trabajo. Lo más que se dice es que el bien social *resulta…,* lo que, tenga lo que tenga de cierto, no basta. En resumen: sea cual sea el grado de desigualdad (en el punto de partida) tolerable en doctrina y sentimiento, la organización actual de la herencia lo sobrepasa evidentemente. (Vaz, 1953, ibíd., p.23)

En la fórmula conciliadora propuesta como *solución* a la cuestión social, Vaz Ferreira propone que, para cualquier orden social, tanto defensores del individualismo como del socialismo (tendencias polarizantes que representan la discusión entre la defensa de la libertad o defensa de la igualdad), si son espíritus "sinceros y comprensivos", deberían aceptar un mínimo social asegurado a cada cual sólo por su condición de ser humano. "*Algo asegurado al individuo…; y, el resto, a la libertad*" (Vaz Ferreira, 1953 vol.5 p.14) En este sentido su planteo coincide con una perspectiva suficientarista de justicia, desde la cual el principal objetivo de la justicia es garantizar una base segura de sustento para toda persona, por el solo hecho de serlo. La identificación de la fórmula del filósofo uruguayo como una "doctrina de la suficiencia", ya ha sido planteada, aunque aún cabe más profundización sobre ello (Andreoli, 2012, p.93; Pereira, 2017, p.39).

Los modelos teóricos que se sustentan en principios de suficiencia, no defienden la eliminación de la desigualdad, -Vaz Ferreira tampoco lo hace- ni conciben como moralmente preferible beneficiar antes que a nadie a los menos aventajados, sino que como doctrina distributiva el suficientarismo se destaca por insistir en que una distribución es justa si garantiza que ningún individuo caiga por debajo de un mínimo bajo el cual sufra una privación o pobreza severa (Casal, 2016, p.270) o, dicho de otro modo, si garantiza el mínimo suficiente para que cada individuo pueda disfrutar y ejercer su libertad. Como sostiene su principal mentor: "Si todos tienen suficiente, el hecho de que otros tengan más pierde relevancia moral." (Frankfurt, 1987, p.21 citado por Casal, Ibíd., p.273) Para el suficientarismo no es la igualdad un valor en sí mismo, sino que la suficiencia halla su justificación al alcanzar las condiciones que hagan posible la libertad. Este parece ser parte del esquema propuesto por Vaz.

Sin embargo, pretender identificar a Vaz Ferreira con un solo modelo de teoría de justicia distributiva sería caer en la *sistematización* que el filósofo nos enseñó a evitar en su "Lógica viva" (1952, pp.106-128) al distinguir entre *pensar por sistemas* y *pensar por ideas a tener en cuenta*. En virtud de ello, pero, principalmente, por considerar que algunos de los aspectos de su solución a la cuestión social puedan ser entendidos en términos de las teorías rivales del *suficientarismo*, como por ejemplo el llamado *igualitarismo de la suerte*[4]- pero también de otras vertientes igualitaristas -, afirmo que su enfoque se puede concebir como una "visión híbrida" de teoría de la justicia ya que combina principios de suficiencia y de igualdad. (Casal 2016, p.272) Desde una visión individualista liberal como la de Vaz Ferreira, una perspectiva suficientarista para la cual siempre que los sujetos tengan lo suficiente, las desigualdades entre ellos resultan irrelevantes, difícilmente sea aceptable por los efectos que ello tiene en la "igualdad en el punto de partida". "Aun cuando todos tengan lo suficiente, todavía parece injusto que algunos, sólo por haber nacido en el seno de una familia acomodada, tengan a su disposición todo tipo de ventajas, contactos y oportunidades, mientras que otros heredan poco más que el nombre." (Casal, 2016, p.285[5]-286). Estas apreciaciones sólo pueden realizarse desde un trasfondo igualitarista y aunque Vaz Ferreira explícitamente rechaza la igualación homogeneizante esto no impide hallar en sus afirmaciones coincidencias con alguno de los tipos de igualitarismo descrito contemporáneamente. Sobre su rechazo a ciertas formas de defensa de la igualdad, diremos algo más adelante.

De acuerdo con la distinción realizada por Derek Parfit (2000) entre igualitarismo *deóntico* y *télico*, es posible afirmar que la propuesta de Vaz Ferreira de solución a la cuestión social contiene además de elementos suficientaristas, también elementos igualitaristas, en su caso, del primer tipo. Como se sostuvo antes en su posición no hay un rechazo a la desigualdad *per se*, sin embargo hay un cuestionamiento al exceso de desigualdad valorada en función de una razón moral ulterior, por su injusticia con respecto al principio de que cada cual reciba las consecuencias de sus propias decisiones. No cualquier desigualdad es mala sino sólo aquellas que son injustas. Para la concepción deóntica la exigencia de justicia proviene de algún criterio como puede ser la necesidad igualitaria de distribuir los bienes comunes en la sociedad (Gallego,

---

4 Este término fue incorporado en la jerga de la justicia distributiva por Elizabeth Anderson y refiere a aquellas concepciones de justicia que consideran que "la injusticia fundamental es la desigualdad natural en la distribución de la suerte". (Anderson, 2016, p.47)

5 "Más aun, dado que los suficientarios son indiferentes no sólo a las desigualdades entre millonarios y billonarios, sino también a las desigualdades entre billonarios y aquellos que tienen apenas lo suficiente, no pueden manifestar preferencia por tener impuestos progresivos, en vez de regresivos, si ambos son capaces de asegurar la suficiencia. Esta indiferencia frente a la mejor forma de alcanzar la suficiencia universal parece contraintuitiva. (…) Los suficientarios se concentran exclusivamente en que cada uno tenga lo suficiente, e ignoran si la distribución resultante deshace o exacerba el exceso."

Bullemore, 2016, "Introducción", p.33) o el criterio de que cada uno dejado a su libertad reciba las consecuencias de sus actos tal como lo concibe Vaz Ferreira por influencia de Herbert Spencer.

Por otra parte, al defender la igualdad en el punto de partida, nuestro filósofo se acerca al denominado *igualitarismo de oportunidades*, de acuerdo con el cual: "únicamente se exige que las personas comiencen en igualdad de oportunidades para alcanzar el bienestar, o que tengan el mismo acceso a las ventajas, o que comiencen con igualdad de recursos" y únicamente acepta las diferencias que son resultado "de las elecciones voluntarias de un adulto" (Anderson, 2016, p.50). Este aspecto se refleja en los siguientes pasajes de su obra que se presentan a modo de ejemplo, y en los cuales se refiere a cuáles son los recursos y capacidades necesarios que deberían asegurarse a cada individuo sólo por el hecho de serlo y a la importancia de igualar en el punto de partida, respectivamente:

> Desde luego, lo relativo al *punto de partida*.
>
> Por ejemplo: educación y defensa del individuo menor, que comprende la educación corporal y espiritual; salud, al menos para empezar la lucha; instrucción, al menos para empezar la lucha. Y eso, en grado bastante para el individuo, no considerado como instrumento en sí mismo, con posibilidades variadas. (1953, Vol.5, pp.17-18)
>
> …asegurar a cada individuo como tal, además de salud, instrucción y "dónde estar", también ciertas cosas materiales de la necesidad gruesa, como alimentación, vivienda, abrigo, etc. –lo mínimo, lo grueso-,… (Ibíd., p.20)
>
> De todos modos, dentro de cualquier doctrina, escuela, tendencia, aspiración o temperamento, ha de desearse y defenderse una solución que lleve *a igualar* más (que ahora) el punto de partida de los individuos. Queda la cuestión de grado; pero, de todos modos, igualar (el punto de partida) más que ahora. (Ibíd., p.27)

El igualitarismo ha sido cuestionado porque al distinguir la "suerte opcional" de la "suerte bruta", atiende principalmente como cuestiones de injusticia aquellas vinculadas con la mala suerte, con la "lotería natural". Desde esta visión lo que se debe garantizar legítimamente al individuo son iguales oportunidades en el punto de partida, es decir en la infancia. Sin embargo, "se les deja a todos a su suerte en la adultez, de tal forma que si alguien tiene mala suerte o actúa irresponsablemente y termina por ello en la miseria más absoluta, eso se trata como un hecho moralmente indiferente pues dicha persona tuvo las mismas oportunidades iniciales que el resto." (Brieba, 2016, p.119) En su lugar el modelo del *igualitarismo democrático* propuesto por Anderson defiende que no se puede dejar caer a los individuos, aun cuando ello sea consecuencia de su irresponsabilidad, por debajo de un umbral quedando en condición de ser oprimidos y

perder su condición de igual ciudadano. (Ibíd.) Este aspecto igualitarista, también está presente en Vaz cuando expresamente sostiene que aun dejados a su libertad ningún individuo debería caer por debajo de un límite de dignidad.

> Primero: cuando pensamos, como fórmula ideal, en dar a los individuos como punto de partida un núcleo asegurado, y después dejarlos libres, sentimos que, aún después de dejarlos libres, no deberíamos dejarlos caer demasiado. Y entonces, nuestro punto de partida asegurado se completaría con una asistencia negativa: aún después de dejados libres, no dejarlos caer más debajo de cierto límite. (Vaz, 1953, Vol.5, p.27)

Con respecto a la demanda de igualdad en el punto de partida, resulta pertinente aclarar que, Vaz Ferreira "no considera a la tendencia a la igualdad como el objetivo de aspiraciones de justicia" (Andreoli, 2012, p.74). De hecho identifica la defensa del valor de la igualdad con la tendencia socialista y en su efecto homogeneizante sostiene que produce *antipatía*. Cualquier intento de igualación social supone para el filósofo contravenir el impulso natural de diferenciación y progreso que como efecto tiene siempre desigualdad. En este sentido no es posible afirmar –como sostiene Andreoli- que adopte una posición igualitarista. Sin embargo, hay un sentido en que sí hay rasgos igualitaristas. Vaz sostiene que un *espíritu sincero y comprensivo* no será insensible a un exceso de desigualdad. Esta siempre debe ser moderada, "por razones de humanidad y para atemperar las disfunciones de la libertad, que incluso pueden ir contra la misma libertad" (Andreoli, ibíd., p.93). Por eso en la fórmula conciliadora, introduce la exigencia de garantizar una igualdad moderada en el punto de partida.[6]

Por último, en este punto cabe resaltar que, el pensamiento de Vaz coincide con las teorías contemporáneas del *Mínimo social* (por ejemplo el Liberalismo igualitario de J. Rawls), sosteniendo que es necesario garantizar ciertos recursos y condiciones que aseguren al individuo, sólo por el hecho de serlo, la persecución de sus propios planes de vida. Vaz se refiere a asegurar "lo grueso", mínimos de alimentación, vestimenta, salud, educación, vivienda. Destaca justamente la importancia de este último y de cumplir con el *derecho a habitar*[7] de cada persona, es decir del derecho a tener una vivienda. Y, como se afirmó antes, entre las condiciones resulta fundamental no dejar caer a ningún individuo por debajo de ese mínimo de dignidad.

---

[6] Vaz Ferreira ubica la cuestión de la igualdad en el punto de partida, se ocupa de la igualdad de oportunidades. Sin embargo cabe preguntarse si su antipatía por el exceso de desigualdad presente no implica asumir una posición crítica también hacia la desigualdad en las metas o resultados. ¿Procurar la reducción de desigualdad en las metas es ilegítimo en cualquier caso? Al respecto y sobre diferencias entre "igualdad de oportunidades" y "oportunidad de resultados" Atkinson (2015, pp.10-11)

[7] Sobre fundamentación del derecho a la vivienda en Vaz, ver Diab, F. (2008): http://actio.fhuce.edu.uy/images/Textos/10/Diab10.pdf

III

A partir de las críticas que Vaz realiza al orden social vigente en su época, al cual identifica con el individualismo, es posible distinguir la formulación de cuatro candidatos a constituirse en principios de un marco normativo para la justificación del límite a la herencia. Antes, recordemos sumariamente cuáles son las críticas: 1) a *la desigualdad excesiva*, 2) a *la inseguridad (*seguridad de contar con lo necesario para vivir*)*, 3) al *triunfo del no superior* (o "al menos del que es superior en aptitudes no superiores"), 4) a *la demasiada preeminencia de lo económico absorbiendo la vida*. Los siguientes principios, entre los cuales no se pretende que existe un orden lexicográfico, son los que se pretende desarrollar, y que constituirían un marco de justificación del límite a la transmisión de bienes:

1) *Principio de Igualdad en el punto de partida*
2) *Principio del Mínimo social*
3) *Principio de Libertad*
4) *Principio de no dependencia*

Aquellos principios identificados en el pensamiento vazferreriano, pretenden configurar un ideal de justifica desde el cual sea considerado legítimo el límite a la herencia. ¿Por qué la herencia es injusta entonces? Ensayaremos a continuación una respuesta sobre cómo la herencia ilimitada (recordemos que en Vaz la preocupación central es por la herencia ilimitada de la tierra de producción), contraviene cada uno de estos principios:

1) Contribuye a través de la acumulación de bienes a ampliar la brecha de desigualdad. En este sentido el planteo de Vaz dialoga con planteos contemporáneos que han puesto la mirada en el vínculo entre herencia y desigualdad (Piketty, 2015; Tilly, 2000; Stiglitz, 2012). En particular interesa, en el caso de Vaz, que la herencia a la vez constituye un factor decisivo de desigualdad en el punto de partida, aspecto que también han destacado pensadores actuales (Stiglitz, 2012, p.271; Haslett 1997, pp.140-141).[8]

2) El legado de bienes que son finitos, supone la privación con respecto a su usufructo para otras generaciones. De este modo se limita la posibilidad de garantizar bienes necesarios en el

[8] En la tradición filosófica antigua, también se dejó consignado la relación entre la herencia y la acumulación de bienes; por ejemplo Aristóteles en la *Política* dice: "El sistema oligárquico tiene también gran interés en que las herencias se adquieran sólo por derecho de nacimiento y no a título de donación, y que puedan nunca acumularse muchas. Por este medio, en efecto, las fortunas tienden a nivelarse y son más los pobres que llegan a adquirir medios de vivir." (1941, p.265)

punto de partida. Sin embargo, en cuanto a este aspecto, el vínculo más interesante con los principios antes postulados constituye una vía afirmativa más que negativa. Por vías impositivas la herencia puede transformarse en fuente de generación de un fondo o subsidio para el punto de partida (Atkinson 2015, cap.7, p.192; Felber, 2010, pp.99-100)

3) Con respecto al tercer principio, se refleja el modo en que la herencia de forma más evidente es injusta desde una perspectiva de justificación como la vazferreriana (de tipo liberal). Mientras la herencia exista será irrealizable el ideal de que cada uno reciba las consecuencias de sus actos en virtud de su libertad y que las desigualdades sean solamente el resultado de las diferencias individuales. Este aspecto muestra que la argumentación de Vaz Ferreira contra la herencia la realiza desde una posición favorable al propio individualismo y no – como habitualmente se podría creer – desde una perspectiva socialista. Es interesante ver cómo la herencia es cuestionable también – tal vez con más fuerza - para los propios defensores del liberalismo y en Vaz encontramos un sólido argumento para ello.

> El problema de la herencia para una perspectiva individualista consecuente es, entonces, el de determinar en qué medida la introducción de la desigualdad en el punto de partida puede ser legitimada, teniendo en cuenta que se trata de un estado de cosas que si bien suele depender de la voluntad del causante, es independiente por completo de la acción de quien recibe. (Andreoli, 2012, p.78)

4) Vía la desigualdad la herencia genera dependencia, no solamente material por el efecto que tiene en la acumulación en manos de algunos de los bienes de producción sino también en el ámbito de lo político por las consecuencias en la generación de grupos de poder. En la historia de la política son variadas las expresiones que reflejan la preocupación por el vínculo entre economía y poder. Ya Aristóteles en la *Política* basó su clasificación de los diversos regímenes políticos en la relación entre riqueza y estatus político. (*Política*, 1941, a modo de ejemplo: Libro II, cap.6) Es conocida la defensa en la modernidad de Jean Jacques Rousseau de una república en la cual nadie se enfrente a la necesidad de venderse y nadie se encuentre en condiciones de comprar a otros. (*El contrato social*, 2008, Libro II, Cap. XI, p.98) Hacia el siglo XX y en el contexto del New Deal norteamericano, Louis Brandeis afirmó: "Podemos tener una sociedad democrática o podemos tener una gran concentración de riqueza en las manos de pocos. No podemos tener ambas."[9] Contemporáneamente la constatación de la creciente desigualdad ha llevado también a los pensadores a reflexionar sobre dicho vínculo (Bartels, 2008, especialmente capítulos 9 y 10; Stiglitz, cap.5, Rosanvallon, 2015, pp.343-345)

---

9 Citado por Bartels (2008), p.284 (la traducción es mía)

De acuerdo con lo antes planteado es posible comprender algunos de los aspectos de la solución de Vaz a la cuestión social en términos de principios de justicia y la necesidad de la limitación de la herencia en virtud de ellos. Algunos, por sus características y aspiraciones, son de tipo suficientarista, mientras que otros son igualitaristas. La crítica a la herencia podemos afirmar quedaría fundada –en parte- en ambos tipos de principios, lo cual requiere aún de una más sólida justificación.

Referencias bibliográficas

Acosta, Yamandú (2020). Sobre la propiedad de la tierra: aportes de Carlos Vaz Ferreira a la democracia como realización de un régimen de derechos humanos, *Revista de la Facultad de Derecho (Udelar)*, Nº 48, enero-junio, pp.1-23

Anderson, Elizabeth (2016). ¿Cuál es el punto de la igualdad? en Gallego, Javier, Bullemore, Thomas (Edts.) (2016). *Igualitarismo. Una discusión necesaria*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, pp.45-104.

Andreoli, Miguel (2012). *Pensar por ideas a tener en cuenta: elementos de filosofía política en Vaz Ferreira*, Montevideo, Biblioteca Plural, CSIC-Udelar.

Aristóteles (1941). *Política*, Buenos Aires, Editora Espasa-Calpe.

Atkinson, Anthony B. (2015). Inequality. What can be done? Cambridge, Harvard University Press.

Bartels, Larry (2008). *Unequal Democracy. The Political Economy of the New Gilded Age*, Princeton/Oxford, Russell Sage Foundation – Princeton University Press.

Brieba, Daniel (2016). Igualdad democrática: La teoría de justicia de Anderson en Gallego, Javier, Bullemore, Thomas (Eds.) (2016). *Igualitarismo. Una discusión necesaria*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos.

Casal, Paula (2016). Por qué la suficiencia no basta en Gallego, Javier, Bullemore, Thomas (Eds.) (2016). *Igualitarismo. Una discusión necesaria*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos. (Artículo publicado originalmente en *Ethics*, Nº 117, 2007, pp.296-326)

Felber, Christian (2017). *Money – The New Rules of the Game*, Cham, Springer International Publishing.

Frankfurt, Harry G. (1987). Equality as a Moral Ideal en *Ethics*, Vol.98, Nº 1, pp.21-43.

Halliday, Daniel (2018). *The inheritance of wealth. Justice, equality, & the right to bequeath*, Oxford, Oxford University Press.

Haslett, D.W. (1997). Distributive Justice and Inheritance (Cap.6) en Erreygers, Guido y Vandevelde, Toon (Eds.) (1997). *Is Inheritance legitimate? Ethical and Economic Aspects of Wealth Transfers*, New York, Springer, pp.133-155.

Parfit, Derek (2000). Equality or Priority? en Clayton, M. y Williams, A. (Eds.) (2000) *The Ideal of Equality*, London, Macmillan.

Pereira, Gustavo (2017). Cultura democrática. La proyección de la igualdad en *Revista de Ciencias Sociales, DS-FCS,* vol.30, Nº 41, julio-diciembre, pp.35-54.

Piketty, Thomas (2015). *La economía de las desigualdades. Cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores Argentina.

Piketty, Thomas (2014). *Capital in the Twenty-First Century*, (traducido por Arthur Goldhammer), Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press.

Rawls, John (1979). *Teoría de la justicia,* Madrid, FCE.

Rawls, John (1995). *Liberalismo político*, México D.F., FCE.

Rosanvallon, Pierre (2015). *La sociedad de iguales*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.

Stiglitz, Joseph E. (2012). *El precio de la desigualdad*, Madrid, Taurus.

Tilly, Charles (2000). *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.

Vaz Ferreira (1952). *Lógica viva*, Buenos Aires, Editorial Losada, Buenos Aires.

Vaz Ferreira (1953 Vol.5). *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Colección de Clásicos Uruguayos.

Vaz Ferreira (1953 Vol.6). *Sobre la propiedad de la tierra*, Montevideo, Colección de Clásicos Uruguayos.

Vaz Ferreira (1963). *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*, T.XII, Montevideo, Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay.

Acerca de las condiciones bajo las cuales no estamos obligados a obedecer al estado

Cristian Dimitriu (CONICET-UBA)

Resumen: El derecho internacional tiene un aspecto deplorable. De acuerdo con el derecho internacional, cuando los oficiales públicos toman (malas) decisiones en nombre del estado; el estado es responsable por estas decisiones. Así, si oficiales públicos firman (malos) acuerdos financieros, comerciales, o ambientales, o deciden que el estado pertenezca a una organización internacional; el estado va a estar vinculado por esas decisiones. La inmoralidad del derecho internacional queda en claro cuando advertimos que, en realidad, muchas decisiones firmadas por oficiales públicos claramente no vinculan *moralmente* a los ciudadanos. Por lo tanto, el derecho internacional termina coercionando a estados y ciudadanos para que hagan cosas que no están moralmente obligadas a hacer. Liam Murphy destaca este aspecto problemático del derecho internacional, cuando dice que "...préstamos contraídos por gobiernos corruptos u opresivos, préstamos que pudieron haber beneficiado únicamente a aquéllos que estaban en el poder en este momento, deben ser devueltos, aún por el gobierno sucesor. Este aspecto fundamental de la práctica legal contemporánea es un reflejo de la personanlidad legal internacional de los estados".
En mi trabajo voy a argumentar que, bajo ciertas condiciones, las decisiones políticas *no vinculan* a los estados. En particular, sugiero que las condiciones para que una decisión sea considerada no-vinculante pueden ser explicitadas al mirar al derecho, en el ámbito doméstico. Como resultado de mi análisis, va a ser evidente que el derecho internacional contemporáneo debe ser dráticamente modificado.

Supongamos que un gobierno decide firmar un acuerdo comercial, o endeudarse con el Fondo Monetario Internacional. Supongamos que este acuerdo comercial o préstamo se acordó en condiciones ruinosas para el estado. Resulta que el acuerdo comercial es tan malo que obliga al estado a importar bienes caros y de mala calidad, lo cual lleva a los productores locales a la bancarrota; y el préstamo es tan astronómico que endeuda a generaciones enteras por 100 años, pero sólo un sector de la población, y por poco tiempo, se beneficia de él.

De acuerdo con el derecho internacional, los estados son legalmente responsables de honrar esos compromisos, y la comunidad internacional puede penalizarlos si no lo hacen. El derecho internacional, por otra parte, no distingue entre tipos de gobiernos. Cualquiera haya sido el gobierno que firmó el acuerdo, no importa cuán brutal, corrupto, o antidemocrático haya sido; habrá generado compromisos válidos para su estado. Y dado que el estado existe en forma continuada, a lo largo del tiempo, y que el estado transfiere sus obligaciones a los habitantes del estado (a través de impuestos, reglas, u otros medios); no sólo los habitantes que viven bajo el gobierno que contrajo los compromisos ruinosos estarán cargados con esos compromisos, sino

que también lo estarán *todos* los habitantes de las generaciones futuras que vivan bajo ese estado, en el momento que sea. De esta manera, poblaciones enteras, y futuras generaciones, terminan cargando sobre sus espaldas la responsabilidad de honrar compromisos que son como mínimo cuestionables. Voy a llamar a la tesis de que los estados son responsables por los compromisos adquiridos "Tesis de la Responsabilidad".

En este trabajo, me gustaría criticar la tesis de la responsabilidad. Bajo algunas condiciones, creo, los habitantes no son moralmente responsables de las decisiones tomadas por sus miembros. Si mi argumentación es correcta, tendrá consecuencias drásticas, porque implicará la exigencia de reformas radicales del derecho internacional.

El estado como *persona*

Que el derecho internacional considera a los estados *personas* no es una tesis novedosa. El derecho internacional, de hecho, se basa en el principio *pacta sunt servanda*, según el cual los estados son responsables de honrar sus compromisos. De acuerdo con el derecho internacional, la responsabilidad por los acuerdos a los que adhiere el estado recae sobre el estado en su totalidad, incluyendo todos sus habitantes. La responsabilidad se extiende, además, a lo largo del tiempo. El estado de ahora es el mismo estado que el del futuro y, por lo tanto, la responsabilidad de los estados también recaerá sobre la población futura.

La afirmación de que los estados son considerados personas morales parece razonable. Sin embargo, si analizamos en detalle las mejores razones por las cuales el estado es considerado una totalidad moral, veremos que únicamente en ciertos casos específicos está justificado cargar a los ciudadanos con la responsabilidad de los compromisos que contrajo.

El primero de los argumentos que puede esgrimirse en favor de la tesis de la carga de responsabilidad es que los estados son unidades temporales homogeneas, porque *la historia, la cultura y el lenguaje* son el mismo antes y ahora. La Argentina de hace 70 años es la misma que ahora. Los habitantes son otros, pero siguen habiendo muchas cosas en común entre ambos momentos históricos. Entonces tiene sentido suponer que cuando Argentina contrae un préstamo en 1950, ese préstamo no deja de ser válido en el 2019. El país es el mismo, y por lo tanto el compromiso sigue existiendo. Es la Argentina la que se endeudó, y no el gobierno de turno.

Sin embargo, si analizamos en detalle el argumento de la unidad temporal homogénea, veremos que existen casos en los cuales no es justificable atribuir responsabilidad a la población de una generación posterior. El argumento del estado como unidad temporal, en primer lugar, no

parece sostener que el estado y su población debe hacerse cargo de un compromiso adquirido *cada vez que algún compromiso existe*. Si fuese así, tendríamos que concluir que si un poblador (por ejemplo un vendedor de zapatos) elegido azarosamente se endeuda en nombre del estado argentino, entonces el estado argentino debería hacerse responsable de dicha deuda. Pero esto es absurdo, y nadie sostiene semejante postura. La versión del argumento de la continuidad del estado parece tener más sentido si lo complementamos con otro argumento que sostiene que *los estados son moralmente responsables de cumplir con los compromisos adquiridos, si aquellos que los contrajeron estaban* ***autorizados*** *a actuar en nombre del estado.* Esta versión es más razonable: si se adquieren compromisos en nombre del estado, y aquellos que adquieren compromisos están autorizados a adquirirlos, entonces el estado debe hacerse responsable, y este compromiso debe respetarse a lo largo del tiempo, dado que el estado es una unidad temporal homogénea.

El problema es que incluso esta versión del argumento parece incorrecta. Es cierto que algunas personas que ocupan cargos públicos están autorizados a actuar en nombre del estado, y que sus decisiones serán vinculantes para el estado. Pero parece claro que, incluso si una persona está autorizada a tomar decisiones en nombre del estado, no todas su decisiones deberían, moralmente, vincular al estado. Hay que hacer por lo tanto una distinción clave entre estar autorizado a gobernar, y estar autorizado a tomar decisiones. Una persona puede estar autorizada a gobernar, pero eso no implica que está autorizada a tomar cualquier decisión que quiera. Hay decisiones que exceden el límite de lo que está autorizado a hacer. Para que este punto quede claro, podemos ver cómo funciona el derecho de agencia en corporaciones.

En el derecho privado existen situaciones en las que una persona está autorizada a tomar decisiones en nombre de una corporación y, sin embargo, esta corporación no es legalmente responsable de estas decisiones. Creo que las razones por las que esto es así pueden aplicarse también al derecho internacional, para mostrar que no siempre que un gobierno adquiere compromisos, estos compromisos son vinculantes.

Consideremos el siguiente ejemplo: El gerente de una corporación pide un préstamo de un banco, en nombre de la compañía para la que trabaja. Este gerente usa la plata del préstamo para festejarle el cumpleaño de 15 a la hija. Es decir, usa la plata para propósitos que son *claramente* incompatibles con su rol de gerente de la empresa. Más aún, el gerente actúa en forma visiblemente sospechosa, sugiriendo de muchas maneras, antes de prestar, que va a gastar la plata para festejarle el cumpleaños a la hija. Después de un tiempo, el banco que otorgó el préstamo intenta recuperar la plata, pero considera *a la empresa,* y no *al gerente*, responsable del préstamo. La injusticia de este reclamo es obvio. El gerente estaba actuando en función de sus intereses personales, y aunque estaba autorizado a ser gerente y a tomar decisiones vinculantes en nombre

de la empresa, no estaba autorizado a pedir dinero *para esos propósitos específicos*. La ley, por lo tanto, no obliga a la corporación a hacerse cargo de la deuda. El prestamista, para recuperar el dinero que prestó, podría dar la excusa de que no sabía que el gerente iba a usar el dinero para fines ilegítimos, pero esta excusa no es válida porque estaba claro de antemano que esto iba a suceder.

Las razones por las que los gerentes no generan responsabilidad están claras en este caso. Los gerentes están autorizados a ser gerentes y a tomar decisiones, pero no están autorizado a tomar *cualquier tipo* de decisión. Es decir, *cuando un gerente autorizado excede su competencia como gerente, sus decisiones no vinculan a la empresa.*

Un razonamiento análogo al del gerente y la corporación puede aplicarse a los estados. Para que esta comparación tenga sentido, es necesario demostrar que los estados son análogos a las corporaciones. Los estados pueden ser considerados corporaciones, en el siguiente sentido: Una corporación que genera algún tipo de daño es noralmente responsable por ese daño. Por lo tanto, cada uno de sus miembros, individualmente, también son responsables. Si alguien fue víctima del daño que generó la corporación, esa persona tiene derecho a una compensación *por parte de la corporación*, y no por parte de algún miembro específico dentro de esa corporación. Los empleados de la corporación se ven afectados por el reclamo, pero sólo en forma indirecta. Este reclamo también se extiende a empleados futuros que, aun sin ser parte del proceso de decisión de la empresa, verían su situación afectada como consecuencia de los daños pasados.

Este razonamiento puede extenderse a estados. Un estado que genera algún tipo de daño a otro estado es moralmente responsable por ese daño. Por lo tanto, cada uno de sus miembros, individualmente, también es moralmente responsable. Aquél que fue víctima del daño que generó el estado, tendrá derecho a exigir una compensación al estado que daño, y no a un miembro del estado en particular. Los habitantes serán afectados por ese reclamo, pero en forma indirecta. El peso que genere compensar al estado que fue víctima, va a ser distribuido internamente dentro del estado. Indirectamente, cada uno de los miembros de la población va a ser afectado de alguna manera.

Ahora bien, si es cierto que los estados y las corporaciones son análogos en sentidos relevante, ¿por qué no concluír que las mismas condiciones bajo las cuales las corporaciones quedan absueltas de sus obligaciones no aplican también a los estados? Recordemos que una corporación queda absuelta de sus obligaciones corporativas cuando el agente que los representa, aunque autorizado, excede su mandato. Las razones por las que esto es así parecen ser también válidas en el caso de los estados: un gobierno democrático está autorizado a ser gobierno y a tomar decisiones en nombre del estado, pero no está autorizado a tomar *cualquier tipo* de

decisión. Hay algunas de ellas que *claramente* exceden su mandato; y este tipo de decisiones, cuando se toman, no vinculan al estado. En qué se basaría su autoridad para vincular, si no es en la autorización? No está claro. Las decisiones que claramente exceden el mandato, y que son decisiones que la población jamás autorizaría, son por ejemplo el uso de fondos públicos para financiar la violación de derechos humanos de una población, o el uso privado de fondos públicos. Se pueden usar fondos públicos para construir un aeropuerto, pero no se pueden usar fondos públicos para construir un aeropuerto en un terreno privado, ni si quiera si esto genera algún be beneficio ocasional para la economía.

Hay dos posibles objeciones a lo que sostuve hasta ahora. La primera de ellas, que podríamos llamar *contractualista*, es que los contratos que los estados generan son vinculantes para *todos* los miembros del estado, incluso los que no participaron en el proceso de toma de decisiones, porque los miembros del estado están implicados en estos contratos a través de contratos sociales hipotéticos. Versiones de este argumento fueron desarolladas por Nagel. Según esta visión, el consentimiento que las personas damos no es explícito, sino hipotético, y está basado en las buenas razones que podemos tener para obedecer al estado. Anna Stilz llamó a este tipo de consentimiento "principio de la autorización". Pero la visión contractualista, al menos como está formulada, no parece convincente, porque es claro que hay decisiones a las cuales no consentimos ni tampoco consentiríamos hipotéticamente. Como muestra Stilz, no hay ninguna razón para estar vinculados a la autoridad, cuando la autoridad falla en interpretar la voluntad de los ciudadanos. Hay casos en los que el gobierno se equivoca, o falla en interpretar la voluntad, y la población de todas maneras está vinculada. Pero hay casos en los que el gobierno no sólo se equivoca, sino que directamente actúa de acuerdo con propósitos que la población jamás autorizaría. En este caso, es difícil justificar el contrato social.

La segunda de las objeciones, que podemos llamar *utilitarista,* sostiene que las razones por las que los estados deben respetar los acuerdos internacionales se basa en la *estabilidad* y el *orden*. Un mundo en el que los estados tengan derecho a repudiar sus acuerdos es más inestable e impredecible que un mundo en el que esto no sucede. Por lo tanto, es preferible un orden mundial en el que los estados están obligados a respetar los acuerdos a un orden mundial en el que los estados tienen derecho a repudiarlos. Si los gobiernos tuviesen derecho a repudiar las deudas que contrajeron los gobiernos anteriores, viviríamos en un mundo en el cual los préstamos internacionales desaparecerían (porque los prestamistas tendrían temor a que sus préstamos nunca sean devueltos), o subirían las tasas de interés de manera desproporcionada (porque el riesgo de prestar sería excesivo). Pero si los estados no tienen este derecho a repudiar los acuerdos, y se respeta la estabilidad y el orden; los miembros que participan del orden

internacional, excepto en algunos casos excepcionales, obtendrían beneficios netos. Por lo tanto, es mejor preservar la estabilidad y el orden.

Pero la objeción utilitarista es incorrecta, porque se basa en una falacia. De acuerdo con la objeción, si evaluamos los dos escenarios alternativos posibles (el escenario en el cual se respetan los acuerdos, y el escenario en el cual es permisible repudiarlos), el primero de ellos es el que genera más beneficios y, por lo tanto, el que debemos preservar. Pero esta versión de la objeción asume que hay sólo dos escenarios posibles, cuando en realidad hay más de dos. Podemos suponer, por ejemplo, que además de un escenario X en el cual se respetan los acuerdos, hay un escenario X' en el cual los acuerdos que se respetan son únicamente los que cumplen con ciertos estándares mínimos de legitimidad. De esta manera, tendríamos tres órdenes posibles: (1) un orden en el cual los estados *siempre* cumplen con los acuerdos, no importa cuán injustos o ruinosos sean, (2) un orden en el cual los estados tienen derecho a repudiar los acuerdos cuando los consideran injustos o ruinosos, y (3) un orden en el cual los acuerdos que no cumplen con ciertos criterios mínimos de legitimidad pueden ser repudiados, pero no los demás. En este caso, podría darse el caso de que el orden que genera mayores beneficios es el tercero. En efecto, no sería sorprendente que así sea, dado que es generalmente la población la que se perjudica por argumentos ruinosos e injustos, y es beneficioso en general poder excluir ese tipo de acuerdos del orden internacional, sin que por ello alteremos las reglas del orden internacional en su conjunto. La objeción utilitarista es falsa, en definitiva, porque falla en identificar diferentes tipos de estabilidad posibles.

Conclusión

En definitiva, tiene sentido suponer que, en oposición a lo que estipula el derecho internacional, hay algunas condiciones bajo las cuales los estados no son responsables por los compromisos adquiridos.

En general, los gobiernos están autorizados, mediante un contrato social, a generar compromisos en nombre del estado. Sin embargo, el contrato social no les permite generar cualquier tipo de contrato. Cuando un gobierno excede rol y actúa por fuera del contrato social, el estado no queda vinculado. Un gobierno excede su rol cuando, *clara y evidentemente,* no está autorizado a actuar para los propósitos para los que actuó. Esto sucede, por ejemplo, cuando viola derechos humanos, o actúa de acuerdo con propósitos privados.

Si bien estas condiciones son básicas, tienen implicancias drásticas en el derecho internacional. Una de ellas es que los tratados ambientales, financieros y comerciales acordados

por países democráticos podrán ser repudiados por el estado, cuando no cumplen con ciertos criterios mínimos de legitimidad. Esto es porque no hay ninguna justificación plausible para cargar a los ciudadanos con la responsabilidad de cumplirlos. El derecho internacional asume que esta responsabilidad existe, pero no la justifica. Si lo dicho aquí es correcto, países como la Argentina tienen derecho a repudiar, al menos parcialmente, gran parte de sus deudas estatales, ya que no queda en claro que cumplen con los requisitos de legitimidad mínimos que mencioné.

Referencias bibliográficas

Murphy, L. (2010). International Responsibility, en Besson, S., & Tasioulas, J. (Eds.). (2010). *The philosophy of international law*. Oxford University Press.

Stilz, A. (2011). Collective responsibility and the state. *Journal of Political Philosophy*, *19*(2), 190-208.

Thompson, J. (2002). Taking responsibility for the past: reparation and historical injustice. Malden, MA: Polity Press.

Buchheit, L. C., Gulati, G. M., & Thompson, R. B. The Dilemma of Odious Debts'(2007). *Duke LJ*, *56*, 1201.

Howse, R. (2007). *The concept of odious debt in public international law* (No. 185). United Nations Conference on Trade and Development.

Nagel, T. (2005). The problem of global justice. *Philosophy & public affairs*, *33*(2), 113-147.

Tecnologías, fetiche y espectáculo: una mirada especular

Maximiliano Domínguez (UNR)

Resumen: La siguiente propuesta teórica tiene como objetivo abordar el problema de las incidencias tecnológicas en la interacción social. Dicho problema será abordado desde una epistemología marxista, específicamente del causal fetichista. Por otro lado, y siguiendo la lógica fetichista, los aportes de Guy Debord y de algunas nociones del Filósofo Slavoj Žižek nos darán algunos puntos de referencia para entender las incidencias prácticas de la tecnología y el lazo social.
Palabras clave: fetichismo, lazo social, tecnología, lógica.

La siguiente propuesta teórica tiene como objetivo abordar el problema de las incidencias tecnológicas en la interacción social. Dicho problema será abordado desde una epistemología marxista, específicamente del causal fetichista. Por otro lado, y siguiendo la lógica fetichista, los aportes de Guy Debord y de algunas nociones del Filósofo Slavoj Žižek nos darán algunos puntos de referencia para entender las incidencias prácticas de la tecnología y el lazo social en su carácter ontológico.

En los últimos años un estudio novedoso (Echeburúa Odriozola, 2012), sobre las implicancias que tienen las aplicaciones móviles y las redes sociales en nuestra vida social y personal ha reflotado nuevamente una pregunta por la cosa o más bien dicho por el objeto: ¿qué es el objeto?, ¿cómo es el objeto?, ¿para qué nos sirve el objeto?, ¿hasta cuándo dura el objeto? y ¿cómo nos invade el objeto?.

En el caso social, aunque parezca paradójico, el acceso a la conexión se convierte en una práctica solitaria y a la vez superficial. La comunicación en estos estratos no se complementa del todo y la conexión no es más que una línea directa intraespacial entre un objeto y otro, donde el artefacto toma el primer plano de la película diaria. Por otro lado, cabe remarcar que otro tipo de estudio (García del Castillo, 2013) hace hincapié en cómo invaden al sujeto las nuevas formas tecnológicas. La propuesta resume que, al nivel metabólico, el hombre contiene un neurotransmisor en el cerebro llamado *dopamina* que se activa a través de una sustancia llamada *fenitelamina*, la cual es la encargada de favorecer a los procesos relacionados con el placer y con el enamoramiento. Según este estudio, el neurotransmisor se activa de manera instantánea a través del uso de las plataformas tecnológicas-informáticas que tenemos a nuestro alcance en nuestros

días, a saber: Facebook, Instagram, Twiter, juegos online, Whatsapp, etc. La activación es tal que los límites sobrepasan todo los niveles, inclusive se habla de enfermedades relacionadas con la adicción a los teléfonos y aparatos tecnológicos, por ejemplo: la *nomophobia,* que es un trastorno psicológico a través de la dependencia absoluta de los aparatos tecnológicos.

Ahora bien, si dicho estudio abre nuevamente la consigna por el objeto, tenemos que preguntarnos cuál es el origen de dicho objeto. Sin duda que el origen del mismo es su creación. Dicha creación no es más que la fusión de herramientas, ingenio y técnica de los hombres. El producto como origen es la esencia. El producto en movimiento es el objeto en acción. La finalidad del producto es el consumo. Si entendemos que preguntarnos por el objeto es preguntarnos por los productos, como objetos producidos, tenemos que preguntarnos cómo un producto se convierte invasivo y sobrepasa todos los niveles hasta llegar a someternos, como es el caso de los productos tecnológicos, tanto en su nivel tangible (hardware) como en su nivel imperceptible (software). Sin duda esto ocurre porque ha entrado en la lógica del mercado. Y el producto dentro de ella se convierte en necesario indispensable. El producto dentro del mercado toma autonomía, se encanta, adquiere animismo fetichista tal como lo reconoce Marx. Por lo tanto, al ser fetiche se hace indispensable para el consumo. Ahora bien, los productos tecnológicos, trascienden fronteras en aspectos de alienación. Por un lado, someten a una alienación social a través de su uso y por otro, a una alienación psicológica por su sometimiento. Estos productos realzan y amplían el campo de valor de uso, ya que el soporte de los productos tecnológicos tiene un uso tangible como los productos en sí mismo y un soporte digital o inmaterial como es el acceso online. El uso de esos productos y el uso de acceso son el éxtasis del sistema capitalista.

Por lo que vemos, el sistema capitalista, a través de la tecnología, ha construido castillos comunicantes y nos ha cedido las llaves online para utilizarlos. La revolución tecnológica fue avasallante y La Primera Internacional en Silicon Valley nunca se fulminó. Los atractivos de un mundo con acceso fueron principios indispensables que hoy en día tienen su rumbo en perfecto estado. Si pensamos en la propuesta más reconocida de Marx que decía que no hay que interpretar el mundo si no más bien transformarlo (Karl Marx,1845), el sistema capitalista con su revolución tecnológica lo ha tomado literal, ha trasformado el mundo, lo ha subsumido a su gen-tecnológico, ha coaptado en todo nivel al mundo, inclusive llevó a cabo el campo de inclusión tecnológica. Billy Gate reconocía que su sueño más anhelado era ver una computadora en cada casa del mundo para más tardar en el 2020. Sin duda que su sueño quedó más que cumplido.

Podemos comprender entonces que el capitalismo se ha metido hasta los huesos con la tecnología. El poder de encantamiento, de hechizo, fechizo y enamoramiento es el fundamento de

los productos tecnológicos, es la creación por excelencia del sistema capitalista. La racionalidad técnica se ha adjudicado la victoria, y el mundo de los espejos, de las luces, de las imágenes, de los colores puros y brillantes sobrevuelan nuestros días. Como nos aclara Debord, el espectáculo nos ha traicionado y nos ha encantado (Guy Debord, 1967). El espectáculo es el sometimiento más propicio, el placer es la visión segada, el ver la nada, el contemplar los azules, las tildes, la redireccionalidad de los mensajes. Sin duda no hay positividad, toda actitud del mundo se vuelve activa al momento, el devenir es pasado sepultado. Todo medio tecnológico es un espectáculo del mundo. El fenómeno es reflejo de degradación, la mirada está puesta en sí misma, el alboroto es sin risas y sin llantos. Juntarnos y organizarnos es una plataforma online, donde las muecas y las intromisiones son los segundos de espera del nuevo color azul que se impone como visto, como el nuevo episodio que se convierte, como la espera del mensaje encriptado.

El espectáculo de la tecnología lleva a nuevas simbiosis de lo pictórico y del signo. La imagen es fetiche en sí misma dice Aumont, la obsesión por observar es la única acción (Jacques Aumont, 1992). La adoración de un objeto por su uso se hace inconsciente y se convierte en una religiosidad su contemplación. El consumidor de tecnologías se convierte en devoto y el disfraz de libertad en su uso es la clave aparente. Consumir el espectáculo del mundo tecnológico es sin duda la ilusión más perdida, no hay solución a lo irreal, sólo podemos abstraernos de su consecuencia con una conciencia activa, pero la activación es la contradicción misma. Si decimos activar estamos pensando en el movimiento de un número más.

El uso de las tecnologías se vuelve un punto fundante en nuestras vidas, el gasto se hace indispensable como una necesidad básica. No medimos en dinero el desgaste mental, lo medimos en memoria expandible. Los datos se hacen necesarios, un mundo de datos es el resultado de una realidad distante.

El uso y el intercambio de archivos a través de los dispositivos tecnológicos han alcanzado niveles interestelares, el tiempo infinito y el gasto infinito se configuran de una manera asombrosa. El sistema adquiere y moviliza dichos niveles de datos y reincorpora también niveles de ganancias inimaginables. La ecuación de rentabilidad capitalista que se basa en ventas (mercado) menos costos (trabajo) es igual a ganancia bruta, tiene un correlato con el uso del tiempo. Es decir, todo este proceso necesita un tiempo y desgaste determinado para poder realizarse, un tiempo determinado también comprende la ganancia absoluta. En el caso de las tecnologías la ecuación de rentabilidad queda subsumida solamente al constante uso. Como existe una infinidad de movimiento de datos en las nubes en tiempo real, también el nivel de ganancia por esos datos es infinito. El nivel de rentabilidad en los estratos tecnológicos posibilita una manera más sofisticada de un sistema capitalista avasallante.

Ahora bien, cómo podemos entender el síntoma que nos invade en esta época. ¿Podemos dar soluciones a dicho síntoma? Sin duda que soluciones exactas no existen, pero sí tomar caso y atravesarlo, dejar de captar de manera superficial y entender el trasfondo de dicho caso. Comprender que el sistema se integra y se regenera en las formas menos visibles y cotidianas es un paso necesario. Comprender y sacar a luz el síntoma es la búsqueda.

Que los objetos nos encanten que nos enamoren pero que no nos sometan es quizás alguna solución. Que el ejercicio de don Juan de los objetos no nos sobrepase. Ganar una batalla al síntoma es poder atravesarlo y actuar con comprensión.

Si el sistema capitalista ha encontrado nuevas formas de alienación, como es el caso de las tecnologías que hoy en día nos invaden, no nos queda otra que buscar nuevas formas de combate, y el principio de todo combate es entender el síntoma.

Entender así el síntoma, nos daría herramientas, para advertir mejor qué hay detrás de un encantamiento tecnológico. Slavoj Žižek, de forma clara y a la cual adherimos, da a entender que el principio fetichista de los productos oculta mucho más de lo que quiere mostrar (Žižek, 1989). Los productos tecnológicos en su conjunto (hardware - software) se nos presentan como herramientas comunicantes, como el éxtasis del lazo social. Pero si atendemos qué hay detrás de esa figura pretenciosa, damos cuenta que sólo es un juego nuevo y macabro del sistema, que absorbe de nuevo nuestra condición inherente de sociabilidad y lo lleva al campo del mercado. Así el lazo social atravesado por esta lógica, nos presenta como sujetos de mercancía activos. Cada producto tecnológico como extensión del ser humano, no nos hace seres más sociales, sino más bien, un producto y mercancía más dentro del gran mercado globalizado.

Referencias bibliográficas

Aumont, J. (1992). *La imagen*. (Trad. A. López Ruiz). Paidós Ibérica. (Obra original publicada en 1990)

Debord, G. (2005). *La sociedad del espectáculo*. (Trad. J. L. Pardo). Pre-textos. (Obra original publicada en 1967)

Echeburúa Odriozola, E. (2012). Factores de riesgo y factores de protección en la adicción a las nuevas tecnologías y redes sociales en jóvenes y adolescentes. *Comunicaciones Breves*, 37(4), 435-447. https://www.aesed.com/upload/files/vol-37/n-4/v37n4_5.pdf

García del Castillo, J. A. (2013). Adicciones tecnológicas: El auge de las redes sociales. *Health and Addictions/Salud y Drogas, 13*(1), 5-14. http://ojs.haaj.org/index.php/haaj/article/view/188.

Marx, K. (1974). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*. Grijalbo. (Obra original publicada en 1845)

Marx, K. (2017). *El Capital* (Tomo I). (Trad. P. Scarón) Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1867)

Žižek, S. (2003). *Sublime objeto de la ideología*. (Trad. I. V. Nuñez). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1989).

Schelling, Peirce y biosemiótica: la continuidad del signo desde la naturaleza a la cultura

Gustavo Adolfo Domínguez (UBA-UCES-UNLa)

Resumen: La biosemiótica postula una nueva forma de explicar lo viviente, superando la dicotomía entre mecanicismo darwiniano y posturas teleológicas rechazadas por la ciencia biológica. Los seres vivos, sea cual sea su naturaleza y complejidad, participan de un proceso de semiosis al interactuar con el entorno y consigo mismos, lo cual implica interpretación y grados de libertad, contrario a los meros efectos de estímulo respuesta. En consecuencia esta disciplina rompe con las divisiones entre naturaleza y cultura, ser humano y animalidad, mente y cuerpo… ya que la representación sígnica es inherente a lo vivo y la cultura humana (incluyendo nuestro complejo lenguaje) no es más que un emergente de tal propiedad de la Naturaleza. Como referente primario reconocido por esta disciplina se encuentra Peirce, quien además de ser reconocido por su teoría del signo, plantea una metafísica en donde la realidad es un continuo de materia y mente, de naturaleza y espíritu, postura denominada "sinequismo" (*synechism*) o idealismo objetivo, término que extrae del idealismo alemán, más precisamente de la *Naturphilosophie* de Schelling. En dicha corriente la naturaleza es una totalidad orgánica, creativa de nuevas formas, donde existen dos elementos clave: la *natura naturans*, naturaleza en tanto actividad productora, y la *natura naturata*, la naturaleza en tanto producto. Este esquema es retomado por Peirce para sindicar que en la Naturaleza existe espontaneidad y grados de libertad, lo que permite un desarrollo de formas de complejidad creciente y donde, por lo tanto, existe una continuidad entre lo que denominamos naturaleza y lo referido a la cultura humana dado que ambas instancias se encuentran atravesadas por el signo. Estos planteos peirceanos son retomados para fundar una biosemiótica, que posee antecedentes en los trabajos de Jacob von Uexküll, Gregory Bateson, y actualmente en teóricos de la escuela nórdica: Jesper Hoffmeyer, Kalevi Kull, Søren Brier, Frederick Stjernfelt, entre otros. El principio de este trabajo es pues articular tales argumentos de Peirce, junto a sus antecedentes metafísicos de la *Naturphilosophie*, agregando algunos de los aportes de la biosemiótica para comprender la continuidad de lo viviente, incluyendo a nuestra complejidad cultural, en donde somos seres partícipes de una semiosfera común.
Palabras clave: *Naturphilosophie, synechism*, biosemiótica, signo, Naturaleza

El concepto de Naturaleza en Schelling, *Naturphilosophie*

Schelling (1775-1854) elabora en su juventud un sistema en torno a una Filosofía de la Naturaleza, donde sostiene que tal Naturaleza es una producción inconsciente del Espíritu; Espíritu y Naturaleza son, en su raíz, una y la misma cosa. Ahora bien, para esto recurre a un despliegue histórico de naturaleza dialéctica, en donde consciencia (espíritu) e inconsciencia (naturaleza) despliegan un recorrido paralelo (e idéntico a la vez). Desde el punto de vista de la Naturaleza, el sujeto es inconsciente; desde el punto de vista del espíritu, el sujeto es consciencia. Ambas perspectivas son dos caras de una misma moneda: lo Absoluto. La Naturaleza es lo objetivo en lo subjetivo, el espíritu es lo subjetivo en lo objetivo. Ambos son interdependientes y, en su origen, presentan un estado de indiferenciación (lo cual no es lo mismo que la identidad).

A partir de esto Schelling (1996) elabora una novedosa concepción de la naturaleza y del hombre. Dejando de lado nociones de corte dualista (espíritu y materia diferenciados), unifica ambas instancias, comenzando por interrogarse acerca de la "distancia" que suele establecerse entre el hombre y la naturaleza. Según él, el límite de toda experiencia empírica es la consideración de la existencia de un universo. Ahora bien, esto es solo una idea, pues tal concepción se encuentra en el límite de toda experiencia (no se experimenta un universo, sino que se lo deduce a través de analogías a partir de relaciones causales entre objetos). Pues bien, tal regularidad en los procesos naturales observada por los mecanicistas, a lo sumo responde a una probabilidad y no a pura necesidad; con esto la hipótesis de un universo firme denota aún más su carácter de idea. Schelling señala además el carácter productivo del hombre en tanto generador de ideas, siendo esto así, una idea acerca del universo no puede inferirse a partir de la mera observación (ciencia) de la naturaleza, sino que debe recurrirse a otros métodos.

Para Schelling el problema a tematizar consiste no en cómo los fenómenos se encadenan realmente en la naturaleza, y si lo hacen según este sistema empírico mecanicista; sino en por qué nosotros fundamentamos de tal manera el acontecer natural e, incluso, le asignamos condición de necesariedad: "Pues se da por supuesto como un hecho innegable que la representación de una sucesión de causas y efectos externos a nosotros es tan necesaria para nuestro espíritu como si fuera constitutiva de su propio ser y esencia. Explicar esta necesidad es el problema principal de toda filosofía.". (Schelling, 1996, pág. 87).

El autor plantea esto de la siguiente manera: o bien existen relaciones de causa efecto en el "mundo externo", necesarias, o bien existen relaciones de causa-efecto (las denomina "serialidad") en nosotros, en lo subjetivo, y también con condición de necesidad. La primera opción suele ser la afirmación del sentido común: las causas y efectos materiales se suceden independientemente de nosotros, "allí afuera". El problema radica en qué conexión existe entre estas relaciones necesarias de los objetos exteriores y nuestras representaciones.

Dicho esto, la alternativa que resta consiste en que la sucesión emerge a la par que la representación, puesto que necesariamente toda sucesión va ligada a su representación (pues no tiene sentido una sucesión "en sí" independiente de un sujeto cognoscente). Como solución a esto el autor propone una filosofía genética que considere un devenir de las representaciones. Contrapone esto a posturas filosóficas centradas en el ser. Tal genética implica permitir que la serie necesaria de representaciones transcurra frente a uno. Ya no es posible una diferencia entre especulación y experiencia, el sistema de la naturaleza es, a la vez, el sistema del espíritu. Considera asimismo que la naturaleza orgánica contraría los postulados del mecanicismo, pues,

efectivamente, los seres vivos poseen autonomía, algo imposible desde el mecanicismo ya enunciado (Schelling, 1996, p. 96).

Schelling acepta una teleología inherente a la naturaleza. Todo organismo, en definitiva, es causa y efecto de sí mismo, no pudiendo referirse a las leyes del mecanicismo. Ninguna parte singular de un organismo surge de algo externo (fuera de tal organismo), y todo organismo se genera a partir de sus partes singulares en una acción recíproca. Un organismo se organiza, indica Schelling, estando ya organizado; todo organismo deviene de otro organismo, gracias a esto materia y forma se encuentran unidos en ellos (a tal forma tal materia, y viceversa). Todo organismo constituye pues un todo, sus relaciones de causa efecto son ilusorias y atribuciones nuestras; tal organización inherente posee una finalidad. Ahora bien, los organismos no son meramente materia inanimada conformada de forma mecanicista, ni tampoco son puro concepto, sino que son una unión de ambos.

La materia organizada de un organismo lo es en tanto aloja al concepto que le da forma, por otro lado, el concepto separado de tal organización material carece de existencia real. A la naturaleza inerte del mecanicismo Schelling contrapone una naturaleza viva, en donde concepto y materia se conjugan. Los organismos son productos naturales, pero alojan un principio diferente al de la mera materialidad, principio que los organiza (espíritu). No se encuentran separados, sino antes bien unidos como ya se ha mentado, no hay antes y después, sino simultaneidad y reciprocidad.

Natura naturans y *Natura naturata*

Dentro de la propia naturaleza, Schelling (1996) establece un doble aspecto: naturaleza en tanto producción (*natura naturans*) y naturaleza en tanto producto (*natura naturata*). La primera se asocia al devenir, la segunda a una fijación del ser. No pueden identificarse ambas, pues si así ocurriera, toda la naturaleza productora pasaría a ser producto terminado, no existiendo más movimiento. La naturaleza se encuentra en constante movimiento, en oscilación perpetua entre la producción y el producto: la producción nunca cesa, el producto, en esencia, jamás está acabado, siempre da lugar a una nueva producción.

Este presupuesto es el que plantea Schelling como axioma para sustentar su edificio de la filosofía de la naturaleza. Todo fenómeno natural debe poder atribuirse, en tanto causa primera, a tal dualidad de la naturaleza. Presupone entonces aquí una condición de todo orgánico en la naturaleza, dado que la concibe en tanto un sistema en donde las partes se interrelacionan siendo antecedidas por un todo que les da lugar (al contrario de la proposición de que las partes

anteceden al todo; para el autor el todo da sentido a las partes. Este todo es el concepto). En tanto totalidad no puede haber fisuras, por lo tanto no hay lugar al azar. Si no hay azar, hay pura necesidad, por tanto los primeros principios son absolutos y necesarios (por tanto la misma naturaleza es absoluta y necesaria). (p. 126).

La Filosofía de Peirce

A continuación se analiza la filosofía de Peirce (1839-1914) a fin de relacionarla con las ideas schellinguianas, de las cuales es deudo, y para encuadrar posteriormente el marco de la biosemiótica. Según McNabbe (2018), Peirce busca fundamentar una metodología de la investigación científica, para la cual elabora una epistemología original basada en la lógica y la semiótica, junto a una ontología ideal-realista.

Pierce en 1868 publica *Sobre una nueva lista de categorías,* donde toma las categorías kantianas y busca reducirlas al mínimo posible de tal modo que tales categorías, "lista corta" como señala McNabbe (2018), puedan conformar cualquier proposición. Tales categorías reducidas son: el ser, la cualidad, la relación, la representación y la sustancia. Si se analiza la oración "Esta estufa es negra", las substancia es la estufa, y la cualidad es la "negrura", siguiendo a Kant, pero Pierce busca superar estas categorías encontrando en primera instancia que lo resaltado es la cualidad, aquello que se percibe pero que no responde a una sensación única sino a una generalidad, pues denotamos la cualidad del negro gracias a haber experimentado en el pasado tal color (inducción). El ser de la estufa está presupuesto en la cualidad, con lo cual es una categoría que puede ser dejada de lado. En segundo lugar encuentra útil la categoría de relación, puesto que "Podemos conocer una cualidad solo mediante su contraste o similitud con otra" [OFR, 1:46] (McNabbe, 2018, p. 68). Es decir que una cualidad es reconocida a partir de la relación con otras. La relación presupone la cualidad pero no al revés, ya que pueden concebirse cualidades en sí mismas, pero no es el caso con las relaciones porque requieren de dichas cualidades, ¿que se relacionaría sino? El tercer elemento es la representación que surge a partir de comparaciones con las cuales surgen signos mediadores. De este modo por ejemplo al observar una suba exagerada del dólar nos representamos una corrida cambiaria o, más aún, una crisis económica en ciernes. La representación presupone la relación y la cualidad pues.

La substancia es la representación del ser que surge a partir del tamiz de las categorías; en este sentido es un fenómeno tal como lo considera Kant. Ahora bien a la larga Peirce reduce estas cinco categorías a sólo tres, que serán rebautizadas como primeridad (cualidad), segundidad (relación) y terceridad (representación) (p. 70).

Los signos

Basado en sus categorías Peirce elabora una semiótica íntimamente entrelazada con su fenomenología y su metafísica. De ella la Biosemiótica, que será analizada más adelante, toma sus fundamentos dado que el autor plantea una suerte de pansemiotismo, esto es, el que todo en el universo sea signo. Según McNabbe (2018), Peirce se deshace del dualismo cartesiano al establecer que las diferencias no son un proceso que se da únicamente en la mente humana, sino que en su aspecto formal se trata de un proceso en donde un fenómeno surge de otro anterior, y esto es propio no sólo del pensamiento humano sino también de los procesos químicos, la interacción de abejas en una colmena o la evolución del sistema solar. Todo lo real se conforma por un proceso continuo de semiosis (p. 92). Para el caso otro argumento en contra del cartesianismo consiste en su idea de que, dado que el hombre piensa con signos, y el pensamiento junto al hombre mismo son signos, entonces más que decir que el ser humano piensa, antes bien participa del pensamiento: "[…]al igual que decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en el cuerpo, deberíamos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que los pensamientos están en nosotros." [OFR, 1:86] (McNabbe, 2018, p. 96). Lo cual denota nuevamente nuestra participación de un pensamiento universal, algo que parece por lo pronto muy místico, pero de lo cual la analogía con el movimiento es clara: participamos de un movimiento del que todos los entes materiales son parte, tal como lo indica Heráclito.

La semiótica consiste en tres elementos: objeto, signo e interpretante; en donde los signos funcionan de enlace entre el objeto y el interpretante, pues un signo se encuentra en representación de una cosa (objeto) para alguien (interpretante). Empero hay más: el signo significa el interpretante que produce o determina. De este modo un signo al representar un objeto genera en la mente de alguien otro signo, y este proceso se reitera *ad infinitum*. El interpretante es resultado del signo y da lugar a la producción de otros signos.

El interpretante ni siquiera debe ser consciente, pues basta con que haya al menos dos "cuasimentes" para que la semiosis ocurra. Por otro lado el signo es resultado de un objeto y el signo da lugar el interpretante.

Metafísica: sinequismo

Luego de este panorama general se puede finalmente esbozar la metafísica peirceana. Recordemos que Peirce critica la postura nominalista dado que ésta no considera reales a los

universales. Dicha postura establece que existen hechos, entes individuales, y que, gracias a leyes de asociación de ideas, nuestra mente encuentra patrones repetitivos y mediante inducciones establece conceptos universales, los cuales no son más que ideas, nombres irreales. Peirce critica esto señalando que las repeticiones en los fenómenos percibidos, al ser producto de la asociación de ideas, implican que en el mundo no se da tal reiteración sino que es un producto mental. Ahora bien, si se suelta una piedra reiteradas veces resulta que caerá, y esto no parece un mero producto mental, considerarlo así sería una necedad. Para los nominalistas no hay una conexión real entre las diversas caídas dado que consideran a cada evento como independiente. Si es independiente, cabría pensar que al soltar la piedra bien podría subir, sin embargo, no ocurre. Esto lleva a Peirce a plantear que las leyes generales poseen existencia real y no meramente imaginada.

Peirce a la hora de pensar la naturaleza de la realidad plantea una hipótesis del continuo (*sinequismo*). Parte de razonamientos kantianos y de la Teoría de Conjuntos de Cantor acerca de la continuidad no-métrica. La continuidad métrica consiste en una colección de partes individuales, por ejemplo la división de una línea en puntos discretos; la continuidad no-métrica en cambio consiste en una continuidad indivisible en elementos discretos; en tal caso se una continuidad real: Un continuo verdadero es algo cuyas posibilidades de determinación ninguna multitud de individuos puede agotar. Por consiguiente, ninguna colección de puntos ubicada sobre una línea verdaderamente continua puede llenar la línea de modo que no haya espacio para otros. [CP, 6.170] (McNabbe, 2018, p. 241). En este ejemplo de una línea verdaderamente continua, Peirce plantea que los puntos no dejan de existir, sino que cambian de modalidad, pues, según señala McNabbe (2018), en vez de ser actuales se vuelven posibles. Dichos puntos se pueden fundir entre sí volviéndose indistinguibles, estando a distancias infinitesimales entre ellos. (p. 242).

Aquí el ser de los puntos deriva del ser de la línea, de allí que sean posibilidades y no realidades actuales. Se vuelven actuales al marcar una discontinuidad, por ejemplo al partir la línea en dos: allí se distingue un punto. Al quitar la marca pierde su carácter actual dicho punto y retornamos a la indiferenciación respecto a otro punto de dicha línea. De aquí Peirce concluye que la realidad es un continuo no-métrico y que los individuos son derivados potenciales de tal continuo. Las ideas generales no se agotan entonces en los individuos existentes, sino que incluyen todas las posibles variaciones. Retomando el ejemplo de la caída de las piedras, la ley de gravitación se aplica no solo estos casos particulares, sino a potencialmente infinitos casos de cuerpos en general, abarcando casos futuros, presentes y pasados. Esta ley es entonces un ejemplo de continuo no-métrico- Citando a McNabbe (2018) “Decir que los universales son reales no es

más que decir que las leyes son reales. Si las leyes no fuesen reales entonces la caída de la piedra sería una mera casualidad." (p. 246).

Biosemiótica

Según Soren Brien (2008) la biosemiótica es una disciplina reciente, fundada en los años 90 del siglo pasado, que sostiene el paradigma peirceano en semiótica para aplicarlo a lo viviente en general. Representantes de esta corriente son por ejemplo Thomas Sebeok y Jesper Hoffmeyer (p. 34).

Siguiendo a Peirce, la biosemiótica toma su teoría de la mente como una parte esencial de la realidad, bajo el aspecto de materia (primeridad) y como estructura interna de la misma (hilozoísmo), que se expresa como consciencia y experiencia en animales, y autoconsciencia en humanos. Esto lo combinan con la Teoría General de Sistemas Emergentes, la autoorganización y clausura (autopoiesis) de lo viviente, de modo tal que el mundo interior de los organismos y la visión en primera persona de ellos son tan reales como la materia misma. Es una ciencia que introduce una teoría del significado y la interpretación enraizada en la naturaleza (p. 40). Todo esto, como se vió en la parte de Pierce, gracias a considerar su sinequismo, donde el universo es un proceso de semiosis continuo en el cual mente y materia son parte de un mismo proceso. Brien (2008) indica que la biosemiótica peirceana es diferente de otros paradigmas (como los sausseaureanos por ejemplo) al no distinguir entre semiosis intencional y no intencional, ya que el proceso semiótico puede darse con independencia de la consciencia, incluso en el mundo inorgánico (por ejemplo en objetos técnicos cibernéticos) (p. 41).

La biosemiótica intenta ina aproximación novedosa acerca de lo viviente sin caer en posturas reduccionistas como la teoría del gen egoísta de Dawkins, pues contempla relaciones cíclicas antes que substancias. De este modo supera el mecanicismo bioquímico así como también el concepto de semiosis aplicado únicamente al lenguaje y cultura humanos. Resulta de interés tomar las ideas de Sebeok, según Brier (2008), referidas a la identidad entre biosfera y semiosfera, pues los aspectos materiales de lo viviente en términos ecológicos, incluyendo elementos abióticos, presentan patrones de comunicación, una causalidad comunicativa. En tal sentido la significación y la subjetividad se dan en seres corpóreos que deben interpretar información interna y externa en aras de la supervivencia (p. 55). Esto puede analogarse con la identidad entre espíritu y naturaleza presentada en Schelling, y con la identidad entre materia y pensamiento como indica Peirce.

Competencia semiótica

Los organismos interactúan con el ambiente gracias a sus competencias semióticas antes que con predisposiciones genéticas. Hoffmeyer (2001) toma la teoría de construcción de nichos de Olding-Smee, Laland y Feldman, que señala la capacidad de todo organismo de transformar el medio, elegirlo, seleccionar sus parejas, elegir y consumir recursos, generar detritos y construir componentes de su propio ambiente, como nidos, caminos, cuevas, redes (telas de araña), componentes químicos, entre otros. Incluso en algunas especies los padres proveen un ambiente protector para sus crías. Esto es claramente diferente a una adaptación pasiva al medio pues pareciera que el medio es algo externo al organismo e inmodificable cuando según esta teoría en gran medida el organismo construye su medio en interacción con otros organismos (p. 390).

Indica Hoffmeyer (2001) que los signos captados por un organismo se encuentran de manera muy indirecta relacionados con sus referentes, de modo tal que dichos organismos deben aprender por asociación al repetir experiencias. A dicho proceso lo bautiza como "interacción semeiótica", la interacción creativa entre los hábitos (*ethos*) y los signos (*semeion*). Como ejemplo brinda el de la relación entre ciertas orugas y las hojas del maíz. Cuando uno oruga come una hoja ésta se convierte en interpretante y libera moléculas internas que son a su vez interpretadas por las demás hojas sanas. Estas liberan a su vez otras moléculas al aire, terpenoides, que son captadas por ciertas avispas (nuevo interpretante), lo cual provoca que sigan el rastro molecular hasta llegar a las hojas donde se encuentra la oruga, a la cual le depositan huevos, que cuando surgen las larvas de avispa, será comida por ellas. Este ejemplo denota una larga serie de procesos semióticos de los cuales cada interpretante reconoce la parte que le compete a su *Umwelt*. Lo curioso, comenta el autor, es que las avispas aprenden a detectar estas substancias por asociación generando hábitos, noción cara a Peirce. Especula con que a futuro quizás tales orugas interpreten que los terpenoides atraen a las avispas y desarrollen una estrategia para anular dicho signo. En resumen: "Cada nuevo hábito, ya sea que se base en aprendizaje o en especificaciones genéticas, expone al organismo a nuevos desafíos de forma directa o indirecta a través de cadenas de interpretación sin fin." (Hoffmeyer, 2001, p. 392).

Conclusiones finales

En el presente trabajo se destaca la hipótesis de una continuidad entre la Naturaleza y la Cultura, tomando la idea de signo como un referente a tal efecto. Ya Peirce denota con su sinequismo que no existe una diferencia ontológica entre lo cultural y lo natural, idea que concuerda con lo esbozado por Schelling en su identidad entre naturaleza y espíritu. Las ideas

presentadas sobre Biosemiótica refuerzan esta continuidad al combinar dicha semiótica peirceana con conocimientos biológicos y sistémicos.

La metafísica de Schelling brinda un primer acercamiento a esta continuidad. Con su identidad, consistente en plantear que la naturaleza es espíritu inconsciente y el espíritu naturaleza consciente, elimina concepciones jerárquicas respecto a lo natural y lo cultural, como ocurre por ejemplo en sus compañeros idealistas alemanes (en Fichte la naturaleza, "no-Yo", es aquello que se opone al desarrollo del Yo, algo a ser superado; y en Hegel la naturaleza es un mero peldaño en la escalera del desarrollo del espíritu). Aquí ambas instancias guardan un pie de igualdad, siendo dos caras de un mismo elemento: lo Absoluto. A partir de aquí todo depende del análisis gnoseológico que se realice: si se parte de considerar lo objetivo, se trabaja en *Naturphilosophie;* si se parte del aspecto subjetivo, Sistema del Idealismo Trascendental; pero esto no implica una diferencia ontológica, sino dos formas de abordar lo Absoluto.

Aquí se hizo hincapié en su filosofía de la naturaleza, a los fines de resaltar aquellos aspectos problemáticos que Schelling trabaja respecto a las características que tiene natura, aspectos que suelen asociarse con el ser humano y la cultura, como ser la libertad, creatividad, productividad… características lejanas a una concepción determinista. El medio ya posee cualidades que, en todo caso, en el ser humano luego se destacan.

Si bien es cierto, hasta donde entendemos, que en Schelling no existe una teoría del signo, sus ideas fueron recogidas y reconocidas por Peirce, pues el panpsiquismo schellinguiano guarda reminiscencias con el sinequismo y el pansemiotismo peirceano. El sinequismo de Peirce claramente denota un continuismo entre lo cultural y lo natural, superando esta dicotomía a partir de su original concepto de semiosis, donde todo el universo consiste en una semiosis constante, que en la naturaleza se refleja como leyes generales, y en la mente humana como inferencias. Sus tres categorías, primeridad, segundidad y terceridad recorren los aspectos estrictamente semióticos y lógicos como su metafísica, dando un marco comprensivo de la estructura de la realidad. Aquí no se cae en posturas extremas como un materialismo reduccionista ni tampoco en un subjetivismo donde la realidad es meramente una interpretación cultural: existen regularidades, leyes, "hábitos de la naturaleza" que pueden ser reconocidos, interpretados gracias a que nuestra capacidad de razonar forma parte de la naturaleza semiótica del mundo.

Finalmente con la Biosemiótica se puntualizó la teoría del signo peirceana aplicada a los seres vivos en general, donde queda claro que las diferencias entre humanos y otros vivientes no responden a una esencia ontológica sino en diferentes grados de relacionamiento con el entorno. Nuestra semiosis simbólica permite crear un mundo altamente artificializado, donde no

respondemos meramente como autómatas a las exigencias del medio. Ahora bien, esto también se da en otras especies, pues como se observó en la tesis de construcción de nichos, los vivientes alteran su entorno, alejándose de ideas que los consideran como entes pasivos. No existe entonces una separación infranqueable entre organismo y entorno, sino que se dan diversas relaciones en donde la biosfera coincide con la semiosfera, pues la vida es un proceso de interpretación. A esto se le agrega el concepto de *Umwelt* que permite la consideración de una subjetividad en todo viviente, algo rechazado por la ciencia biológica ortodoxa, y que permite además alejarnos de la idea de una Naturaleza fija e igual para todo organismo.

De la mentada oposición entre Naturaleza y Cultura se deriva la idea de "diferencia antropológica" o "excepcionalidad humana": la tesis de que en el humano hay una diferencia radical con el resto de los entes. Ahora bien, a la luz de las teorías examinadas aquí, la diferencia antropológica consiste entonces en la capacidad humana de simbolizar (algo que hay que continuar investigando en profundidad, a la luz de actuales investigaciones etológicas en primates, córvidos y cetáceos, por mencionar algunos ejemplos), lo cual permite grados de abstracción y consciencia más amplios que en otras especies. Con todo, esto no implica una diferencia ontológica radical que amerite una superioridad del ser humano y la cultura frente a otros entes, entiéndase "naturaleza", que, a lo largo de la historia de Occidente, implica una idea de dominación y consideración extractivista del medio, como mera materia prima sin otro valor que el de uso y cambio.

Con todo, esta diferencia de grado planteada por la biosemiótica, en los procesos de semiosis de lo viviente, debe ser clarificada. En efecto, pareciera que se recae en una cualidad que poseemos los seres humanos de simbolizar, en tanto que otras especies animales poseen la habilidad de iconizar e indexicar. Ahora bien, según lo visto en Peirce, el pensamiento no es una propiedad de ciertas cosas, sino que se trata de un proceso, a la vez material y semiótico, del cual participan ciertas "cosas", entre ellas los seres humanos. Resulta sugerente a este respecto la potente idea de que participamos del pensamiento en lugar de que éste esté en nosotros, dentro de una cierta mente, así como el cuerpo participa del movimiento, y esto no implica que el movimiento se encuentre en él.

Estas perspectivas continuistas permiten repensar nuestra relación con otros entes, otorgándoles dignidad al ser todos parte de un mismo proceso universal. Las fronteras de lo humano y lo no-humano se van desdibujando dando lugar a concepciones novedosas entre lo tradicionalmente denominado como natural y cultural, exigiendo una reconceptualización de tales categorías. Si nuestras capacidades son el emergente de propiedades intrínsecas a la estructura de la realidad, el antropocentrismo debe ser dejado de lado, lo cual redunda en un

respeto hacia la diversidad de formas de existencia, abandonando el dualismo cartesiano que habilita la explotación de lo "natural" en pos de nuestros intereses, algo que en los días actuales se presenta como una conducta destructiva del entorno y, en consecuencia, de nosotros mismos.

Esta visión desde posturas metafísicas, semióticas, de ciencias de la complejidad, tienen un correlato ético en nuestra relación con ese Gran Otro, la Naturaleza, y político, pues lo propio de la polis no son meramente las relaciones entre seres humanos sino que incluye al resto de los seres, y estos puntos merecen ser considerados en trabajos posteriores.

Referencias bibliográficas

Arrizabalaga, M. I. (ed.) (2013). *Semiótica de la cultura, ecosemiótica, biorretórica*. Córdoba, Argentina: Facultad de Lenguas - Universidad Nacional de Córdoba.

Brier, S. (2008). The Paradigm of Peircean Biosemiotics. *Signs*. 2, 20-81.

Franks, P. (2015). Peirce's 'Schelling-Fashioned idealism' and 'the Monstrous Mysticism of the East'. *British Journal for the History of the Philosophy*. 23:4, 732-755.

Hoffmeyer, J. (2001). Seeing virtuality in nature. *Semiotica.* 1-4, 381-398.

Hoffmeyer, J. (2010). God and the World of Signs: Semiotics and the Emergence of Life. *Zygon*. 45:2, 367-390.

McNabbe, D. (2018). *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce.* México: FCE.

Peirce, Ch. S. (1992). *Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volumes I & II.* Indiana: Indiana University Press.

Peirce, Ch. S. (2012). *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893).* México: FCE.

Samaja, J. (2016). *Epistemología de la Salud. Reproducción social, subjetividad y transdisciplina.* Buenos Aires: Lugar.

Schelling, F. J. (2005). *Sistema del Idealismo Trascendental.* Barcelona: Anthropos.

Schelling, F., (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza.* Madrid: Alianza.

Schelling, F., (2004). *First outline of a System of the Philosophy of Nature.* New York: State University of New York Press.

El rol de la mujer y las implicancias de su salida del hogar: una aproximación a Hegel y Alberdi

Sofía Eceiza (UNS)

Resumen: En el presente trabajo, nos proponemos examinar el rol que se le ha asignado a la mujer, por una parte, en la sección de la eticidad griega del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y, por otra, en *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* de Alberdi. Tomando como punto de partida el hecho de que Alberdi es lector de Hegel, estudiaremos en qué consiste el orden establecido y su transgresión desde el pensamiento de ambos autores. En el caso de Hegel, analizaremos, por un lado, el sentido de la pertenencia de la mujer a la esfera de la familia y, por otro, la transgresión de ese orden representado por la figura de Antígona. A su vez, en el caso de Alberdi, examinaremos, en primer lugar, el rol de la mujer en relación con su correcta instrucción y, en segundo lugar, la transgresión del deber de permanecer en el hogar.
Palabras clave: mujer, hogar, transgresión, Hegel, Alberdi.

Introducción

El siguiente trabajo consiste en el análisis del rol de la mujer tanto desde el pensamiento de Hegel como desde el pensamiento de Alberdi; dado que este último es un gran lector del primero. De esta manera, haremos hincapié en el lugar que se le ha asignado a la mujer y la transgresión que lleva a cabo ésta según los autores mencionados.

En primer lugar, denotaremos la relación histórica entre Hegel y Alberdi con el objetivo de situarlos en el espacio y en el tiempo. Situarlos espacio-temporalmente nos permitirá, no solo comprender con mayor amplitud las similitudes que encontramos entre ambos autores, sino también el porqué elegimos ponerlos en relación. En segundo lugar, nos centraremos en el rol de la mujer en la caracterización hegeliana de la eticidad griega. En esta sección, examinaremos el vínculo que se da entre Antígona y sus hermanos, destacando la noción de sepultura. En tercer lugar, trataremos la transgresión que lleva a cabo este personaje de la tragedia griega y sus implicancias. Por último, y en lo que respecta a Alberdi, nos detendremos en su descripción del papel que debe cumplir la mujer y, luego, en la transgresión que lleva a cabo ésta cuando no es instruida "debidamente", estableciendo el punto de encuentro entre su pensamiento y el de Hegel.

La relación entre Hegel y Alberdi

Con el fin de analizar el rol que se le ha asignado a la mujer y las implicancias de su salida del hogar tanto desde el pensamiento de Hegel como desde el de Alberdi, en principio, tematizaremos la relación histórica que se da entre ambos autores. Hegel publica la *Fenomenología del Espíritu* en 1807 y Alberdi publica *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* en 1852. Si bien ambos no se conocen personalmente, se relacionan a través de ciertos encuentros, clases, visitas y viajes que suceden en Europa y que detallaremos a continuación.

El primer punto de contacto es el que establece Esteban Echeverría con Víctor Cousin, amigo personal de Hegel. Echeverría, poeta y escritor argentino, viaja a Francia y asiste a las clases de Cousin, "de cuyo curso famoso de 1828 –al que debió haber asistido Echeverría- llegó a hacerse en 1834 una traducción parcial al español en Buenos Aires." (Piossek, 1986, p.149). Según Lucía Piossek de Zucchi "en sus cursos y en sus libros, [Cousin] habría transmitido a Echeverría su admiración por el pensamiento de Hegel, justamente con el descubrimiento del romanticismo filosófico alemán." (Ídem.). Es a través de su contacto con Echeverría, tras su regreso a la Argentina en 1830, que Alberdi se vería influenciado por el pensamiento alemán y francés. A su vez, en *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Alberdi refiere explícitamente al pensamiento de Hegel y, a lo largo de su obra, denota un vínculo con la filosofía europea.

El rol de la mujer en la caracterización hegeliana de la eticidad griega

En la primera sección del capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone la estructura de la eticidad griega mediante la descripción de sus dos ámbitos constitutivos: la comunidad y la familia, regidos respectivamente por la ley humana y la ley divina. Con el propósito de caracterizar el mundo griego, podemos indicar que la ley humana tiene como representante al hombre y la ley divina a la mujer. Ambas leyes conforman una bella totalidad que concilia de manera armónica lo singular y lo universal.

Al describir, en un primer momento, la ley divina, Hegel presenta la familia como "el concepto *carente de conciencia* y todavía interior de la realidad efectiva consciente de si." (Hegel, 2017, p.214). De modo que el ámbito familiar resulta ser el ámbito de lo inconsciente. En cambio, la ley humana es descrita como la ley de arriba que "rige manifiestamente a la luz del sol, tiene su vitalidad efectivamente real en el *gobierno*, como aquello en que es individuo." (Ibíd., p. 217). Entonces, el ámbito de la comunidad es el ámbito de lo consciente.

Dentro de la ley divina, como mencionamos anteriormente, la mujer se mantiene en el ámbito de lo inconsciente aunque, allí mismo, es reconocida por el hermano. De esta manera, Hegel expresa que "lo femenino tiene, por tanto, como hermana, el supremo *presentimiento* de la esencia ética; pero no llega a la conciencia ni a la realidad efectiva de ella." (Ibíd., p. 218). Aún así, la relación entre hermanos es fundamental porque logra el equilibrio al no estar fundada en el deseo. Hegel sostiene:

> El momento del sí mismo *singular* que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación carente de deseo. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana y su deber hacia él el más alto de todos. (Ibíd., p. 219).

La mujer, por ser, además, guardiana del hogar, es la que se encarga de preparar al hombre para que éste logre su objetivo, el cual consiste en el tránsito del ámbito de la familia al de la comunidad. De esta forma, podemos observar que ambas leyes se complementan conformando una unidad indiferenciada. Al respecto Hegel expresa lo siguiente:

> El hombre es enviado a la comunidad por el espíritu familiar y encuentra en ella su esencia consciente de sí misma; […] así la comunidad encuentra en la familia, a la inversa, el elemento formal de su realidad efectiva y, en la ley divina, su fuerza y su confirmación; la ley humana parte en su movimiento viviente de la divina, […] y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. El poder subterráneo, por el contrario, tiene su *realidad efectiva* sobre la tierra; deviene, por medio de la conciencia, existencia y actividad. (Ibíd., pp. 219-220).

Por otro lado, dentro del dominio familiar, la actividad suprema se encuentra en relación directa con el entierro. Sin la realización efectiva de esa actividad, el cuerpo queda despedazado y olvidado en la naturaleza. Según María Gabriela Rebok,

> Este obrar de la familia transforma al ser (inerte) del muerto en partícipe de la *subjetividad* (conciencia). […] El pariente niega la negación natural, interrumpe la obra destructora de la naturaleza y eleva de esta manera al consanguíneo a una *individualidad universal.* (Rebok, 2012, p. 89).

De esta manera, podemos hallar la figura de Antígona en la obra hegeliana como aquella que mantiene una relación fundamental con sus hermanos Etéocles y Polinices. A través de ellos es reconocida y, al mismo tiempo, es consciente del carácter irremplazable de la presencia de sus hermanos en su vida, ya que según ella,

> Después de la muerte de un esposo, me hubiera sido posible tomar otro esposo y, por el hijo que hubiese perdido, me hubiera podido nacer otro. Pero puesto que tengo a mi padre y a mi madre encerrados en el Hades, ya no me puede nacer otro hermano. (Sófocles, 2007, p. 52).

La salida del hogar de la mujer y sus implicancias desde Hegel

El conflicto en la tragedia de Antígona sale a la luz cuando ella sepulta a Polinices, sabiendo que no debía por decreto de Creonte. Bajo la mirada de este mandatario, Polinices no debía ser enterrado por haber traicionado su patria. Al querer cumplir con su deber de hermana, Antígona comete una transgresión que, a los ojos de Creonte, es vista como un delito. Con respecto a este conflicto, Hegel enuncia que "la ley divina sólo contempla en el otro lado un *acto de violencia* contingente y, la que es atribuida a la ley humana, ve en el otro lado obstinación y *desobediencia* del ser-para-sí interior." (Hegel, 2017, p. 223). Ambas partes, entonces, no pueden reconocer la postura contraria como una postura válida y, de esa forma, acaban negándose entre sí.

A pesar de la orden dictaminada por Creonte, Antígona sigue su deber y comete el delito a sabiendas, destruyendo la armonía establecida entre ambas leyes. Aún así, el rol de Antígona como mujer es elemental en la preparación del hombre para que pueda permanecer en la *polis* y, a su vez, es esencial al momento de proteger el hogar y realizar las honras fúnebres. Hegel expresa lo siguiente:

> La familia es, al mismo tiempo y en general, su elemento, el fundamento universal que imprime actividad a la conciencia singular. Mientras que la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la felicidad de la familia [*Familienglückseligkeit*] y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, se crea su enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la femineidad en general. (Ibíd., p. 228).

La mujer es indispensable pero se transforma en una enemiga interna de la que la comunidad no se puede desligar. Según Hegel, ella particulariza y vuelve propia una lucha a costa de romper un orden universal establecido desde la comunidad:

> Esta femineidad –la eterna ironía de la comunidad [*Ironie des Gemeinwesens*]- transforma por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella la posesión y el oropel de la familia. (Ídem.).

De todas formas, aunque la mujer sea quien prepara al varón para que éste devenga ciudadano, sólo el hombre puede participar en las actividades de la *polis*. De este modo, el espacio

público queda reservado al varón, mientras que la mujer cumple su 'arresto domiciliario'. (Cf. Rebok, 2012, p. 113). Hegel, por otro lado, no ve que

> La actitud de Antígona es doblemente revolucionaria. No sólo desafía, como ya se indicó, la ley positiva que considera injusta sino también el lugar de sumisión de la mujer, condenada al espacio privado de la familia, convirtiendo su reclamo en un objetivo público del cual se apropia el resto del pueblo. (Cabrera, 1989, pp. 1-5).

Hegel no da cuenta suficientemente del valor de la transgresión. Esta consiste en que, en el mundo griego tradicional, una mujer rompe las cadenas que la mantienen presa del hogar y se enfrenta al espacio de la *polis* que le ha sido negado toda su vida. Como plantea Judith Butler, "Al igual que Creonte, Antígona quiere que su acto de habla sea radical y comprehensivamente público, tan público como el propio edicto." (Butler, 2001, p. 48). Intenta, de esa forma, igualar su postura y sus posibilidades de habla y escucha a las de un hombre.

El rol de la mujer desde el pensamiento de Alberdi

En *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina,* Alberdi otorga al lector diversas indicaciones sobre cómo debe ser instruida la mujer para poder fundar las bases de la nación argentina. En esa descripción, mantiene una lógica muy similar a la que podemos encontrar en el tratamiento hegeliano de la eticidad griega. Aún así, no deja de ser relevante destacar que Alberdi expresa cómo debe ser y actuar la mujer, a diferencia de Hegel que relata y describe el mundo de la eticidad griega a través del personaje de Antígona.

Alberdi establece el lugar que le corresponde a la mujer. Por un lado, al igual que en el pensamiento hegeliano, ella debe resguardarse en el hogar dado que es la encargada de preparar al hombre para que éste pueda convertirse en ciudadano: "desde su rincón, hace las costumbres privadas y públicas, organiza la familia, prepara el ciudadano y echa las bases del Estado." (Alberdi, 1998, p. 54). Asimismo, podemos notar que, así como desde el pensamiento hegeliano la ley divina, que rige el ámbito del hogar, es la ley subterránea, desde el pensamiento de Alberdi, el hogar es representado por la imagen del "rincón". Lo "subterráneo" y el "rincón" se asemejan en tanto se refieren a lugares oscuros y alejados de la luz de la *polis.* Por otro lado, sostiene que la mujer no debe dedicarse a las artes, ya que:

> Sus destinos son serios; no ha venido al mundo para ornar el salón, sino para hermosear la soledad fecunda del hogar. Darle apego a su casa es salvarla; y para que la casa la atraiga, se debe hacer de ella un Edén. (Ibíd., p. 55).

Para eso, Alberdi busca que la mujer no pierda tiempo en reuniones o encuentros vanos. Así, explicita que sólo puede existir en el encierro, donde tiene posibilidades de sobrevivir. En fin, como la mujer sólo pertenece a ese ámbito, debe convertirlo en un lugar atrayente y paradisíaco.

La salida del hogar de la mujer y sus implicancias desde Alberdi

Con respecto a las consecuencias de la transgresión femenina del hogar, Alberdi presenta una visión negativa sosteniendo que:

> Mientras la mujer viva en la calle y en medio de las provocaciones, recogiendo aplausos, como actriz, en el salón, rozándose como un diputado entre esa especie de público que se llama la sociedad, educará los hijos a su imagen, servirá a la República como *Lola Montes*, y será útil para sí misma y para su marido como una *Mesalina* más o menos decente. (Ídem.).

En este pasaje pareciera como si la única manera de que la mujer ingrese en el mundo social es asimilándose a un diputado, es decir, a una figura masculina. A su vez, recurre a dos imágenes: la de Lola Montes y la de Mesalina. Lola Montes (1821 – 1861) fue una bailarina exótica y actriz, mientras que Valeria Mesalina (25 d.c. – 48 d.c.) fue la tercera esposa del Emperador Claudio. Con el paso del tiempo, el término "Mesalina" comienza a utilizarse para designar a las mujeres que ejercen la prostitución. Como podemos observar, ambas imágenes se refieren a mujeres que se han dedicado a las artes y han trabajado por fuera del ámbito del hogar. Realizan tareas impensables para una mujer si se tiene en cuenta su debida instrucción. De ese modo, lo que se espera de ella es que sea útil al marido, es decir, que cumpla sus deseos y ordenanzas. Por fuera del ámbito del hogar sólo puede provocar y realizar tareas indebidas.

Consideraciones finales

A lo largo del trabajo pudimos poner en relación y analizar en qué consiste el orden establecido y su transgresión tanto en el pensamiento de Hegel como en el de Alberdi. En primer lugar, tematizamos el tratamiento hegeliano del rol de la mujer en la *polis* griega en relación con la ley divina. Para eso, acudimos a la figura de Antígona y cuestionamos el posicionamiento de Hegel, quien no logra ver ciertos aspectos fundamentales en torno a las decisiones de Antígona. En segundo lugar, desde el pensamiento de Alberdi, analizamos el rol de la mujer y su pertenencia al hogar cuestionando la subordinación de la mujer a la figura del hombre. En ambos

casos, describimos las consecuencias a las que arribamos si la mujer transgrede el rol que se le ha sido asignado, dejando en claro la postura de ambos pensadores.

Referencias

Alberdi, J. B. (1998). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Bs. As.: Ciudad Argentina.

Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial.

Cabrera, M. L., & Vidiella, G. (1989). "Antígona y el traspié de la ironía hegeliana". *Hiparquia*, vol. 2, pp. 1-5.

Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces y R. Guerra. México: F.C.E.

Piossek, L. (1986). *Alberdi*. Universidad Nacional de Tucumán.

Rebok, M. G. (2012). *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona*. Bs. As.: Biblos.

Sófocles. (2007). *Antígona*. Bs. As. Cántaro.

Ciencia, lenguaje y mística. Una perspectiva sobre la ciencia a partir de Johannes Kepler

Guadalupe Elizalde (UNMdP)

Resumen: En el mundo occidental y, sobretodo a partir del desarrollo de la ciencia, se ha escindido la mística y la racionalidad. Sin embargo, durante los últimos siglos los mismos avances de la ciencia han develado un orden que parece encontrarse en todos los ámbitos del universo, desde la reproducción en fractales de las diatomeas hasta la regularidad calculable de los movimientos de los planetas, tanto del nuestro como de otros universos. Y para más perplejidad, ha resultado que también se puede medir el desorden inherente en el paso de un sistema a otro, como en el caso del cálculo de la entropía.
La mística como búsqueda de la develación de los misterios que constituyen el orden del universo, la propagadora de la idea de que el orden está en todos lados, que nos sería accesible, y también de la idea de que se puede crear a través de la palabra, parece no estar, desde esta perspectiva, tan en contradicción con los avances racionales.
En este trabajo me propongo realizar un planteo que tome los puntos de conexión entre la ciencia y la mística, en realidad entre una parte muy reducida de la primera y también de la segunda, reinterpretándolas y resignificando esta supuesta oposición desde la filosofía del lenguaje representacional propuesta por Nelson Goodman en Maneras de hacer mundos. Para ello trabajaré principalmente con el caso de Johanes Kepler, tomando su postulación de las conocidas como las tres leyes de Kepler, a las cuales llegó no solo como resultado de una investigación basada en sus conocimientos científicos, sino también con una confianza en la intuición humana y la perfección divina producto de su espíritu religioso. Kepler es desde este ángulo una persona entregada a la ciencia y a la fe, un teórico científico y a su vez un astrólogo reconocido, que buscó y encontró una mejor representación del mundo, abriendo camino no solo al desarrollo del heliocentrismo, sino también a lo que sería luego la mecánica celeste de Newton. Para ello realizaré un análisis, en el caso de las ya citadas tres leyes de Kepler, basado en la aplicación de lo que Goodman identifica como una lista de procesos mediante los cuales se puede crear mundos, y estosson, la composición y descomposición, la ponderación, la ordenación, la supresión y la complementación, y finalmente la deformación.

"– ¿En qué otro sitio estamos?
¿Crees que la divinidad puede crear un sitio que no sea el Paraíso?
¿Crees que la Caída es otra cosa que ignorar que estamos en el Paraíso?"
«La rosa de Paracelso» J. L. Borges

Introducción

En el mundo occidental y, sobre todo a partir del desarrollo de la ciencia, se ha escindido la mística y la racionalidad. Sin embargo, durante los últimos siglos los mismos avances de la ciencia han develado un orden que parece encontrarse en todos los ámbitos del universo, desde la reproducción en fractales de las diatomeas hasta la regularidad calculable de los movimientos de los planetas, tanto del nuestro como de otros universos. Y para más perplejidad, ha resultado que

también se puede medir el desorden inherente en el paso de un sistema a otro, como en el caso del cálculo de la entropía.

La mística como búsqueda de la develación de los misterios que constituyen el orden del universo, la propagadora de la idea de que el orden está en todos lados, que nos sería accesible, y también de la idea de que se puede crear a través de la palabra, podría no estar, desde esta perspectiva, tan en contradicción con los avances racionales. En la cita con que inicia este trabajo Borges relata una supuesta anécdota sobre Paracelso, históricamente conocido como el primer alquimista que publica un libro, pero también médico, investigador, considerado como uno de los precursores de la química por sus estudios en mineralogía y sus efectos en la salud humana[1].

En este trabajo me propongo realizar un planteo que tome los puntos de conexión entre la ciencia y la mística, en realidad entre una parte muy reducida de la primera y también de la segunda, reinterpretándolas y resignificando esta supuesta oposición desde la filosofía del lenguaje representacional propuesta por Nelson Goodman en *Maneras de hacer mundos*. Para ello trabajaré principalmente con el caso de Johanes Kepler, tomando su postulación de las conocidas como las tres leyes de Kepler, a las cuales llegó no solo como resultado de una investigación basada en sus conocimientos científicos, sino también con una confianza en la intuición humana y la perfección divina producto de su espíritu religioso.

En este trabajo, algo ecléctico, utilizaré el concepto de mística en el sentido explicitado anteriormente por lo que, inevitablemente, de traicionar las interpretaciones tradicionales[2] de las diferentes corrientes de misticismo.

Lenguaje y representación

La filosofía analítica del siglo XX se vio marcada por lo que fue llamado como "el giro lingüístico", desde la idea de que la mayoría de los problemas filosóficos o metafísicos surgen de las ambigüedades y confusiones del lenguaje natural, y derivando en problemáticas de hasta qué punto el lenguaje "construye" la realidad.

El estudio del lenguaje como teoría de los símbolos llevó al problema del lenguaje representacional, en este sentido, en el abordaje de la diferencia entre imagen y texto, Nelson Goodman presenta una posición convencionalista, asimilando la representación a la descripción, y comprendiendo que ambos son lenguajes que se diferencian sólo a partir de convenciones

[1] Extraido de https://es.wikipedia.org/wiki/Paracelso

[2] Actualmente muchas de las antiguas enseñanzas denominadas como esotéricas se han vuelto de público conocimiento, por lo que utilizaré fuentes de información común como Wikipedia y otras fuentes web.

sociales, históricas y culturales. En su libro "Maneras de hacer mundos" se propone desglosar las múltiples formas en que, a través de los lenguajes, se generan nuevos mundos. Pero nos conviene retroceder y aclarar ciertos puntos. Goodman plantea que existen múltiples mundos, algunos compatibles entre sí y otros incompatibles, es decir que, dos enunciados como "todo se está moviendo" y "todo está quieto" pueden ser verdaderos, aplicados a los mismos objetos en un mismo momento desde marcos de referencia diferentes, por lo tanto, pueden ser ciertos, al mismo tiempo, de aquello que nos rodea, si lo concebimos desde nuestra percepción, así como si consideramos que el planeta se está moviendo a alta velocidad, y así toda enunciación, descripción o representación, de un objeto o hecho, será verdadero o falso considerando el marco de referencia. Ante la pregunta de qué habría de ser el mundo quitando todas las versiones, todo marco de referencia, vemos que nos encontraremos "confinados a las formas de descripción que empleamos cuando nos referimos a aquello que describimos", así se presentan múltiples mundos según diferentes concepciones, ya sea de las ciencias, los trabajos de escritores, artistas, la propia formación, etc., y esos mundos no son, en general, intercambiables, en palabras de Goodman "Ni poseemos en esos casos un conjunto claro de marcos de referencia, ni tenemos ninguna regla a mano que transforme la física, la biología o la psicología entre sí" (Goodman, 1990). Todos estos mundos disponibles son creados a partir de sistemas de símbolos, es así que se llega a la cuestión de cuáles son las maneras de hacer mundos.

Como primer punto aclararé que para Goodman tanto en la descripción como la representación se caracterizan por la aplicación de etiquetas, en el sentido aquello de que se predica de las cosas, y abarcan nombres, predicados, imágenes, géneros, especies, subespecies, etcétera. Las etiquetas son instrumentos de organización, así los objetos y sus aspectos dependen de un tipo de organización, de un modo de tomar el mundo que se basa en seleccionar y etiquetar. Las diferencias entre etiquetas que conocemos como literales y metafóricas, se refieren básicamente a una cuestión de uso, es decir que una etiqueta será literal cuando su uso esté más atrincherado dentro un lenguaje, y será metafórica cuando sea transferida a un uso no común o conocido.[3]

Goodman identifica una lista de procesos mediante los cuales se puede crear mundos: composición y descomposición, ponderación, ordenación, supresión y complementación, y finalmente la deformación. Los procesos de composición y descomposición refieren tanto al hecho de separar y juntar, así como también a transferir etiquetas de un ámbito a otro. Entre diversos mundos habrá algunas diferencias, que no se refieren tanto a las entidades que incluyen, como a la importancia o valor jerárquico que se le asigna dentro de un mundo específico, lo que

[3] Goodman, 1976. Koestler, 1981.

se denomina ponderación. Hay otro proceso que permite identificar mundos distintos, se trata de la ordenación, en la que Goodman destaca que, en los mundos diferentes, su diferencia puede residir en el orden de la derivación. Un proceso distinto está constituido por la supresión y la complementación, en la que el científico se esfuerza en construir un mundo que obedezca sus leyes universales, suprimiendo los datos o informaciones que no coinciden, y/o complementando mediante el agregado de conceptos que suplan las falencias de datos. Por último, se encuentra la deformación que tiene que ver con la reconfiguración o deformación de los datos, para que se adapten ya sea a necesidades de simplicidad, o a otro tipo de preferencias.

Lenguaje y Mística

El concepto de mística que usaré es personal y se refieredel desarrollo de una simbología que busca transmitir los misterios del universo, y se encuentra presente dentro de los estudios esotéricos de diferentes religiones. En el esoterismo la transmisión de símbolos con significados ocultos, sobre el orden y funcionamiento del micro y el macrocosmos, se usó inicialmente para velar ciertos conocimientos que se consideraban de carácter peligroso, en tanto se creía que podían ser usados para objetivos poco nobles.

Me referiré a una cuestión muy específica, la de la creación por medio de la palabra, que es la que se relacionó con los alquimistas. En el libro del Génesis, la creación realizada por medio de la palabra, se presenta con la pronunciación del fiat lux como acto de creación, en este sentido varios símbolos se encuentran presentes, el verbo es aquí acción creadora y es a su vez una acción que da a luz, se podría decir aquí que la palabra es iluminadora, entre uno de tantos sentidos. Asimismo al comienzo del evangelio de Juan se encuentra la conocida frase "en el arché era el logos, y el logos está con Dios y el logos es Dios", así nuevamente se introduce ciertas cuestiones simbólicas, en tanto logos tiene (y tenía) una multiplicidad de acepciones, las relacionadas a la filosofía se rastrean desde Heráclito que lo refiere a la constitución de todas las cosas, siendo un tránsito, que se expresa en palabra y acción, mientras que arché es la base de la palabra arquitecto y haría referencia al constructor del universo. Volviendo a la alquimia, (del árabe الـــخيمياء [al-khīmiyā]), es una antigua práctica que combina elementos de la química, la metalurgia, la física, la medicina, la astrología, la semiótica, el misticismo, el espiritualismo y el arte. La alquimia fue practicada en Mesopotamia, el Antiguo Egipto, Persia, la India y China, en la Antigua Grecia y el Imperio romano, en el Imperio islámico y después en Europa[4], donde se generó una mitología

[4] Vease https://es.wikipedia.org/wiki/Alquimia

popular acerca de que los alquimistas podían transformar cualquier metal en oro ya que, los trabajos de los alquimistas con sus simbologías eran inaccesibles para lo que se denominaba como el vulgo. El uso de las palabras, representaciones y otros tipos de símbolos en forma de códice, cerraban así las puertas a los profanos. El lenguaje era entonces una puerta de acceso a los misterios de la creación, y asimismo la creación se entendía como algo accesible por medio de la palabra.

Kepler

Nacido en 1571, Johannes Kepler se convirtió en uno de los pocos astrónomos teóricos partidarios del heliocentrismo, que había presentado Copérnico en 1543, y a los 20 años ya tenía el diploma de magíster artium, en 1595 se le ofreció el puesto de profesor de astronomía y matemáticas en la ciudad de Graz, por lo cual abandonaría su interés de convertirse en pastor luterano. Trabajaré en gran parte con la biografía realizada por Koestler, en su libro "Los sonámbulos", salvando mi distancia respecto de las ideologías manifestadas sobre la astrología y las creencias místicas de Kepler, ya que el autor realiza sin más, diagnósticos a vuelo de pájaro, hablando desde paranoia, hasta de demencia y problemas psiquiátricos. Los prejuicios y subestimaciones de Koestler se ven así a la orden del día respecto de lo místico, pero cuando se trata de los desarrollos en física y matemática ya no se habla de locura ni de delirio sino de genialidad, con una visión claramente eurocentrista que parece transformarse en una exclamación de superioridad tribal cuando indica "Este nuevo punto de partida determinó el clima del pensamiento europeo durante los tres últimos siglos, distinguió la Europa moderna de todas las otras civilizaciones del pasado y del presente, y le permitió transformar su ambiente natural y social tan por entero como si en este planeta hubiera nacido una nueva especie" (Koestler, 1981), (Giner, 2014)esa adoración del racionalismo occidental puede asimilarse a la sospecha de Mitchell respecto a la pretensión occidental de que "nuestras" imágenes a diferencia de las de "ellos" "están constituidas por un principio crítico de escepticismo y autocorrección, un racionalismo desmitificado que no venera sus propias imágenes proyectadas sino que la somete a corrección, verificación y testeo empírico contra los "datos"..." (Mitchell, 2016). Esta aclaración vale en tanto uno de los puntos de este trabajo es también defender la tesis de que la construcción de una visión nueva del mundo, como la que inicia con las leyes de Kepler, requirió de una multiplicidad de recursos que abarcan no sólo procedimientos racionales o científicos sino que, suponen ante todo, el uso de conceptos e ideas místicos, incluyendo parte de sistemas simbólicos anteriores y sus relaciones, etc., que son redefinidos, resignificados,

transferidos de su dominio clásico para generar una nueva forma de concebir y experimentar el mundo. Es decir que la construcción del mundo que realiza Kepler, desde esta perspectiva, tiene sus bases, y es posible a partir de, no sólo las matemáticas y las observaciones astronómicas, sino también de sus conocimientos místicos y su creencia en una divinidad que ha construido un universo geométricamente perfecto: "Los prejuicios intelectuales de Kepler, el antiguo pitagorismo y el misticismo religioso, al contrario de lo que hubieran hecho otros, no eran para él estorbos ideológicos de los que cabía prescindir y arrinconar para el estudio del universo, sino herramientas que permitían un acercamiento genuino a la mente del Creador." (Giner, 2014).

Fascinado por la mística geométrica del universo de los pitagóricos, Kepler confiaba en que las formas en que había sido creado el mundo eran accesibles al conocimiento humano, esta fe lo impulsaría a buscar explicaciones que pudieran dar cuenta de cantidad de datos, que no respondían al de círculos y ciclos perfectos, que se conocían y se consideraban como necesarios en la astronomía de su época. Para plantear un nuevo sistema orbital del universo Kepler debió saltar por encima de muchos prejuicios, impuestos por la educación científica de su época, y plantear otra forma de comprender los datos sometiéndolos a una interpretación revolucionaria. Kepler se caracterizaba por una personalidad altamente autocrítica, tanto por algunos de sus horóscopos personales, así como de un diario que llevaba sobre sus acontecimientos personales, se puede notar este carácter[5], lo que indica una característica determinante, en una personalidad que llegó a realizar un cambio de visión, que sería el punto crucial para abandonar los sistemas bajo los cuales se estudiaba el universo en su época. Kepler relató y registró gran parte de sus ideas en los diferentes ámbitos, así como sus características personales y sus procesos de descubrimiento.

La creación de un mundo geométricamente perfecto

> Las cantidades forman la estructura original del mundo... comprenden un reino maravilloso, de hecho divino, y expresan en símbolos lo Divino y lo humano por igual... No pretendo probar nada acerca del misticismo de los números: considero que es imposible hacerlo.
> Harmonice Mundi

El espíritu crítico de Kepler, sumado a su espíritu místico y su fe en la perfección con que habría sido construido el universo, lo hicieron ver también los problemas del copernicanismo,

[5] "EI se tenía por un mal pedagogo, porque, como explica en el autoanálisis, se excitaba por cualquier cosa -y estaba excitado casi siempre- y "rompía a hablar sin tener tiempo para pensar si lo que estaba diciendo era correcto"... Esa falla, según lo explica, obedecía a su memoria peculiar, que lo hacía olvidar rápidamente todo aquello que no le interesaba, pero que era asombrosa en cuanto a su capacidad de asociar una idea con otra. (Koestler, 1981) p.238.

comenzando con que el sol no se encontraba en el centro del sistema y, por lo tanto, no era un sistema heliocéntrico sino heliostático[6], ese sería el primer punto que Kepler haría caer.

Kepler se hacía preguntas nada típicas, y esas preguntas lo llevarían a encontrar otras formas de representar el universo, en una de sus primeras búsquedas decidió poner al sol en el centro del universo, y para ello había que encontrar una representación nueva, como señala Goodman, los nuevos mundos se crean de la materia de viejos mundos, esa materia con la que se generan las representaciones, están hechas de conceptos, ideas e imágenes que son resignificadas. Kepler, en esta creación de su nuevo mundo, usó de materiales heterogéneos, con lo que él consideró su primera revelación, que publicó bajo el nombre de Misterio Cosmográfico, realizó el primer ensayo de un sistema completamente heliocéntrico, con órbitas circulares, que relacionaba los 5 sólidos regulares platónicos a las distancias entre las órbitas de los planetas, con el sol ubicado como eje central de las revoluciones de los demás planetas. Sin embargo, esta idea sería derribada por su propio autor, porque no se ajustaba a todos los datos y observaciones de que él disponía en ese momento, y considerando que el Creador no podría haber sido un arquitecto que fallara con los números, ya que sería imperfecto, comprendió que su visión era errónea. Tardaría 20 años, y largas investigaciones, para encontrar una explicación que resultara satisfactoria.

Luego de varios avatares y de haber trabajado con Tycho Brahe, el cual le heredó las observaciones astronómicas más precisas de la era pretelescópica, Kepler trabajó realizando cálculos hasta descubrir que las órbitas son elipses, lo que le resultó como una "carretada de estiércol", en tanto chocaba con su ideal de perfección, y este descubrimiento necesitaba de una nueva representación del universo. El problema residía en que el supuesto ideal de perfección se desvaneciera y, entonces, la pregunta fue cómo justificar las órbitas elípticas, frente al prejuicio del círculo como la forma geométrica perfecta según la que, necesariamente, los movimientos de los planetas debían responder a esa forma. Kepler acudió nuevamente a sus creencias místicas. Hacia el 1600 Gilbert[7], físico y médico inglés, había publicado sus investigaciones sobre la naturaleza de la electricidad y el magnetismo, su aportación más importante fue la demostración experimental de la naturaleza magnética de la Tierra. Su libro De Magnete (1600) fue considerado herético por la Iglesia, ya que esa clase de experimentos se asociaban con la brujería, incluso el uso de estacas de metal en los campos, durante las tormentas, desde el reinado de

[6] El Sol no ocupaba exactamente el centro geométrico de la órbita terrestre, sino que éste se encontraba en un punto excéntrico que se desplazaba sobre un epiciclo que, a su vez, giraba sobre un deferente en cuyo centro estaba el Sol.

[7] Gilbert descubrió que muchas sustancias tenían la capacidad de atraer objetos ligeros cuando se frotaban y aplicó el término eléctrica para la fuerza que ejercen estas sustancias después de ser frotadas. Fue el primero en utilizar términos como “energía eléctrica”, “atracción eléctrica” y “polo magnético”. También fue el primer defensor en Inglaterra del sistema de Copérnico sobre la mecánica celeste y planteó que no todas las estrellas fijas están a la misma distancia de la Tierra.

Carlomagno se consideraba superstición campesina y era prohibida[8]. El libro llegó, por ejemplo, a Galileo según él mismo relata, por parte de unos creyentes que querían purificar su casa.

Kepler tomaría la teoría de Gilbert, resignificandola, para interpretar los movimientos de los planetas, suponiendo que, como la Tierra es un gigantesco magneto, así lo debe ser en mayor medida el Sol y, atribuyéndole también la rotación, construyó entonces un universo en que la fuerza magnética del Sol, con su movimiento rotatorio, podía desviar las órbitas "perfectas" convirtiendo los círculos en elipses, actuando con una fuerza que barría los planetas, mientras que los planetas ejercían una resistencia o "inercia", que hacía que los planetas más lejanos fueran menos atraídos a esta especie de remolino, creado por el movimiento rotatorio y la fuerza magnética del sol. Esta idea también sería un salto cualitativo, ya que volvía a conectar la física con la astronomía, rechazar diferencias entre la física terrestre y la celeste fue un cambio radical, y se puede deducir, sin forzar la información disponible, que los conocimientos en mística y astrología de Kepler fueron herramientas que le permitieron dar ese salto, ya que la idea de que las influencias, posiciones y movimientos de los planetas puede ser determinante en el nacimiento, carácter y destino de un ser humano, supone una influencia física de los astros sobre los cuerpos terrestres, y por lo tanto, de los demás planetas sobre el nuestro. Crear un mundo en que la fuerza magnética del astro mayor actúa influenciando y desviando el movimiento, es decir el destino, del resto de los astros, lo encuadro en lo que Goodman propone como transferencias metafóricas de etiquetas de un ámbito a otro, así parte de un sistema y sus etiquetas encuentran otra aplicación. Se puede identificar también la composición, a partir de diferentes conceptos, que lleva a la creación de nuevas etiquetas como la de inercia, y un proceso de complementación de conceptos, con el agregado de correspondencias entre tiempos y áreas de recorrido de los planetas[9]. La supresión es visible en todos los conceptos y etiquetas que se hace de los sistemas antiguos o anteriores, lo cual será más o menos exitoso en función de factores como la utilidad y capacidad para generar nuevo conocimiento (Goodman, 1990). En estas transferencias hay otras supresiones, en tanto solo se seleccionan las partes de los sistemas que se requieren para el nuevo y se descartan las que ya no sirven, como los signos de nacimiento de la astrología, el círculo y su centro “perfecto” de la tradición griega, tanto pitagórica como aristotélica, y los epiciclos de la astronomía ptolemaica y también Copernicana. Cambian obviamente las ordenaciones y ponderaciones de los sistemas anteriores, por ejemplo, si comparamos con el de Aristarco de

[8] V. P. Kartsev. Tres milenios del imán (Magnetismo) Edit. MIR, Moscú, 1974, capítulo 4. En este libro también se indica que aunque se considera que los fenómenos eléctricos fueron detectados y estudiados recién en la antigua Grecia, hay claras pruebas de que ya en las pirámides de Egipto se usaban incluso pararayos.

[9] Los planetas barren áreas iguales en tiempos iguales, según la conocida como segunda ley de Kepler.

Samos, que tenía el sol en el centro, vemos que con Kepler el sol ocupa uno de los focos de la elipse.

Así también la influencia del sol sobre los demás planetas, como las influencias mutuas de los movimientos planetarios y, considerando que los planetas son también otros enormes centros magnéticos, cuyo eje magnético apuntaba siempre la misma dirección, como el eje de un trompo, justificó las órbitas excéntricas, es decir, que se vieran atraídos periódicamente o rechazados según el eje magnético apuntara o no al sol. Así se va generando una representación que permite visualizar un juego de atracciones más o menos fuertes que alteran la velocidad y distancias de los movimientos orbitales, con las distancias aproximadas (según las unidades astronómicas)[10] de los planetas y usando cálculos que podrían considerarse bastante simples, para todos los antiguos problemas que resolvían, se logra poner a los números como clave de acceso a las "leyes" del universo."

Más allá del éxito, o no, que posteriormente encontró el sistema del mundo que propuso Kepler, con sus nuevas formas de medir y comprender las órbitas celestes, la construcción de conceptos y formas de relacionar la geometría y la física, el magnetismo, las influencias y movimientos orbitales, ciertamente, marcó un antes y un después en la forma de construir nuevas leyes de la "naturaleza". Asimismo, se pueden relacionar estas formas de generar conocimiento, y comprender el mundo, con la simbología y la experimentación como base de la alquimia, que usaba de todos los recursos y conocimientos disponibles para crear o tener acceso a otras realidades.

Regresando a la conocida como tercera ley de Kepler, la ley de los armónicos, llegará con otro libro, Harmonice Mundi, que surgió a partir de la búsqueda de una correlación entre el período y la distancia del planeta, es decir, una armonía, ya él que consideraba que sin esa relación el universo se basaba en una estructura arbitraria. Y la encontró o, según la línea de este trabajo, la creó, luego de 22 años de trabajo. Así después de muchos cálculos, de modo casual y lo que podría considerarse anticientífico, con juegos para distraerse llevando al cuadrado y al cubo los periodos de revolución y las distancias, vio una coincidencia inesperada con la cual estableció la relación deseada[11], la tercera ley actualmente se conoce como la que establece que los cuadrados de los tiempos de las revoluciones de dos planetas dados son entre sí como los cubos de sus distancias medias respecto al sol. Con el establecimiento de esta nueva ley, Kepler

[10] La unidad astronómica (abreviada ua, au, UA o AU) es una unidad de longitud igual, por definición, que equivale aproximadamente a la distancia media entre la Tierra y el Sol. Actualmente se calcula en 149 597 870 700 m, pero en esa época no se conocía la distancia.

[11] Jesús Salvador Giner. Johannes Kepler y la mística geométrica del universo, Segunda parte, p.12. En https://issuu.com/astrosafor

encuentra al fin lo que tanto buscaba, lo que para él era la prueba de que el funcionamiento del universo no era arbitrario ni caótico o, podríamos decir que, crea un universo que responde a sus expectativas tanto intelectuales como místicas,[12] allí donde los números expresan la armonía, y son los símbolos de los de lo divino y de lo humano por igual.

A modo de conclusión

En la nueva construcción del mundo que propuso Kepler se puede ver, al mejor estilo pitagórico, como los números son ponderados como símbolos que dan la puerta de acceso a los misterios de la creación o, si se quiere, son la clave que usa Kepler para iniciar una nueva versión del mundo, porque en todo caso, el universo que se inaugura con la llamada revolución copernicana, se trata de la construcción de un universo, que solo pudo hacerse conocido a medida que crearon las bases de su construcción y se desarrolló el edificio de la nueva astronomía. Este mundo consta de objetos, que no son ya los que percibimos, sino más bien los que surgen de diferentes interpretaciones, de cálculos y posibilidades, y para ello son necesarias el acceso a otras descripciones del mundo, que abran formas de representar, comprender y, por lo tanto, percibir realidades que no están disponibles hasta que no tienen esa teoría que les da forma, y darle forma es fabricarlos (Goodman, 1990).

Considero que, si algo realmente se inicia en la ciencia occidental con Kepler, y sus contemporáneos, es el estudio de objetos que no son accesibles a la percepción y, sin embargo, se estudian como si realmente se pudieran percibir. Este estudio tiene que ver con generar probabilidades y posibilidades, que permiten conjeturar aquello que no está a nuestro alcance. Esa forma de hacer ciencia, de generar conocimiento, allí donde la teoría crea nuevos objetos, los define, genera un sistema de símbolos que los incluye, interrelaciona, los hace interactuar con los ya conocidos, somete a prueba, corrige, adecua los cálculos, crea nuevos cálculos, métodos y tecnologías para encontrarlos es, desde la perspectiva que hemos visto, un acto de confianza en la intuición humana y el orden intrínsecos del universo, que permite aventurarse a lo no conocido, dándole forma hasta hacerlo accesible, es decir, creándolo.

Ciencia lenguaje y mística, se conectan así, abriendo las posibilidades de la creación de otras formas de describir e interpretar y, por lo tanto, de ver y percibir el mundo, es decir que se aúnan para crear nuevos mundos. Que esta forma de proceder en el ámbito científico se haya

[12] "Se engaña aquel científico que se concibe a sí mismo dedicado por entero al único propósito de buscar la verdad… Él no se preocupa de las verdades triviales … Busca sistema, simplicidad, perspectiva, y una vez que se siente satisfecho de ese nivel de cuestiones, corta la verdad a la medida para que le encaje. El científico tanto dicta leyes como las descubre" (Goodman, 1990)

naturalizado, buscando considerarla como racional, queriendo despojarla de su profunda raíz mística, la considero como una de las causas de largos periodos de dogmatismo científico, en tanto no se enseña la ciencia como posibilidad de generar nuevos sistemas, visiones y perspectivas del mundo, sino como la adaptación o ampliación de las investigaciones según las normas y leyes ya establecidas. Como indica Feyerabend respecto a las nuevas teorías "Un juicio directo e indiscriminado de las teorías por los 'hechos" está sujeto a eliminar ideas simplemente porque no se ajusten al sistema de alguna cosmología más antigua." (Feyerabend, 1996), en tanto un hecho se da dentro del marco teórico que lo contiene. Lo que se necesita es, en todo caso, el vuelo de la creatividad, que use de todos los recursos disponibles, por más anticientíficos que parezcan, y genere otros mundos posibles, es decir, otros marcos teóricos, permitiendo imaginar aquellos hechos que aún no existen. Y dar ese paso que Feyerabend describe como contrainductivo es, desde la perspectiva de este trabajo, un salto místico.

Referencias bibliográficas

Feyerabend, P. (1996). *Tratado contra el método.* Tecnos.

Giner, J. S. (2014). *Johannes Kepler y la mística geométrica del universo.* Recuperado de https://issuu.com/astrosafor: Revista Huygens.

Goodman, N. (1976). *Los lenguajes del arte.* Seix Barral.

Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos.* Visor.

Koestler. (1981). *Los sonámbulos.* Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Mitchell, W. J. (2016). *Iconología.* Capital Intelectual.

La historia como disciplinamiento

Rita N. Falcone, Marcela P. Pitencel y Diego A. Reinate (UNMdP-CEHIS)

Resumen: La construcción del pasado es producto de la memoria colectiva. Esa construcción depende de las circunstancias históricas y de las necesidades del poder. La crisis del sistema democrático ateniense y del republicano romano generó un proceso de cambio que marcó la memoria de la intelectualidad de la época que desde la experiencia colectiva e individual nos lo muestra en formas literarias diferentes, el histórico fue uno de los discursos claves. La crisis de las antiguas costumbres y el advenimiento de nuevos modelos generaron tanto el consenso como el conflicto. Según el análisis del discurso de Michel Foucault ellos ponen en marcha mecanismos de organización de lo real y de disciplinamiento de los cuerpos. En un trabajo anterior analizamos Vigilar, castigar y disciplinar en la Antigüedad clásica, tomando como eje la amnistía y el olvido para la democracia ateniense, mientras que para la crisis republicana la aplicación del asesinato político y la pena capital para los ciudadanos romanos.
Ello nos condujo a hacernos las siguientes cuestiones: ¿El castigo y la disciplina están unidos? ¿Cómo se organizan desde el discurso histórico como dispositivo de disciplinamiento? Estas preguntas nos servirán de guía para el análisis de dos fragmentos de obras de historiadores de la época como son "el discurso en loor de los muertos" de Tucídides (L II; 36-46) y la primera década de "Ad Urbe Condita" de Tito Livio.

Palabras iniciales

La construcción del pasado es producto de la memoria colectiva pero esa construcción depende de las circunstancias históricas y de las necesidades del poder. La crisis del sistema democrático ateniense y del republicano romano generó un proceso de cambio que marcó la memoria de la intelectualidad de la época que desde la experiencia colectiva e individual nos lo muestra en formas literarias diferentes, el histórico fue uno de los discursos claves. La crisis de las antiguas costumbres y el advenimiento de nuevos modelos generaron tanto el consenso como el conflicto. Según el análisis del discurso de Michel Foucault ellos, los discursos, ponen en marcha mecanismos de organización de lo real y por otra parte del disciplinamiento de los cuerpos.

El discurso articula poder y saber pero este debe ser contextualizado en su medio de producción: es decir en las condiciones históricas, económicas y políticas de su aparición. Así tenemos que tener en cuenta cuándo, dónde, cómo, quién y para quién se produce el discurso. El discurso, para Foucault, es un dispositivo, es un hecho histórico, una forma de relación con el entorno. Refiere Revel al respecto que "*el orden del discurso propio de un período particular posee una función normativa y reguladora. Pone en marcha mecanismos de organización de lo real a través de la producción de saberes, estrategias y prácticas*" (Revel, 2008: 34)

Por otro parte la disciplina es "*una política de coerción que trabaja sobre el cuerpo, una manipulación calculada de comportamientos*" (Foucault,1976:159). Esa relación de sujeción se puede dar en diferentes espacios tanto públicos como privados. El discurso histórico como disciplinamiento implica entender qué norma está relacionada con la disciplina, como así también los distintos tipos de cuerpos, ellos pueden ser físicos pero también políticos, es decir según el concepto de Foucault de cuerpos dóciles: "*es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado*" (Foucault, 1976:159).

¿El castigo y la disciplina están unidos? ¿Cómo se organizan desde el dispositivo histórico? Estas preguntas nos servirán de guía para el análisis de dos fragmentos de obras de historiadores de la época como son "*el discurso en loor de los muertos*" de Tucídides (L II; 36-46) y la primera década de "*Ad Urbe Condita*" de Tito Livio.

Dado que "el poder disciplinario tiene como objetivo "enderezar conductas" (Foucault,1976:199) ¿Cómo se produce el disciplinamiento desde el discurso histórico? Una de las maneras es organizando un espacio que puede ser simbólico o no, es decir distribuyendo a los individuos en ese espacio, relacionando los rangos, definiendo un sistema de relaciones, estableciendo ámbitos y sistemas de vigilancia. Por ello, siguiendo al filósofo francés, "*la disciplina recompensa a través del juego único de los ascensos, permitiendo ganar rangos y puestos y castiga haciendo retroceder y degradando*" (Foucault,1976:212). Así normaliza, diferenciado lo individual de lo colectivo.

Julián Gallego nos plantea en su libro (2003: 245) *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política* a la dimensión histórica como un campo para la reflexión. Por otra parte sostiene que "*la historia surgen en Grecia en el siglo V claramente ligada a la política, y, de manera especial, como forma de procesar la sucesión de acontecimientos militares políticamente producidos. La historia intentará analizar los aspectos del acontecer humano como sucesos producidos por la polis como comunidad política* "pero también desde el punto de vista filosófico como *(…) Es evidente que el discurso histórico asume la función de rescatar del olvido (léthe) aquello que, de otro modo, no habría sido recordado por los hombres. De allí que podamos inscribir plenamente la invención de la historia entre las formas de configuración de la verdad, pues para los griegos la verdad es los sin-olvido (alétheia)*" (Gallego,2003:241)

Nuestros historiadores: Tucídides y Tito Livio

A partir de estas palabras preliminares nos hemos planteado ¿Cuál es el objetivo de la escritura de la historia? La lectura del acontecimiento, ¿tiene como objetivo el disciplinamiento?

El discurso histórico ¿consolida las prácticas disciplinarias? Veamos pues a nuestros productores de memoria.

Nuestro primer historiador es el griego Tucídides nacido en el 460 a. C. y muerto en el 398 a. C., fue un acomodado ciudadano ateniense que pertenecía al demo de Alimunte, emparentado políticamente con personajes como Cimón y la familia de los Milcíades. Recibiendo influencias en su formación de los grandes intelectuales del momento, tales como Anaxágoras, Pródico, Protágoras y Gorgias. Participó de la transformación intelectual de la época, que ponía el acento en el carácter convencional de la ley, en el que se busca una interpretación racionalista del universo y de la realidad social de la *polis*. Para este historiador, su tarea se basa en interpretar los acontecimientos de la vida social de los hombres partiendo de la observación, del análisis y del estudio crítico de sus auténticas causas naturales.

En el caso romano, Tito Livio nacido en el 59 a. C y muerto en el 17 d.C., es un provincial proveniente de Padua, perteneciente a la facción pompeyana. Por otra parte algunos autores consideran que integró el círculo de Mecenas, amigo personal de Augusto, mientras que otros consideran que no lo hizo. Al igual que otros intelectuales como Horacio, Virgilio, Dioniso de Halicarnaso o Veleyo Paterculo, se preocupó por indagar en los orígenes de Roma y para tal fin escribió una obra intitulada *Ab Urbe Condita* (Desde los orígenes de la ciudad), de la cual analizaremos la primera década, en donde el mito se hace historia. Su objetivo, explicitado en su proemio, es mostrar la grandeza de Roma, pero al mismo tiempo el debilitamiento de la disciplina romana (Proemio).

Mientras que los filósofos buscaron modelos de funcionamiento y comportamiento políticos alternativos y superadores de la crisis, simultáneamente los historiadores, como agentes y/o emprendedores de la memoria, la ordenaron en función de las necesidades de la comunidad cívica (Candeau, 2001; Jelin, 2002).

En el libro II de la Historia de la Guerra del Peloponeso Tucídides recoge el discurso de Pericles en honor y memoria de los caídos en el combate durante el primer año del conflicto. En este discurso se realiza una ponderación de las características del sistema de gobierno democrático ateniense y se realiza una justificación de su política imperialista. Se organiza el espacio de la memoria de la *polis* al reivindicar a Atenas como escuela de Grecia. En la oración fúnebre en honor de los muertos nos dice:

> *resumiendo, afirmo que la ciudad toda es escuela de Grecia, y me parece que cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima…* (Tucídides, Libro, II, 41)

Agrega:

> *...porque de los hombres ilustres tumba es la tierra toda, y no sólo la señala una inscripción sepulcral en la ciudad, sino que incluso en los países extraños pervive el recuerdo que, aún no escrito, está grabada en el alma de cada uno más que en algo material. Imitadlos ahora a ellos, y considerando que su libertad es su felicidad y su valor su libertad, no os angustiéis en exceso sobre los peligros de la guerra* (*Libro II, 46*)

Dice Luciano Cánfora (1995:145-146) cuando desarrolla su capítulo sobre el ciudadano que "*la visión de la ciudadanía se condensa en la edad clásica en la identidad ciudadano-guerrero(...)la principal función de los varones adultos libres: la guerra*".

Tucídides en su discurso en honor de los caídos en combate realiza un ordenamiento del cuerpo cívico a través del mérito, y de determinados comportamientos, como no caer en la vagancia y/o la inutilidad política.

> *Nosotros solos, pues, consideramos al que no participa de estas cosas no un tranquilo sino un inútil, y nosotros mismos, por cierto, decidimos exactamente y reflexionamos rectamente sobre los asuntos públicos, sin creer que las palabras son un perjuicio para la acción, sino el no aprender de antemano progresivamente a través de la palabra antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso. (Libro II, 40,2)*

Por otra parte se espera que los ciudadanos cumplan con lo normativa de la democracia y la participación activa en sus instituciones, la *ekklesia*, el consejo o *bule* y el tribunal, estos son los espacios de vigilancia. Se espera que los integrantes de la *polis* (ciudadanos y no ciudadanos) ocupen los espacios que le son asignados por el sistema. Aquella persona que rompe con la norma, queda fuera o relegado de la *polis*. Llevar a cabo prácticas vinculadas a la bisexualidad fuera de la regla establecida, atentar contra las creencias religiosas, es decir, realizar sacrilegios, oponerse abiertamente contra el sistema democrático, por citar algunos ejemplos, tendría como consecuencia las más duras penas y castigos.

En el caso ateniense, la *polis* democrática establecía una serie de principios, leyes e instituciones que regulaba la participación de los ciudadanos y se convertían en verdaderos espacios de vigilancia. Es así que Pericles, en voz de Tucídides refiere que "*... a todos el mundo asiste, de acuerdo a nuestras leyes, la igualdad de derechos en las disensiones particulares (...) tampoco transgredimos los asuntos públicos más que nada por miedo, y por obediencia a los que en cada ocasión desempeñan cargos públicos y a las leyes" (Libro II, 37)*

En el caso de Tito Livio el objetivo en su historia *Ab Urbe Condita* es perpetuar la memoria del "pueblo más grande de la tierra" (Proemio) y enseñar por medio de ejemplos: "*...esto debes*

hacer en provecho suyo o en el de la República; esto debes evitar, porque es vergonzoso pensarlo y vergonzoso hacerlo…" (Proemio)

El espacio cívico, en el caso de la historia de Tito Livio el espacio es la *civitas*, la ciudad de Roma. En la primera década podemos individualizar el disciplinamiento, tanto de los individuos como del colectivo de ciudadanos, así como las normas de funcionamiento. Los organiza en *gens* y distribuye jerárquicamente en órdenes y dentro de los mismos hay rangos jerárquicos de acuerdo al *status*. ¿Cómo se logra esto? A través de una serie de relatos que son "historias conectadas" unas con otras, donde hombres y mujeres cumplen diferentes roles dentro de la *civitas*. Por ejemplo, el ciclo de Eneas, Rómulo y Remo ordena el origen de la urbe. El relato del rapto de las sabinas la generación de conflictos y alianzas con los pueblos vecinos y cómo actúan las mujeres como intermediarias. También aparecen prácticas romanas como el foedus, en el orden público y privado así como también la *fides* como reguladora de la relación política (Libro I, 1 -2) El relato de Tito Livio nos muestra un sistema de órdenes sociales basado en el nacimiento y no en la riqueza. El discurso histórico de Livio nos muestra el origen de las instituciones republicanas según lo establecido por Rómulo. El historiador así se refiere al fundador de la ciudad

> *…reunió en Asamblea a aquella multitud, que solamente la fuerza de las leyes podía constituir en pueblo y les dictó las suyas; y persuadido que el medio más seguro de imprimirles carácter sagrado a los ojos de aquellos hombres rudos, era enaltecerse él mismo por medios de las señales exteriores de la autoridad; entre otros signos distintivos que revelaban su poder, rodeoese de doce lictores… (Libro, I, 8)*

Por otra parte estableció las normas del asilo, integró el Senado con cien hombres a los que les dio el nombre de *patres* dando origen a las gens patricias (Libro, I, 8). Asimismo fijó la ceremonia del triunfo en dónde los cónsules triunfantes depositaban parte del botín de guerra en el templo de Júpiter (Libro, I, 10). Justifica el poder del Senado dado que ellos son quienes deben decidir la sucesión al poder real (Libro, I, 17).

A continuación Livio hace referencia al espacio religioso a partir de un rey de origen sabino que es Numa Pompilio, él es el encargado de establecer los colegios sacerdotales a Marte, Júpiter y Quirino junto con el colegio de las vestales, además crea el cargo de Sumo Pontífice (Libro I, 20). En esta historia aparece como importante el concepto de piedad, erigiendo un templo a la buena fe (Libro I, 21).

A los reyes posteriores se le atribuye la guerra como forma de vida de los romanos, básicamente en los conflictos con los pueblos vecinos, y junto con la guerra describe historias

relacionadas con prácticas de la lealtad, libertad y fidelidad, como es el caso del combate entre los horacios y los cureaceos (Libro, I, 23-31).

Los latinos y luego los etruscos traspasan la frontera de la *civitas* y establecen relaciones hostiles con sus vecinos, si bien la fuerza militar de la gens es importante en los sucesores de Rómulo, pero es a un rey etrusco al cual se le atribuye la reforma censitaria del ejército romano, el ciudadano romano integra la fuerza de la ciudad según su nacimiento y riqueza, ordenando así el espacio disciplinario romano por antonomasia, el ejército. Vemos en la Historia de Livio como Rómulo organiza el espacio político, Numa Pompilio el espacio religioso y Servio Tulio el espacio militar con el ejército censitario (Libro I, 47,48).

Este relato de los orígenes no es solo una historia de hombres, también aparecen personajes femeninos y los prototipos ideales de mujeres junto con las acciones de disciplinamiento sobre ellas. Las historias de Lavinia en relación con la alianza matrimonial (Libro I, 1), las sabinas como las primeras esposas y como intermediarias en la guerra, entre latinos y sabinos (Libro I, 9), en los casos de Tarpeya y Horacia, la traición a la ciudad y el castigo correspondiente (Libro I, 11, 31), las hijas de Servio como las extranjeras integradas al poder y por último la historia de Lucrecia, la matrona, símbolo de la castidad y la modestia (Libro I, 57-60). Es con su suicidio al final de la primera década de Tito Livio donde el conflicto entre el poder personal del último rey y las familias aristocráticas dan paso a un poder oligárquico que actuará como controlador del colectivo o del cuerpo de ciudadanos.

Como sostiene Sierra (2010: 72) "*...la panoplia de las virtudes romanas, de las cualidades e ideales, a los que Roma debió su grandeza: virtus, religio, pietas, fides, iustita, clementia, libertas, concordia, moderatio, modestia y disciplina, sobre todo disciplina militar*" Así el mantenimiento de la disciplina es la garantía del orden del Estado.

Conclusión

> *(…) De igual modo que se funda una ciudad encerrándola en una muralla, un saber se funda encerrándolo en un libro y este libro se presenta como el lugar de una nueva memoria, memoria escrita vinculada al archivo. La tradición se convierte, entonces, en un texto – pero un texto, en principio, necesariamente fragmentario, puesto que refleja la memoria humana o incluso el estado de las costumbres. (Moatti, 2008:165)*

Tucídides y Tito Livio en sus respectivas historias justifican ideológicamente la superioridad ateniense y romana. La guerra permanente es una constante del mundo antiguo, por lo tanto la disciplina militar es parte de la disciplina política, por eso el poder disciplinario tiene como

objetivo "enderezar conductas" que se consideren una desviación de la *polis* o de la *civitas*, así la disciplina "fabrica individuos" como objeto y como instrumento de su ejercicio, encauzar conductas, debe ser correctiva. (Foucault, 1976: 199). Así como sostiene Foucault, en referencia a "*... los juristas o los filósofos [para nosotros también los historiadores] buscaban en el pacto un modelos primitivo; para la construcción o reconstrucción del pacto social, los militares y con ello la técnica de la disciplina, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos*" (Foucault, 1976: 197).

En el caso de Tucídides, los valores y principios de la democracia legitiman la superioridad de esta *polis* sobre el resto de las *poleis*. Como refiere Domingo Plácido "*...el discurso fúnebre de Pericles en Tucídides, es posiblemente la expresión ideológica más explícita de las aspiraciones y justificaciones de la democracia ateniense cuando se empiezan a notar los efectos de la guerra*" (Plácido, 1997: 35).

En el caso romano, se justifica el sistema político y los espacios de dominación y disciplinamiento por medio de sus orígenes. Como sostiene Sierra "*la conducta de los romanos debía ser guiada por: prudentia, ratio, ferocia, temeritas, para los varones y pudicitia para las mujeres*" (Sierra, 2010: 72). Todos estos conceptos se relacionan en la primera década de Tito Livio con el disciplinamiento de un ciudadano romano.

Para finalizar, siguiendo lo sostenido por Foucault y que puede ser aplicado a la sociedad ateniense y romana de la época estudiada, "*la penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra, normaliza*" (Foucault, 1976: 213). En sociedades sin escuela en el sentido moderno y sin instituciones penitenciarias, ha sido la guerra y el ejército, tanto en el caso ateniense como romano, la institución disciplinaria por excelencia. Es por ello que concluimos que nuestros productores de memoria han hecho de la guerra su tema y su objeto de estudio poniendo en el centro de sus relatos y discursos los hechos de los hombres que no se deben olvidar: sus hazañas en combate.

Fuentes

Livio, Tito. *Storia di Roma dalla será foundazione,* con saggio di Romaldo Syme.I Classici della Rur, Biblioteca Universale,Rizzoli,Milano.Introduzione e note di Claudio Moreschini. Produzione de Mario Scandola,Volumen Primo (Libro I-II) Texto latino a fronte.

Livio, Tito (1945). *Ad urbe condita*. El Ateneo.

Tucídides (2014). *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Alianza.

Referencias bibliográficas

Balmaceda, C. (2012). La antigüedad clásica: Grecia y Roma. En Burke, P. (coordinador) *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico.* Akal.

Candeau, J. (2001). *Memoria e identidad. Serie Antropológica*. Edición Del Sol.

Cánfora, L. (1995). El ciudadano. En Vernant, J.P., *El hombre griego.* Alianza.

Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. Fondo de Cultura Económica.

Chartier, R. (1992). *El mundo como representación.* Gedisa.

Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política.* Miño y Dávila.

González Callejas, E. (2010). Por qué la política es escenario de la violencia. En Sanmartín Espelugués, J. y otros (coordinadores) *Reflexiones sobre la violencia.* Siglo XXI/Instituto Centro Reina Sofía.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria.* Siglo XXI.

Moatti, C. (2008). *La razón de Roma. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República.* Mínimo tránsito.

Revault, D Allones. M. (2008). *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad.* Amorrourtu Editores.

Revel, Judith (2008). *El vocabulario de Foucault*. Atuel.

Peirce, Festinger y la posverdad (a la sombra de Nietzsche)

Hernán Fioressi (UNTREF)

Resumen: Se habla de la era de la posverdad y, en general, cuando se la menciona se hace en tanto "mentiras camufladas", elaboraciones de "seudo-realidades", u otras connotaciones en donde la mirada está puesta en la deformación de los hechos o la construcción de relatos intentando desnaturalizar la verdad.
Mi intención no pasa por centrarme en ese tipo de posverdad, sino en el que hace más hincapié en la construcción de las creencias, proceso que pertenece a cada ser humano y a las sociedades, pero que no se establece por la manera en que los hechos se cuentan, sino en cómo, desde la necesidad de salir del estado de duda e incertidumbre, cada uno busca la forma de creer en algo y cómo a ese "algo" le da forma y sustento, deformando muchas veces lo considerado verdadero.
Es desde esta óptica que me interesa proponer un análisis entre el trabajo de Charles Peirce, "La fijación de la creencia", y el de León Festinger "Teoría de las disonancias cognitivas". Ambos se centran en intentar entender, a la vez que demostrar, los por qué y las maneras de construir nuestras creencias.
Peirce nos propone distintos métodos para comprender cómo se fijan las creencias, haciendo previamente un análisis más antropológico sobre la necesidad de establecer verdades no sólo para nuestro comprender gnoseológico, sino también para nuestra práctica cotidiana. La duda es parte inicial de la búsqueda de verdades pues se nos hace necesario poder posicionarnos dentro de un contexto entendible que nos permita tomar decisiones rápidas y directas, necesitamos tener una referencia más o menos segura que dirija nuestro actuar.
En esta línea Festinger demuestra cómo, ante la presencia de cogniciones diferentes, construimos justificaciones que nos permitan salir de dicha disyuntiva, pues de la misma manera que con el estado de duda, debemos suprimir el conflicto interno para poder desarrollarnos en lo externo. Es interesante las distintas disonancias que propones el autor y cómo, a partir de análisis de casos trabajados, generamos "verdades", afirmaciones para sobreponernos a las mismas contradicciones.
Estos dos análisis renuevan la afirmación nietzscheana de la verdad como "ficción útil", comprendida en el texto "Verdad y mentira en sentido extramoral", lo que nos ayudaría a entender la posverdad con categorías más antropológicas, fruto del conflicto entre el saber que no poseemos verdades absolutas y la necesidad de concebirlas para desde allí constituirnos.

Nietzsche escribió:

> En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la Historia Universal; pero, al fin de cuentas, sólo un minuto. (2018: 29)

Me pregunto, ¿estaremos al final de ese minuto?

Se habla de la era de la posverdad y, en general, cuando se la menciona se la relaciona con "mentiras camufladas", elaboraciones de "seudo-realidades", u otras connotaciones en donde la mirada está puesta en la deformación de los hechos o la construcción de relatos intentando desnaturalizar la verdad. La concepción misma de la posverdad aparece en espacios periodísticos

y políticos, como una manera crítica ante ciertos discursos o manejo de información, de ahí que lo primero que asociamos a este neologismo sean conceptos como *fake news* o *hechos alternativos*.

A este tipo de posverdad, usando una distinción que hace Guadalupe Nogués en su libro *Pensar con otros*, la llamamos dolosa.

Pero esta no es la única manera de concebirla, y la intención de esta ponencia pasará por centrarme en otro tipo de posverdad, en el que hace más hincapié en la construcción de las creencias, proceso que pertenece a cada ser humano y a las sociedades, pero que no se establece por la manera en que los hechos se cuentan, sino en cómo, desde la necesidad de salir del estado de duda e incertidumbre, cada uno busca la forma de creer en algo y cómo a ese "algo" le da forma y sustento, "deformando" muchas veces lo considerado verdadero. La llamaremos casual.

Propondré un ida y vuelta entre tres autores que, sin buscar argumentar o investigar el concepto que estamos desarrollando, nos dan las herramientas suficientes para explicar por qué este problema es fruto mismo de la dialéctica tan humana entre creer y saber.

El primero de los autores a quien quiero proponer para este trabajo es Nietzsche, quien alguna vez escribió "no existen hechos, sólo interpretaciones", generando un gran conflicto, como con casi todo lo que escribía, más que nada entre quienes todavía abogaban por la búsqueda de la verdad como una empresa idónea y fructífera.

Mi intención no es desacreditar o defender a quienes están embarcados en tal disciplina filosófica, sino ver cómo desde esta concepción nietzscheana de "interpretaciones" o "metáforas", se han generado propuestas que han dado lugar a lo que hoy llamamos posverdad., la que se entiende en un plano más inconsciente, a veces, de la persona, desde una construcción individual sobre la verdad, o ciertas verdades.

Me voy a detener particularmente en la expresión que surge de sus escritos póstumos, entre ellos *Verdad y mentira en sentido extramoral*, en donde propone a las verdades como ilusiones, las que podemos entender con el término "ficciones útiles", acuñado por Hans Vaihinger, explicando en su escrito "la voluntad de ilusión en Nietzsche", que serían construcciones particulares o colectivas que no determinan conocimiento, sino maneras eficientes, aunque sea en forma momentánea, de lidiar con la coyuntura del momento; por eso dice:

> puesto que el hombre, tanto por necesidad como por aburrimiento, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz, y conforme a éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum ómnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad. Porque en este momento se fija lo que desde entonces debe ser verdad, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. (2018: 37)

Esta concepción abre a la idea de que, entonces, lo que consideramos verdadero surge primariamente de una necesidad humana, en busca de ciertas comodidades o satisfacciones que

nos permitan convivir con otros y con nosotros mismos, por eso continúa diciendo: "El hombre nada más desea la verdad en un sentido análogamente limitado: desea las consecuencias agradables de la verdad"(2018: 39)

Sabemos que Nietzsche estaba en contra de cualquier absolutismo, enfrentando toda concepción o institución que quisiera defenderlo y sostenerlo, pero en esta acepción de la verdad va más allá; da lugar a la pregunta sobre por qué se nos hace tan necesario suponernos dentro de lo verdadero.

Charles Peirce nos lleva un poco más a lo profundo de la cueva y nos plantea la problemática cognitiva/antropológica del binomio duda – creencia al que hacíamos referencia anteriormente.

En su escrito *La fijación de la creencia* establece la distinción, algo obvia, claro, entre las dos partes del binomio, pero, además, muestra cómo cada uno de esas sensaciones produce, provoca, motiva, diferentes acciones o actitudes en cada uno de nosotros, enmarcando la necesidad de poder preservarnos dentro de uno de esos estados intentando evitar o salir del contrario.

Dice el autor:

> La duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia; mientras que este último es un estado de tranquilidad y satisfacción que no deseamos eludir o cambiar por una creencia en otra cosa. Al contrario, nos aferramos tenazmente no meramente a creer, sino a creer precisamente lo que creemos. La duda y la creencia tienen así efectos positivos en nosotros, aunque de tipo muy diferente. La creencia no nos hace actuar automáticamente, sino que nos sitúa en condiciones de actuar de determinada manera, dada cierta ocasión. La duda no tiene en lo más mínimo un tal efecto activo, sino que nos estimula a indagar hasta destruirla. (1988: 9-10)

Entendemos, por lo tanto, que la duda es una situación incómoda, siendo el estado de creencia la única vía posible para poder abandonarla. Podemos decir que Peirce habla desde un lugar poco específico cuando establece la idea de creencia, y lo hace porque entiende que, aun usando la lógica, tendemos a basarnos en ciertos supuestos no cuestionados, a ser confiados y optimistas. En principio podemos decir que cualquier afirmación que consideremos verdadera, para Peirce, refiere a una creencia sobre que eso es verdadero.

Él presenta cuatro métodos de fijar la creencia (las cuales no podré desarrollar de manera suficiente por el tiempo disponible): de la tenacidad, de la autoridad, a priori y por último de la ciencia.

Brevemente. El método de la tenacidad supone que ante una creencia podemos tender a suprimir, ignorar cualquier información que vaya en contra de aquello que creemos, no dando chances a ser cuestionada. El segundo, el método de la autoridad, deja en otros, más que nada instituciones, la capacidad de establecer las verdades, así como el poder para evitar que se enseñen y propaguen doctrinas contrarias, enseñando a los jóvenes las doctrinas correctas para que se sostengan y propaguen con el tiempo. El tercero dijimos que es el a priori, en que el autor

entiende que las creencias, y cito, “básicamente se han adoptado porque sus proposiciones fundamentales parecían "agradables a la razón"”. Claro que este es más intelectual que los anteriores. Y por último queda el de la ciencia; dice el autor: “su hipótesis fundamental, expresada en un lenguaje más familiar, es ésta. Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre las mismas”; no sería difícil de entender que Peirce se inclina por este último método, aun cuando puede también ser cuestionado. El de la ciencia es el menos proclive a caer en la subjetivación o la emocionalidad.

Pero, aunque podríamos decir que entonces la solución a la posverdad de la que estamos hablando se solucionaría con la concientización de la aplicación del método de la ciencia, la cuestión no queda acá. Porque la información aportada por los investigadores no nos es necesariamente suficiente para nuestra construcción personal y nuestra manera de abordar la cotidianeidad.

Ahí es donde quiero presentar, para quienes no conocen, a León Festinger y su libro *Teoría de las disonancias cognitivas*, en el mismo trabaja sobre dos hipótesis centrales. La primera propone que “la existencia de la disonancia, siendo así que es psicológicamente incómoda, hace que la persona trate de reducirla y de lograr la consonancia. La segunda que “cuando la disonancia está presente, además de intentar reducirla, la persona evita activamente las situaciones e informaciones que podrían probablemente aumentarla”. Si bien en seguida podemos encontrar cierto paralelismo entre las hipótesis con las que trabaja Festinger y alguno de los métodos de fijar la creencia de Peirce, el aporte que quiero rescatar de esta teoría de las disonancias, es que acá la construcción de la creencia, está en función de una necesidad sumamente psicológica y emocional. Entiende el autor de este trabajo que, tal como Peirce, todo estado de disonancia genera tal incomodidad que necesitamos elaborar fundamentos suficientes para superarlo. Cabe aclarar que cuando se habla de cogniciones habla de saberes, como de opiniones, creencias o conductas, por lo que la disonancia puede tener que ver, no solo con dos conocimientos informados diferentes, sino también con algún conocimiento y una conducta. Por ejemplo, una persona fumadora que disfruta de ello, y a su vez sabe lo perjudicial que es ese hábito, buscará la manera de disminuir esa disonancia con frases como “de algo hay que morir” o “para que vivir mucho si no se puede disfrutar de la vida” o “tal fumó toda la vida y mirá lo bien que está”. Este caso trabajado por el mismo León marca cómo buscamos argumentos que nos permitan seguir en una situación de confort, o sea sin disonancias; y no se trata de una mentira o autoengaño, sino de una necesidad más profunda que nos permita lidiar con el contorno y con uno mismo, a costa, aun, de deformar la realidad o, mejor dicho, de acomodarla.

Nietzsche acompaña esta idea afirmando

> gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia. (2018: 51)

Entendemos, entonces, a partir de estos dos autores que existe una necesidad, con todo el peso de la palabra, en cada uno de nosotros de concebir verdades, de afirmarnos desde algún

lugar que nos permita sostenernos y enfrentar las opciones que provienen del mundo circundante.

Después de todo lo expuesto se nos hace indispensable pensar si la posverdad, que sin duda está entre nosotros, puede ser superada o desarticulada. Además de si tiene sentido, realmente, confrontarla.

La realidad es que la posverdad ha podido hacerse presente, primeramente, porque somos humanos, y en eso está nuestro límite en cualquier cuestión concerniente al conocimiento.

Por lo tanto, caer en la subjetivación de verdades desde otro aspecto que no sea el cognitivo termina siendo fruto de la necesidad imperiosa y latente de pararnos ante el contexto con armas que nos permitan enfrentarlo, entenderlo y manipularlo.

No es esta una invitación al escepticismo radical, a abandonar la búsqueda de evidencias que nos permitan ciertos consensos; tampoco un intento de renunciar a toda ciencia para caer en una anarquía cognitiva. Tal vez sea tiempo de abrirnos profundamente a la concepción amable de entendernos limitados y sesgados ante el mundo circundante.

Dentro de los tiempos que vivimos estamos sobre-conectados, sobre-informados, lanzados hacia los otros desde el encierro informático y digital. Nos hemos acostumbrado a la personalización filtrada de las redes. Ya no formamos comunidades hacia las cuales nos abrimos, obligándonos a perder nuestro confort, a negociarlo en la interacción directa y fáctica, podemos seleccionar a quienes tenemos dentro de nuestro mundo digital, para que esa caja construida para nuestra comodidad emocional sea cada vez más firme y custodiada, evitando ver a los que no queremos, ni leerlos, ni escucharlos. Nos rodeamos sólo con quienes piensan de la misma manera que nosotros o que, aun haciéndolo de forma diferente, no nos generan grandes cuestionamientos. Todo ello es parte de nuestra necesidad de configurar una situación dentro de la cual sepamos actuar sin la duda siempre latente sobre si eso es real o no.

Querer evitar la parcialidad, la subjetividad, el sesgo, es tarea imposible. Podemos aprender a poner ciertas ideas entre paréntesis para darnos lugar a la reconfirmación y la transformación, pero no podemos ir mucho más allá de eso. Podemos entender que estamos "interpretando" pero no dejar de interpretar.

Ahora, sin abandonar lo dicho, debemos, sí, confrontar a la posverdad dolosa, la de las "fake news", los "hechos alternativos", hay que combatirla, buscar medios que nos permitan no ser manipulados por intereses dañinos y usureros. El ámbito de lo político, lo periodístico, pujan todo el tiempo por plantar verdades o dudas, depende el caso y según la conveniencia, para generar conciencias colectivas fáciles de movilizar. La concepción casi originar de que la verdad da poder (sofistas) no ha sido descartada por quienes desean gobernar la realidad a placer, y es ahí donde el escepticismo debe ser sano: permitirnos dudar, darnos el tiempo para desarmar el entramado de los absolutos impuestos, comprender que hay quienes quieren que interpretemos la realidad desde cierta óptica. La posverdad dolosa es muy peligrosa.

Debemos entender que la posverdad dolosa es posible en tanto hay una posverdad casual, la que presentamos en esta ponencia, pero el límite intrínseco de la segunda no debe justificar la primera.

Tal vez sea necesario aceptar que la posverdad llegó para quedarse, que tal vez sea sólo el fruto del sinceramiento humano, tal vez tengamos que dejar de intentar desembarazarnos de este problema, sólo dejar que nos ayude a asumir nuestras fronteras. Probablemente pueda ser ese el aporte de la posverdad: concientizarnos de nuestras incapacidades para poder ver la manera de responsabilizarse de ellas.

Como dice George Orwel en *1984* "Nos hemos hundido hasta una profundidad en la cual la reformulación de lo obvio es el primer paso de los hombres inteligentes".

Creo que la síntesis de esta manera de entendernos dentro de la posverdad le pertenece a Voltaire cuando afirma: "La incertidumbre es una posición incómoda, pero la certeza es una situación absurda."

Bibliografía

Festinger, L. (1975). *Teoría de las disonancias cognitivas*. Instituto de Estudios Políticos.

McIntyre, L. (2018). *Posverdad.* Cátedra.

Nietzsche, F. (2018). *Contra la verdad. Ensayos tempranos*. Rara Avis.

Nogués, G. (2018). *Pensar con otros: una guía de supervivencia en tiempos de posverdad.* Abre/El gato y la caja.

Peirce, C. (1988). *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. (J. Vericat trad., intr. y notas). Crítica.

Vaihinger, H. (1990). La voluntad de ilusión en Nietzsche. En Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira*. Tecnos.

Irreversibilidad, decoherencia y el eco de Loschmidt

Sebastian Fortin (CONICET-UBA), Cristian López (UNIL)
y Marcelo Losada (CONICET-UNC)

Resumen: El objetivo general de este trabajo es analizar conceptualmente el problema de la irreversibilidad desde el marco teórico de la mecánica cuántica. En particular, argumentaremos que la decoherencia, el eco de Loschmidt, el límite clásico y la llegada al equilibrio forman parte, en el ámbito cuántico, del fenómeno más general de la irreversibilidad. Mostraremos además que, al formar parte de un mismo fenómeno más general, pueden ser tratados bajo un formalismo común: el formalismo de operadores no Hermíticos.

1. Introducción

El concepto de irreversibilidad ha sido central en la física y la filosofía de la física en los últimos cien años. Originalmente, las discusiones en torno a procesos reversibles e irreversibles se circunscribieron casi exclusivamente a la conflictiva relación entre la termodinámica y la mecánica estadística: mientras que la enorme mayoría de los procesos macroscópicos que la termodinámica describe son eminentemente irreversibles en tanto tienden a aproximarse espontáneamente al equilibrio pero no a escapar de él, los procesos microscópicos descriptos por la mecánica estadística clásica que constituyen tales procesos termodinámicos macroscópicos son irrevocablemente reversibles. Esto dio origen al famoso *problema de la irreversibilidad*: cómo explicar tales procesos irreversibles si la microfísica constituyente es reversible. O, dicho de otra manera, ¿cuál es el origen de tal irreversibilidad? Además, discusiones en torno a procesos reversibles/irreversibles han sido fundamentales a la hora de explicar el origen de la flecha del tiempo: pareciese que mientras que los procesos irreversibles a nivel macroscópico tienen una dirección temporal, no sucede lo mismo con la microfísica constituyente.

Con el correr del siglo veinte y con la aparición de nuevas teorías físicas el problema, mutatis mutandis, comenzó a discutirse en otros ámbitos teóricos. En particular, la aparición de la mecánica cuántica dio lugar a las mismas discusiones, pero bajo conceptos y herramientas distintas: dado que la evolución de los sistemas cuánticos es unitaria y reversible, ¿cómo explicar la irreversibilidad de los sistemas macroscópicos desde estas bases? En la bibliografía existen dos respuestas posibles que merecen la pena ser investigadas: el eco de Loschmidt (Goussev et al.

2010) y la decoherencia (Schlosshauer 2007). Ambos fenómenos están íntimamente relacionados tanto con el problema de la irreversibilidad, así como también con el problema del límite clásico. El objetivo general de este trabajo es analizar conceptualmente el problema de la irreversibilidad desde el marco teórico de la mecánica cuántica. En particular, argumentaremos que la decoherencia, el eco de Loschmidt, el límite clásico y la llegada al equilibrio forman parte, en el ámbito cuántico, del fenómeno más general de la irreversibilidad. Mostraremos además que, al formar parte de un mismo fenómeno más general, pueden ser tratados bajo un formalismo común: el formalismo de operadores no Hermíticos.

2. La evolución unitaria de la mecánica cuántica

Según la mecánica cuántica un sistema se encuentra representado por un vector de estado $|\psi\rangle$ y su dinámica está dada por el *operador de evolución temporal*

$$\hat{U}(t) = e^{-i\hat{H}t} \tag{1}$$

donde $\hat{H}$ es el Hamiltoniano del sistema. De este modo es posible calcular la evolución temporal de un estado inicial $|\psi(0)\rangle$ aplicándole $\hat{U}(t)$, es decir $|\psi(t)\rangle = \hat{U}(t)|\psi(0)\rangle$. De este modo es posible calcular qué pasa con el sistema cuando el tiempo tiende a infinito. Dadas las características del operador de evolución, en especial su carácter de unitario (ver Omnès 1994, 1999), es posible demostrar que los sistemas cuánticos que evolucionan de esta manera no alcanzan el equilibrio. Matemáticamente esto significa que no existe el $\lim_{t\to\infty}|\psi(t)\rangle$. Esto significa que, para dar cuenta de la llegada al equilibrio, es necesario utilizar algún tipo de evolución no-unitaria; por lo tanto, se debe introducir algún tipo de operación que transforme la evolución unitaria en una no-unitaria. Para lograr este objetivo, la estrategia usual consiste en la partición de la información maximal del sistema en una parte relevante y una no relevante (Lombardi, Fortin y Castagnino 2012). La parte relevante es considerada, como su nombre lo indica, de interés y la información que proviene de ella se retiene, mientras que la parte no relevante se desprecia. En un esquema de este tipo la evolución de la parte relevante puede alcanzar una situación de equilibrio final si su interacción con la parte no relevante (ambiente) tiene las características adecuadas.

En una teoría cualquiera, las características matemáticas del operador de evolución temporal determinan la relación entre la teoría, la irreversibilidad, la inversión temporal, el límite

clásico, etc. En este caso particular la evolución es unitaria, lo cual tiene las siguientes consecuencias:

a) No se puede describir la llegada al equilibrio de un sistema cuántico sin apelar a la interacción con el ambiente.

b) No es posible, por medio de una evolución de este tipo, eliminar los términos de interferencia de la matriz de estado sin apelar a la interacción con el ambiente (decoherencia).

c) No es posible dar cuenta del llamado límite clásico sin apelar a la interacción con el ambiente. Es decir, no es posible describir la transición del sistema desde un comportamiento cuántico a uno clásico.

En principio, estas tres características de la evolución cuántica constituyen un problema para describir la irreversibilidad del mundo clásico: cómo un sistema macroscópico compuesto por unidades elementales, cuyo comportamiento es cuántico, puede alcanzar el equilibrio (ver Fortin y Lombardi 2018).

3. La reversión temporal en mecánica cuántica

Mucho se ha discutido acerca de la reversión temporal y la flecha del tiempo en relación con el problema de la irreversibilidad (ver Price 1996 y Savitt 1995). Se ha argumentado que la tendencia de los sistemas físicos a alcanzar el equilibrio cuando están aislados entrañaría una dirección temporal. Sin embargo, esto resulta problemático apenas uno abandona el mundo macroscópico: los sistemas microscópicos que, en principio, componen a los sistemas macroscópicos son ciegos a cualquier dirección temporal. Si bien el lugar clásico de discusión de este problema ha sido la mecánica estadística clásica, el mismo argumento corre, naturalmente, para el caso de la mecánica cuántica. En este caso, lo que se observa es que la ecuación fundamental de la teoría (la ecuación de Schrödinger) es invariante ante inversión temporal, de modo que no distingue la dirección pasado-futuro de la dirección futuro-pasado (ver Lombardi y López 2016). El problema es particularmente difícil de tratar porque no hay manera de hacer experimentos en la dirección futuro-pasado del tiempo. Por lo tanto, la discusión se ha desarrollado principalmente a nivel conceptual y formal. La simetría ante inversión temporal (una propiedad formal de la dinámica cuántica) ha sido uno de los principales argumentos en contra de una "flecha cuántica del tiempo". Sin embargo, algunos modelos físicos tienen propiedades tales que se pueden generar condiciones experimentales que simulen una reversión

temporal. Por ejemplo, un sistema de spin en presencia de un campo magnético *B* orientado en el eje *z* tiene el Hamiltoniano

$$\hat{H} = \alpha B \hat{S}_z \tag{2}$$

donde α es una constante y $\hat{S}_z$ es el operador de spin en la dirección *z*. Este Hamiltoniano cambia de signo cuando se cambia la dirección del campo magnético. Es decir, si se cambia B por $-B$ entonces se cambia $\hat{H}$ por $-\hat{H}$, y en el operador de evolución temporal este cambio se traduce como

$$\hat{U}(t) = e^{-i\hat{H}t} \rightarrow e^{i\hat{H}t} = \hat{U}(-t) \tag{3}$$

Entonces, al menos a primera vista, el efecto de haber cambiado el signo del campo magnético es el mismo que el de cambiar el signo del tiempo. Con este tipo de sistemas se pueden armar los experimentos del tipo del eco de Loschmidt, con un esquema como el siguiente:

i. Se prepara un sistema cuántico con un estado inicial $|\psi(0)\rangle$ a $t = 0$.

ii. Durante un tiempo τ se le aplica un campo magnético *B* de tal manera que el sistema empieza a evolucionar con el Hamiltoniano $\hat{H}$ y el operador de evolución $e^{-i\hat{H}t}$. Se dice que durante esta etapa el sistema "avanza hacia adelante en el tiempo".

iii. Luego se invierte el campo magnético de tal manera que el sistema empieza a evolucionar con el Hamiltoniano $-\hat{H}$ y el operador de evolución $e^{i\hat{H}t}$. Se dice que durante esta etapa el sistema "avanza hacia atrás en el tiempo". El campo magnético invertido se sostiene también durante un tiempo τ de tal manera que la cantidad de tiempo que el sistema avanza hacia adelante y hacia atrás en el tiempo sea la misma.

iv. Se apaga el campo magnético y se comparan los estados inicial y final $|\psi(2\tau)\rangle$.

Según el formalismo de la mecánica cuántica, la evolución del estado a lo largo de este experimento debería ser la siguiente:

$$|\psi(0)\rangle \rightarrow |\psi(\tau)\rangle = e^{-i\hat{H}\tau}|\psi(0)\rangle \rightarrow |\psi(2\tau)\rangle = e^{i\hat{H}\tau}e^{-i\hat{H}\tau}|\psi(0)\rangle = |\psi(0)\rangle \tag{4}$$

Esto muestra que el estado inicial y final deberían ser exactamente el mismo, lo cual coincide con pensar que el sistema se movió para adelante y para atrás en el tiempo. De este modo, si se mide la discrepancia entre el estado inicial y final debería ser nula. Sin embargo, los

experimentos realizados en sistemas de spines localizados en los núcleos atómicos de un cristal por medio de la técnica de resonancia magnética nuclear muestran que hay discrepancias entre ambos estados (Levstein et. al 1998). También se observa que cuanto más grande sea τ , más grande es la discrepancia. Dado que la discrepancia también es consecuencia de la unitaridad de la evolución temporal, podemos agregar un ítem a la lista del apartado uno:

d) No es posible, por medio de una evolución unitaria y una inversión temporal perfecta, explicar las discrepancias entre el estado inicial y final en un experimento del tipo del eco de Loschmidt.

4. Sistemas cerrados y la evolución no unitaria

El modo tradicional de incorporar la llegada al equilibrio, la decoherencia y el límite clásico a la descripción cuántica se basa en la consideración de sistemas abiertos (Bacciagaluppi 2008). Es decir, que están en interacción con otros sistemas cuánticos (ambiente). Esto se explica porque cuando se considera un sistema abierto que interactúa con su ambiente, el estado del sistema abierto no evoluciona de acuerdo a la ecuación de Schrödinger y por lo tanto la evolución no será necesariamente unitaria.

Por otro lado, en el caso del eco de Loschmidt también se puede esbozar una descripción en base a la introducción de un ambiente. En el experimento descripto en la Sección 2 se asume que al invertir el campo magnético se cambia de signo al Hamiltoniano que rige la evolución temporal del sistema. Sin embargo, si el sistema en cuestión, además de estar sometido al campo magnético, se encuentra sujeto a un ambiente por medio de una interacción, entonces la inversión del campo magnético no tendrá el efecto de cambiar el signo del Hamiltoniano, sino que sólo se cambiará el signo de una parte. Por lo tanto, se puede hablar de una inversión temporal imperfecta. Siguiendo esta línea de razonamiento se puede decir que el sistema evoluciona con un Hamiltoniano cuando va y con otro ligeramente distinto cuando vuelve. Y por este motivo, al final del proceso el sistema no recupera el estado inicial.

Recientemente ha sido desarrollado otro formalismo que da cuenta de los mismos fenómenos sin necesidad de cambiar la ecuación de Schrödinger (Fortin *et. al* 2019). Este formalismo está inspirado en las teorías sobre irreversibilidad desarrolladas por la escuela de Bruselas liderada por Ilya Prigogine (ver Petrosky et al. 1991, Antoniou y Prigogine 1993) y la mecánica cuántica temporalmente asimétrica de Bohm, Gadella y Kielanowski (2011). En este formalismo se logra la no unitariedad de la evolución cambiando las restricciones matemáticas y la interpretación del Hamiltoniano del sistema cerrado. En la mecánica cuántica usual el

Hamiltoniano debe ser un operador Hermítico con autovalores reales, dichos autovalores son interpretados como las energías posibles del sistema. En este nuevo formalismo se permite que el Hamiltoniano sea no-Hermítico y que sus autovalores ω sean complejos, es decir, $\omega = \varepsilon + i\gamma$ sería la "energía" compleja. De este modo, el operador de evolución temporal se convierte en

$$\hat{U}(t) = e^{-i\hat{H}t} = e^{-i\varepsilon t}e^{-\gamma t} \tag{5}$$

Entonces en el operador de evolución, la parte real del autovalor ε aparece en una exponencial compleja como en (1) y se interpreta como la energía tradicional de sistema. Mientras que la parte imaginaria γ aparece en una exponencial decreciente con tiempo característico γ^{-1}. La introducción de exponenciales decrecientes en la evolución temporal permite que el formalismo pueda dar cuenta de la llegada al equilibrio, la decoherencia y el límite clásico (Fortin *et. al* 2019).

5. El eco de Loschmidt y las evoluciones no unitarias

Las evoluciones no unitarias fueron desarrolladas para dar respuesta a la descripción de los fenómenos de llegada al equilibrio, la decoherencia y el límite clásico en sistemas cerrados o con sistemas de difícil modelización. La característica que engloba dichos fenómenos desde el punto de vista conceptual es su irreversibilidad. Esto es así porque en la práctica se observa que una vez que el sistema ha alcanzado el equilibrio ya no vuelve nunca más a un estado fuera del equilibrio. Y lo mismo sucede con la decoherencia y el límite clásico. En la naturaleza se observa la evolución en un sentido temporal, pero no en el opuesto. Este carácter de irreversibilidad también se puede aplicar al caso del eco de Loschmidt. Si el sistema se encuentra aislado, de manera que no esté en contacto con ningún ambiente, entonces la inversión del campo magnético puede simular una inversión temporal perfecta. Así, el hecho de que el estado inicial y final no coincidan sólo puede significar que hay algún elemento irreversible en la evolución. Por lo tanto, dado que se trata de un caso más de la irreversibilidad cuántica, cabe esperar que el formalismo de los Hamiltonianos no-Hermíticos también sea adecuado para la descripción de este fenómeno. Es más, quizás su descripción en el marco de un formalismo unificado permita demostrar algún tipo de relación entre los parámetros medibles de la decoherencia (tiempo de decoherencia) y los del tiempo de Loschmidt (discrepancia).

Para elaborar nuestro punto comenzaremos con un modelo de juguete muy simple, el caso de un sistema con un solo tiempo característico. En este caso el Hamiltoniano complejo del

sistema está dado por una sóla energía compleja (ver Losada *et. Al* 2018). Cuando invertimos el campo magnético en este caso, se cambia el signo de la parte real de la energía. Entonces, calculando el operador de evolución $\hat{U}$ que corresponde a la "ida" con $\hat{H}$ y el operador $\hat{U}^{'}$ que corresponde a la "vuelta", puede demostrarse que

$$M(\tau) = \left|\langle\alpha(0)\left|U^{'}U\right|\alpha(0)\rangle\right|^2 \propto e^{-2\gamma\tau} \tag{6}$$

Esta magnitud $M(\tau)$ es una medida de la discrepancia entre el estado inicial y final y se la suele llamar Eco de Loschmidt.

Por otro lado, con el operador $\hat{U}$, y en la representación de Heisenberg, es posible calcular la evolución temporal del conmutador entre dos observables $\hat{O}_1$ y $\hat{O}_2$ cualesquiera (ver Losada *et. al* 2018)

$$\left[\hat{O}_1(t), \hat{O}_2(t)\right] \propto e^{-2\gamma t} \tag{7}$$

Esto significa que el conmutador entre dos observables que inicialmente son incompatibles se va haciendo cada vez más pequeño hasta llegar a cero en tiempos largos y por lo tanto se vuelven compatibles. Esta es la característica distintiva del límite clásico. En mecánica cuántica rige el principio de indeterminación de Heisenberg que establece la existencia de observables incompatibles, que es consecuencia de la no conmutación de los observables. Cuando el conmutador se hace cero, los observables se vuelven clásicos (ver Fortin y Vanni 2015).

De las expresiones (8) y (9), podemos concluir que hay un vínculo profundo entre la irreversibilidad asociada al eco de Loschmidt y la de la decoherencia. No sólo son dos aspectos de la no unitariedad de la evolución del sistema, sino también hay una relación matemática entre, por un lado, la tasa de decaimiento de la discrepancia entre el estado inicial y final, y por otro, el tiempo característico que demora el sistema en volverse clásico. En este caso sencillo, la tasa de decaimiento es la misma, pero en otros casos más realistas la relación puede ser más compleja.

6. Conclusiones

En conclusión, en este trabajo adoptamos un abordaje conceptual al problema de la irreversibilidad de la mecánica cuántica. Este abordaje nos permitió clasificar a la llegada al equilibrio, la decoherencia, al límite clásico y al eco de Loschmidt como parte de un mismo fenómeno más general, la irreversibilidad. Esto nos permitió conjeturar que, al tratarse del

mismo fenómeno deberían poder tratarse con el mismo formalismo y quizás habría una relación entre los parámetros relevantes de cada caso. Para ilustrar la idea, aplicamos el formalismo de los Hamiltonianos no-Hermíticos, previamente desarrollado para describir la decoherencia y el límite clásico, al caso del eco de Loschmidt. Como resultado obtuvimos que no sólo es posible utilizar este formalismo en dicho fenómeno, sino que también se encontró que hay una relación entre el tiempo característico del eco con el tiempo en que el sistema se vuelve clásico.

Referencias bibliográficas

Antoniou, I. and Prigogine, I. (1993), "Intrinsic irreversibility and integrability of dynamics", *Physica A* **192**, 443–64.

Bacciagaluppi, G. (2008), "The role of decoherence in quantum mechanics", en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Bohm, A. R., Gadella, M. y Kielanowski, P. (2011), "Time Asymmetric Quantum Mechanics", *Symmetry, Integrability and Geometry: Methods and Applications (SIGMA)* 7, 086.

Fortin, S. y Lombardi, O. (2018), "Understanding decoherence as an irreversible process", *International Journal of Quantum Foundations* 4, 247-267.

Fortin, S. y Vanni, L. (2014), "Quantum decoherence: a logical perspective", *Foundations of Physics* **44**, 1258-1268.

Fortin, S. y Vanni, L. (2015), "Una perspectiva diacrónica en la estructura de la lógica cuántica", en José Ahumada y Silvio Seno Chibeni (eds.), *AFHIC VolumenIX*, Córdoba, pp. 31-39.

Fortin, S., Gadella, M., Holik, F. y Losada, M. (2019), "Logical approach to the quantum-to-classical transition", en O. Lombardi, S. Fortin, C. López y F. Holik (eds.), *Quantum Worlds, Perspectives on the Ontology of Quantum Mechanics*, Cambridge: University Press.

Goussev, A., Jalabert, R. A., Pastawski, H. M., Wisniacki, D. (2012), "Loschmidt Echo", Cornell University arXiv:1206.6348.

Levstein, P. R., Usaj, G. y Pastawski, H. M. (1998), "Attenuation of polarization echoes in nuclear magnetic resonance: A study of the emergence of dynamical irreversibility in many-body quantum systems", *Journal of Chemical Physics* **108**, 2718- 2724.

Lombardi, O., Fortin, S. y Castagnino, M. (2012), "The problem of identifying the system and the environment in the phenomenon of decoherence", en H. W. de Regt, S. Hartmann and S. Okasha (eds.), *European Philosophy of Science Association (EPSA). Philosophical Issues in the Sciences Volume 3*, Springer: Berlin, pp. 161-174.

Lombardi, O. y López, C. (2016). "La flecha del tiempo y la irreversibilidad", en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, C. E. Vanney, I. Silva y J. F. Franck (eds.). URL=http://dia.austral.edu.ar/La_flecha_del_tiempo_y_la_irreversibilidad

Losada, M., Fortin, S., Gadella, M. y Holik, F. (2018), "Dynamics of algebras in quantum unstable systems", International Journal of Modern Physics A **33**,1850109.

Omnès, R. (1994), *The Interpretation of Quantum Mechanics*, Princeton: Princeton University Press.

Omnès, R. (1999), *Understanding Quantum Mechanics*, Princeton: Princeton University Press.

Petrosky, T., Prigogine, I. and Tasaki, S. (1991), "Quantum theory of non-integrable systems", *Physica A* **173**, 175–242.

Price, H. (1996). *Time´s Arrow and Archimedes' point: New Directions for the Physics of Time*. New York: Oxford University Press.

Savitt, S. (1995). *Time's arrow today*. Cambidge: Cambridge University Press

Schlosshauer, M. (2007), *Decoherence and the Quantum-to-Classical Transition*, Berlin: Springer.

Nuevas cartografías de los movimientos políticos en la Argentina del siglo XXI

Amelia Gallastegui (ISFD22-EAVMG)

Resumen: Nuestra reflexión sobre la política en la Argentina de este tiempo toma como punto de partida, la Política de la Liberación de Enrique Dussel, es un anclaje sobre el cual reflexionar no sólo como señala el filósofo donde la "potentia" de traduce en la "potestas", sino también en considerar como fundamento puntual de la política el enunciado de mandar obedeciendo.

En este sentido, hablar de política y de espacios políticos implica pensar las prácticas sociales desde otro lugar, es decir, desde un espacio de participación donde estas prácticas sociales se inscriben como productoras de sentido. El cambio, la transformación de las prácticas sociales, políticas en Argentina y en gran parte de América Latina las recientes democracias con perspectivas más amplias de participación popular, han dado lugar a modos de expresión social que trasciende la clásica relación representante, representado y hoy exige desde diversos contexto de manifestación colectiva llevar a la práctica el manifiesto puntual de mandar obedeciendo (Dussel, 2012. Pág. 115).

Las prácticas políticas han cambiado de escenario y hoy los distintos espacios públicos cobran relevancia porque los mismo se han constituido en escenarios de manifestaciones colectivas que interpelan a los distintos actores, sus representantes. De allí que los espacios de participación sean de-construidos-construidos desde una semántica de la espontaneidad que en principio tiene valor en sí misma y luego "Para cumplir con la voluntad de vida los movimientos populares y el pueblo, deben organizarse, la organización es ya un pasaje de la potencia a la potesta" (Dussel, 2012. Pág. 116), ello implica tomar conciencia acerca de la responsabilidad, humana y social de la acción instituyente de poder que tiene el pueblo.

Palabras clave: Política, Pueblo, Potentia, Potestas Construcción, De-construcción

Introducción

Pensar los espacios, más allá de la física, implica pensarlos como de-construcción-reconstrucción, de presentación y representación social, como expresión de una época en tránsito que promueve el debate abierto con las instituciones y las representaciones políticas en un marco social de gran complejidad. El tiempo presente, es un tiempo de confrontaciones mediáticas y en ellas se juega en gran medida la posibilidad o no construir espacios de participación colectiva de gran repercusión, estos son lugares de expresión concretos que se expresan en su mayoría polarizados en el consenso o disenso.

Cabe reflexionar que estos son, en su mayoría estimulados o incitados a través de los medios de comunicación o participación social-virtual. En estos movimientos colectivos polarizados se juegan subyaciendo cuestiones de lógica económica y sistémica ideológicamente fundados y que en apariencia, el pueblo o los actores sociales movilizados sólo debaten acerca de las prácticas sociales, cuando en verdad en estas manifestaciones se dirimen cuestiones que, en el

campo de la política en tiempo presente, desconoce los límites entre lo privado y lo público. Esta emergencia de nuevos actores, provocan, desafían la clásica racionalidad representativa de las titulaciones y se adentran en el campo conflictivo de la política desde un no lugar, uno que no responde a la definición de utopía sino que, significa algo que debe ser re-dimensionado ideológica, políticamente.

Política, una crítica en el nuevo tiempo

"La transición geopolítica internacional en curso del presente siglo XXI, se manifiesta en el desplazamiento del centro de gravedad de la economía política mundial hacia otros horizontes Asia- pacífico" (Borón, 2010; s/P) y lo hacen poniendo en evidencia la declinación del poderío económico y por lo tanto político estratégico global de las grandes potencias, Estados Unidos; Europa, producen una cuestión de marco geopolítico-epistémico que acompaña el derrumbe de sus proyectos con la agudización de la explotación conjunta de los países de la periferia.

La persistencia de la crisis económica estallada a fines del 2007 (en estos países centrales) parece acentuarse con el paso del tiempo y la permanencia de un orden económico mundial y estratégico concentra riqueza, margina naciones profundizando la depredación del medio ambiente natural-social. Estas políticas trasnacionales han actuado y actúan en el presente, en los países pobres del continente latinoamericano como poderosos alicientes para remover y acrecentar la inicial desconfianza que muchos actores tienen con respecto de la estabilidad democrática y sus repercusiones en la economía de mercado.

Sin embargo el nuevo tiempo y la ya señalada relevancia de los medios de comunicación y las redes sociales han puesto en evidencia la emergencia de nuevos sujetos políticos, son seres que, colectivamente buscan poner en debate la tradicional noción política representante-presentado y abogan por una acción dialógica que, exige la toma de conciencia social del su poder como "potentia" provocando un cambio de perspectiva táctico-estratégico popular.

La política desde la perspectiva de Enrique Dussel, se traduce como núcleo significativo de toda agrupación humana que se organiza en torno a un centro de poder y se expresa en la realidad concreta a través de la dominación de unos sobre otros en sistemas constituyentes de toda sociedad. Pero cabe reflexionar en cuanto a los niveles de dominación, pues si estos tienden a ser extremos provocan grandes exclusiones de seres que aun estando dentro del sistema, se sienten en la exterioridad más dura y padecen las injusticias sin poder darla a conocer.

La realidad política democrática del continente habilita hoy, el poder de interpelar a quienes la ejecutan sin considera una metafísica puntual de la pobreza, la explotación y la

marginación. El debate político puntual del presente pone en tensión el sentido último de las prácticas sociales, dadas las carencias representativas que se han ido construyendo en función de una autonomización del poder político que excluye a sus representados.

La tensión política de-construye el lugar institucional-sistémico cerrado al tiempo nuevo y demanda de una práctica política donde la "potestas" se constituya en el mandato popular obedencial "mandar obedeciendo ha de ser la premisa política puntual de este nuevo tiempo" (Gallastegui, 2009,P: 102). Un tiempo donde la de-construcción y la reconstrucción social y política de los espacios, incluyan la participación colectiva como renovación del núcleo de crítico de referencia que abone ideológicamente las prácticas y sustente desde la responsabilidad solidaria, fraternal con sus contemporáneos, los cambios que toda democracia participativa exige.

Pensar y participar colectivamente implica individualmente asumir que, la pertenencia a un grupo social tiene consigo la exigencia de no reducir la libertad a una persona individual, sino al colectivo que pertenece, representa y expresa como referente de un espacio social conflictivo y crítico del presente. La acción dialógica-política incluyente tiende a promover la participación social del otro, de la otra, como parte representativa de un colectivo que cobra la forma del imaginario social y, en consecuencia se constituye en el fundamento de nuevas prácticas cargadas de sentido resistiendo la lógica reduccionista del sistema global.

La tarea sumida nos convoca a traer al plano del diálogo crítico, el tema de la política Argentina y lo hacemos pretendiendo escapar a la comprensión reductiva de la política instalada en la historia de nuestro país, ya que esta, es producto de una concepción que tiene su anclaje en la política moderna europea, en este sentido nuestra intención es ir trazando un nuevo itinerario conceptual que nos posibilite descubrir el sentido que el filósofo aporta a la acción cuestionadora de lo político y de la política, de sus actores en tiempo presente. La acción deconstructiva-reconstructiva pretende inscribirse en el nuevo escenario como una reflexión local, real, desde la situacionalidad política de sus actores.

Cabe señalar que lo hacemos teniendo en cuenta las diversas reducciones y comprensiones sesgadas del mismo que pretendemos superar desde un marco teórico- conceptual de referencia local que aún debe fortalecerse. Esta comprensión cabal de los conceptos como demanda de un poder instituyente incluye voluntad de vida, una voluntad ética-política que posibilite garantizar en los países de la periferia la sobrevivencia puntual de los seres, la amenaza en ciernes proviene hoy de exigencias económicas globales que impactan en la política y operan socialmente generando un cúmulo de tensiones que amenazan sin duda las recientes democracias en América Latina.

El cambio o la transformación de la política en la Argentina y, en gran parte de América Latina ha dado lugar a Democracias representativas que han superados los márgenes trazados por las políticas neoclásica de representación y se presentan en la actualidad como Democracias, que han debido hacerse participativas si en verdad pretenden dar respuestas a las demandas colectivas de asociación y participación puntual en los discurso y en las prácticas. Participación no sólo desde la representación de sus actores, sino también en las acciones de distinta relevancia que impactan en la gestión política y que por lo tanto involucran la esfera pública.

En este contexto, se inscriben en la época una comprensión más amplia de aquellas prácticas que trascienden la clásica relación representante-representado, adquiriendo un sentido propio en aquellos países postcoloniales de América Latina en general y de Argentina en particular, dada las experiencias recientes de conflictividad política, que tienen como telón de fondo la masificación del Capital. Cabe comprender sin reparos materiales, fácticos, que la política del nuevo milenio debe responder al principio obedencial, demanda, principio que cobra visibilidad a partir de la irrupción en el escenario de los distintos grupos sociales y de su interpelación reivindicatoria a las instituciones y sistemas.

El campo político atraviesa los campos materiales que involucran la existencia puntual de los seres, en él se incluyen los otros campos ecológico, económico, cultural, la impronta de los países decoloniales es abandonar el mapa epistémico civilizador e implicar a la política en el nuevo escenario "una política como voluntad de vivir consensual y factible" (Dussel, 2012, P: 102).

En este sentido el otro ser como rostro político emergente en los diversos espacios de circulación y apropiación de los discurso cobrando una relevancia puntual cuando dirime colectivamente acerca del futuro democrático de los pueblos, su pueblo partiendo del principio fundamental de la fraternidad "ha de quedar en claro que esta no es un mero ejercicio intelectual" (Del Percio, 2014,P: 106), sino como una acción tendiente a una mejor comprensión de la existencia humana en términos de participación en los destinos de su pueblo en convivencia solidaria, fraternal con sus hermanos, en el hogar, la comunidad, el pueblo, el país. Entendemos que, los objetivos prácticos políticos de una sociedad se fijan a través de la conjunción de aspiraciones políticas, económicas y de derechos en la que, por el sólo hecho de pertenecer a una comunidad las personas han de tener el libre acceso a la palabra.

La arquitectónica política Argentina, del presente conforma una estructura compleja y multiforme que puede ser comprendida como un anti-sistema, complejidad en la cual, la interpelación constante de lo dado como marco referencial de la política y lo político en sí, han de ser de-construidos y re-creados en el contexto de una sociedad que apunta a no negociar los

espacios de expresión y de disenso. Confrontación que, en el contexto de reflexión a que apuntamos, toma como núcleo potencial de significantes la conformación de nuevos horizontes de sentido, considerando que estos no pretenden habilitar ninguna otra expresión de pensamiento que provenga de mas allá de sus fronteras territoriales, o de los núcleos ético-mítico de su cultura.

El campo normativo de la política, como campo específico estructurado por las instituciones entra en disenso con las prácticas asimétricas existentes, trayendo al marco de reflexión presente el tema-problema de lo universal-global, porque ello implica hablar de su aspecto formal y la crítica corriente de este tiempo, demanda voraz de nuevas aprehensiones concretas de lo social más allá del marco teórico que las sustenta.

Desde esta perspectiva la deconstrucción de lo dado en el tiempo-espacio de la política Argentina del nuevo milenio, genera un sinfín de interrogantes y conflictos, estos ponen en tensión la clásica noción de autoridad representativa y de gestión política social por un lado y, por el otro, evalúan la relevancia superlativa que las distintas conformaciones colectivas le reconocen a los medios comunicación social, sin considerar que, en el campo de las negociaciones hay serías discrepancias de intereses entre los unos y los otros, diferencias que ameritan también, un espacio colectivo de reflexión acerca de las prácticas y las distintas ideologías que estas expresan implícita o explícitamente.

En este sentido, detener la premura del tiempo y debatir las prácticas demanda considerar críticamente que la polarización de las identidades desgarra, fragmenta, obstaculiza en el mismo escenario un dialogo colectivo y plural que posicione a los seres en un contexto de igualdad. La imposibilidad de tal diálogo tiene en su origen, en el supuesto global de un acceso a la información que ignora las asimetrías existentes.

Consideramos que es un tiempo nuevo para la política y para los actores políticos, puesto que en el encuentro, incluso mediáticos se abren las posibilidades de confrontación y debate desde una perspectiva local que no desconoce lo global. La característica puntual de las políticas teóricas y de las prácticas políticas en Argentina, tienen un matiz particular que es parte de su historia y con ella emerge un fundamento filosófico de base centrado en otra geografía y en la extrapolación de sus los modelos a nuestro continente, cuestión de marco que genera incomprensiones y limitaciones teóricas, eclipsando conceptualmente los discursos y las tramas de nuestros actores políticos.

En este contexto el Otro como rostro político cobra carnadura histórica real ocupando los espacios simbólicos, manifestaciones colectivas que ganan las calles, plazas y paseos generando

un cúmulo de tensiones, voces que fueron acalladas ayer, pero que en el presente y, por los aspectos antes enunciado superan los marco de gestión institucional de las demandas, grupos contestatarios que cobran reconocimiento colectivo y una significación social y política que tiene las característica de un tiempo en tránsito que se consuma en la urgencia del hoy. La inmediatez y la teoría producen trazados aporemáticos en lo social.

Más allá de este, el conglomerado humano que compone dicho espacio cobra visibilidad en el despliegue fáctico de sus acciones, expresiones contestatarias que han superado el marco popular de la pobreza y demanda de otras cuestiones y necesidades. Esta aparición amplia de sectores que reclaman por sus derechos e interpelan ideológicamente el poder político e institucional cuando no es afín a sus intereses, es un fenómeno que produce tensiones, discurso y relatos contra-fácticamente fundados, ignorando en mucho casos las diversas tramas sociales que componen el poder.

La perspectiva ética, política y filosófica producto del pensar y del sentir de América Latina y de la experiencia Argentina en particular ira ocupando el contexto social de los discursos, de las proclamas e interpelaciones en el que se juegan las representaciones.

Reflexión final

En este contexto el Estado se constituye en un campo ana-dialéctico de lucha en el cual la filosofía ha de ser un combatiente en varios frentes, es un tiempo espacio donde la trágica confrontación por la armas de antaño ha de dar lugar hoy al debate abierto, profundo, crítico y transformador de los discurso y de las prácticas políticas en el contexto social de referencia.

Argentina es y será la expresión clara de una aporía ideológica dada la particular conformación de los grupos sociales que la habitan, de la masividad de inmigrantes, hermanos de nuestra América Latina que cruzan la frontera buscando un futuro más promisorio, ello es parte de una política incluyente que en el marco de los grupos populares no tiene mayores resistencias, pero dentro de los sectores con alto poder económico genera un malestar propio de quienes son expresiones puntuales de la exclusión, la marginación y abogan por la expulsión de sus hermanos de América Latina o de cualquier otra parte del planeta.

Esta diversidad de herencia inmigrante y de apertura de fronteras, conforma a la ciudadanía argentina en un mapa multiétnico complejo, son aspectos repercuten negativamente en el campo de la política de integración popular generando resistencias. Dadas las condiciones teóricas, ideológicas, filosóficas y sociales que hemos expuestos, queda clara la necesidad presente de de construir y reconstruir los espacios y las luchas por un acceso al campo de participación política.

Al decir de Dussel "La política siendo voluntad de vivir consensual y factible debe intentar por todos los medios vivan bien" (2012: 102) y puedan participar legítimamente en los debates.

Referencias bibliográficas

Gallastegui, A. (2009). El Rol Ético Político del Otro, en la obra de Enrique Dussel. Dunken.

Dussel, E. (2012). *20 Tesis de Política*. Docencia.

Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación*, Tomo II. Trotta.

Del Percio, E. (2014) *Ineludible fraternidad*. Cicus.

Justino y el camino hacia una nueva antropología filosófica cristiana

Fernanda V. Geli (UNL)

Resumen: Nuestro aporte al campo de la filosofía medieval consistirá precisamente en el análisis de las nociones que aparecen en la filosofía de Justino Mártir, principalmente en *Diálogo con Trifón* y Apología *I*. Las mismas necesitan ser comprendidas nuevamente desde un punto de vista más minucioso. Dichos conceptos son centrales en su filosofía, y su análisis será necesario a los fines de otorgarle una nueva valoración, teniendo en cuenta el contexto histórico. Justino insiste en el valor de la filosofía en unidad con la Revelación. Pero sostiene que la única filosofía admisible en el ámbito intelectual cristiano es la platónica, comprendida dentro de los moldes intelectuales del platonismo medio. Hay algo que debe ser dicho y conocido en torno a Dios y a los hombres y que se vincula con aquello que unifica, el Logos. La filosofía es no solo una forma de comprender el mundo y de vivir en él sino también el medio para clarificar un mensaje divino. Por ende, la compresión de lo que es la filosofía supone saber qué es para el autor la religión cristiana. La concepción antropológica cristiana de Justino supone la controversia con otros autores de la época y, además, constituye uno de los más tempranos antecedentes del desarrollo de la antropología cristiana misma. Justino se va a referir no solo al alma humana sino también a su relación armoniosa con el cuerpo. Es decir, el cuerpo es constitutivo de la naturaleza humana y no puede ser rechazado.
Palabras clave: revelación, cuerpo, Dios, filosofía, carne, alma.

Nuestro aporte al campo de la filosofía medieval consistirá precisamente en el análisis de las nociones que aparecen en la filosofía de Justino Mártir. Consideramos que las mismas necesitan ser comprendidas nuevamente desde un punto de vista más minucioso. Dichos conceptos son centrales en su filosofía y su análisis será necesario a los fines de otorgarle una nueva valoración que pretendemos resulte lo más fiel posible al pensamiento del autor. Es decir, trataremos de avanzar en una lectura atenta y prolija sin desvirtuar en el análisis el mensaje contenido en los conceptos teniendo en cuenta el contexto histórico del mismo.

Justino insiste en el valor de la filosofía en unidad con la Revelación. Pero sostiene que la única filosofía admisible en el ámbito intelectual cristiano es la platónica, comprendida dentro de los moldes intelectuales del platonismo medio. Hay algo que debe ser dicho y conocido en torno a Dios y a los hombres y que se vincula con aquello que unifica, el Logos. La filosofía es no sólo una forma de comprender el mundo y de vivir en él sino también el medio para clarificar un mensaje divino. Por ende, la compresión de lo que es la filosofía para Justino supone saber y conocer qué es para el autor la religión cristiana, o mejor dicho, qué significa ser cristiano en su época.

La concepción antropológica cristiana de Justino supone cierto tipo de controversia con otros autores de la época y, además, constituye uno de los más tempranos antecedentes del desarrollo de la antropología cristiana misma. Es controversial porque promueve opiniones diversas acerca de Dios, de la naturaleza del hombre y de la fe en Cristo. Tal controversia se extendió a lo largo del tiempo y suscita nuestro interés en el análisis de la obra del filósofo mártir. Nuestro autor se va a referir no sólo al alma humana sino también a su relación, su conexión y su armonía con el cuerpo. Es decir, el cuerpo es constitutivo de la naturaleza humana y no puede ser rechazado. El énfasis en la categoría antropológica de "carne", de significado distinto respecto del término "cuerpo" es precisamente el aspecto que identifica a la Patrística asiática de la que Justino es uno de sus primeros y más paradigmáticos representantes. Otra cuestión importante radica en el modo en que opera su conversión al cristianismo con respecto a la concepción de filosofía que interviene aquí. Sostenemos que éste dato de la conversión no es menor y lo mencionaremos en algún momento como el punto de inflexión en su vida, con consecuencias decisivas en su manera de concebir la filosofía. En conexión con esta experiencia, el énfasis de nuestra investigación está puesto en el desarrollo de los argumentos filosóficos y cristianos esbozados por el autor en sus obras. Estos argumentos servirán de base para nuestro análisis de la antropología de Justino Mártir. Él afirma que Dios es el verdadero centro de felicidad y el camino hacia la libertad, uniendo de este modo lo divino con lo humano.

Valoración de la filosofía en unidad con la revelación

Justino de Roma (nacido a fines del siglo I o comienzos del II, y convertido al cristianismo 133), es el primero de los autores cristianos que da comienzo de forma explícita al cultivo de la filosofía en unidad con la fe. En su obra principal, *Dialogo con Trifón*, pone en evidencia una necesidad: "el destello del acontecimiento de la Revelación y, por ende, de lo que él considera como la verdad" (Justino, 1996, b: 282-299) También pretende poner en tela de juicio la postura de los denominados "herejes" de su tiempo, los gnósticos. Justino tiene como destinatario al pueblo romano y también al corazón de todos los hombres. El mensaje revelado tendrá que ver con la conciliación que se verá traducida en la idea de que los cristianos al igual que "el filósofo" tienen en común la búsqueda de la verdad. Como bien lo señala Francisco García Bazán (2005) "Justino como filosofo de origen medioplatónico, entiende la filosofía primariamente como búsqueda o amor a la verdad, y como filosofo cristiano ha tenido la oportunidad de descubrir la plenitud de la investigación adhiriendo a la Verdad encarnada, el Logos universal y único,

Jesucristo."(p.735) En cierto sentido, Justino, al igual que los gnósticos, considera a la filosofía como una y universal, salvando las diferencias que los caracteriza.

Según Juan Carlos Alby (2016) "su concepción antropológica reviste de forma armoniosa razón y fe" (p.17). La antropología de Justino supone la concepción de hombre en los momentos originarios del cristianismo en los que se dio el encuentro entre la cosmovisión semítico-cristiana y la griega. Los cristianos primitivos como Justino adoptaron la postura que presenta al hombre como una realidad inescindible y unitaria que puede vivir en dos esferas: el de la carne (pecado) y el del espíritu (salvación). El siglo de Justino fue decisivo y controversial, y configuró con sus diversos representantes, tanto los Padres Apologistas como los gnósticos, al pensamiento medieval.

Pero los planteamientos de Justino no son sencillos, ya que muestran la naturaleza de la filosofía cristiana y su necesaria justificación racional ante la filosofía griega y la teología judía. Pues, si tenemos en cuenta la gran *Apología* y el *Dialogo*, se deja establecido en relación con la cristiandad, que los judíos y gentiles de su tiempo tienen concepciones deficientes y poco claras acerca de la verdad revelada (Justino, 1996b). La razón tal como la entiende Justino es la única guía segura que nos conducirá a la vida buena y justa. Dicho pensamiento es de hecho platónico, porque no basta con ser bueno, sino con practicar la justicia. Así, lo entiende Justino que al igual que Platón; considera a la justicia como una de las virtudes esenciales que los hombres deben poseer (Platón, 2004:389-486). En primer lugar, el cristiano al igual que el filósofo ha de seguir el buen juicio y tener piedad así como fe en Dios. La felicidad que se pretende obtener estaría ligada al desarrollo de estas cualidades y virtudes. Además, se infiere que la fe en conformidad con los preceptos de la razón conduce a la vida armoniosa. En segundo lugar y apelando a Platón, sostiene que tanto los gobernados como los gobernantes de las ciudades han de ser los filósofos (cristianos) para que los Estados prosperen. Finalmente, aquellos que ignoren la religión y la vida justa y buena, por ende no serán tenidos por verdaderos cristianos. Para Justino la razón cuando busca la verdad y comprende la dignidad de ella, advierte que unida a la fe alcanza un estatuto inigualable, pues junto a ella se potencia, en nuestro ascenso a la vida en Dios. Por ende, la fe parece ser el camino indicado para alcanzar la suma libertad y felicidad. Siguiendo a Platón, Justino (1996,a) sostiene que:

> Platón dijo que Minos y Radamante han de castigar a los inicuos que se presenten ante ellos; pero nosotros afirmamos que eso mismo sucederá pero por medio de Cristo, y por el castigo que recibieron en sus mismos cuerpos, unidos a sus almas, será eterno. (p.188)

Los malvados ignoran el bien porque al no reconocerlo, ya sea por negación o por su absoluta ignorancia, ejercen el mal. En cambio, los hombres que viven conforme a Dios y conforme al bien, deciden por una vida recta y libre. En conclusión, Dios es padre de todas las cosas y de todas las criaturas; Dios es quien conoce las obras de los hombres en su omnipotencia. Así, por las obras que realizan los hombres en la vida se puede demostrar que quien sigue a Dios y no contraría su misión, sigue el mejor de los caminos. Afirmamos junto a Justino que Dios es amor, es creación desde la suma libertad, donde todo comienza. Por ende, la filosofía bien comprendida, nos abre las puertas a esa promesa que es precisamente la vida eterna. Finalmente, los hombres en su constitución perfecta, a imagen y semejanza divina, conforman una perfecta conjunción entre los órdenes de lo terrenal y celestial. A estas alturas no cabe duda que el regalo divino es nuestra potencia racional (*logiké*), la cual nos hace libres. Lo fundamental y fundante es precisamente éste acontecimiento de la "creación" donde Dios hizo todo y no dejo nada sin hacer. Y los hombres que sigan el camino de Dios son quienes pueden ascender al reino de los cielos por mediación de la gracia. El valor de la filosofía tiene sentido en la unidad con la Revelación anunciada y con las obras de los hombres. Esas "apologías" de los cristianos venían a demostrar con argumentos racionales el valor del cristianismo frente a las injustas acusaciones que se le hacían.

Justino Platónico, conocedor de las Sagradas Escrituras y de la filosofía de los gnósticos

Justino, convertido al cristianismo alrededor de 133, fue atraído hacia Roma durante el obispado de Higinio (138-142), quien también era filósofo y estudiaba las diferencias que existían entre los distintos grupos de cristianos, a saber, los protocatólicos, los judeo-cristianos y los gnósticos. Al respecto Juan Carlos Alby (2003) sostiene que, "un testimonio importante lo constituye San Ireneo de Lyon, quien se ocupó del hombre plasmado, de carne y hueso caracterizado por el *soma*" (pp.23-45) Ahora bien, cabe destacar que en cierto contexto la conversión de Justino al cristianismo en Palestina se produjo en virtud de la impresión que la causara el testimonio de varios judíos cristianos. Estos sufrieron el martirio en manos del caudillo mesiánico Bar-Kocheba por oponerse a seguirlo en la rebelión que éste pretendido mesías encabezo contra los romanos entre los años 132-135. Justino se inclinó por la corriente protocatólica. Ahora bien, en lo parágrafos 46-48 del *Dialogo con Trifón,* Justino hace ciertas referencias a los judeocristianos en cuanto a su aceptación del Mesías y el cumplimiento de los preceptos de la ley. Y a su vez, no se muestra conforme con aquellos judeocristianos que no

aceptasen el nacimiento virginal ni la preexistencia de Cristo. Y con respecto a los gnósticos es muy incisivo:

> Nosotros no tenemos comunión ninguna con ellos, pues sabemos que son ateos, impíos, injustos e inicuos, y que, en lugar de dar culto a Jesús, sólo de nombre le confiesan. Y se llaman a sí mismos cristianos, a la manera en que los gentiles atribuyen el nombre de Dios a la obra de sus manos, y toman parte en inicuas y sacrílegas iniciaciones. De ellos unos se llaman marcionistas, otros valentinianos, otros basilidianos, otros saturnilianos y otros por otros nombres, llevando cada uno el nombre del fundador de la secta, al modo como los que pretenden profesar una filosofía, como al principio advertí, creen deber suyo llevar el nombre del padre de la doctrina que su filosofía profesa. (Justino, 1996 b:359-360)

Como buen filósofo y desde antes de convertirse al cristianismo, Justino profesaba la filosofía de Platón, pero según la caracterización y categoría de platonismo medio. Su propio testimonio lo asegura, pues lo que mantiene viva a la filosofía es la investigación de la verdad, actitud que adoptó la Nueva Academia a través de la "suspensión del juicio" o *epokhé,* para oponerse al dogmatismo estoico que se fundaba en el asentimiento a la percepción sensible. Ahora bien, y en palabras del propio Justino (1996b) desarrollemos su propia definición tal y como él la entiende, a los fines de captar su esencia y oponerla a lo ya mencionado como lo contrario:

> Que sea en definitiva la filosofía y por qué fue enviada a los hombres, es cosa que se le escapa al vulgo de las gentes; pues, en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos ni pitagóricos. Quiero explicaros por qué ha venido a tener muchas cabezas. El caso fue que los primeros que a ella se dedicaron y que en su profesión se hicieron famosos, les siguieron otros que ya no hicieron investigación alguna sobre la verdad, sino que llevados de la admiración, sólo tuvieron por verdad lo que cada uno había aprendido de aquellos; luego, transmitiendo a sus sucesores doctrinas semejantes a las primitivas, cada una tomó el nombre del que fue padre de su doctrina. (p.302)

Es evidente que para Justino la filosofía es "ciencia una" como para Platón, y por ende no puede estar sujeta a distintos maestros. Por idéntica razón pondrá en tela de juicio la filosofía de los "herejes", pues, imitando a los gentiles, siguen una orientación particular y se agrupan en distintas corrientes según el maestro que los dirige. Pero también afirma que fueron los pensadores griegos quienes aprendieron de Moisés y tuvieron ideas que predecían la revelación cristiana. Por lo cual sostenemos que Justino (1996a) conoció muy bien la filosofía platónica y así lo expresa:

> De modo que Platón mismo, al decir: `la culpa es de quien elige, Dios no tiene culpa`, lo dijo por haberlo tomado del profeta Moisés, pues el saber de este es más antiguo que todos los escritores griegos…De ahí que parezca haber en todos como unos gérmenes de la verdad; sin embargo, se demuestra no haberlo entendido exactamente por el hecho de que se contradicen unos a otros. (p.230)

A esta cuestión Justino la denomina "semillas del Verbo". A pesar de ser platónico medio, Justino cuando define a la filosofía lo hace en el sentido de los pitagóricos, para quienes la filosofía es "la ciencia del ser y del conocimiento de la verdad"; y cuyo premio es la felicidad. Dicha ciencia del ser real es aplicada por Justino (1996b) al conocimiento de Dios, definido como "lo que siempre se da del mismo modo e invariablemente y es causa de todo lo demás." (p.306). Sin embargo, Justino se aleja de los pitagóricos porque considera que para ascender al conocimiento de Dios se necesita del intelecto iluminado por el Espíritu Santo, pues éste le proporciona la unidad y la elevación por encima de la ciencia. "Los gnósticos también rechazaron ese modo de comprender la filosofía y afirmaron que había dos formas de *gnosis*, inseparables de la filosofía verdadera."(Alby, 2010:29-45)

Cabe destacar también que Justino era un gran conocedor de las Sagradas Escrituras, expresando en sus obras que, "Dios no sólo creó el mundo sino que también engendró en un acto de bondad y amor puro a su hijo" (Septuaginta, 2008-2016). Y que de Jesucristo tenemos nuestro nombre de cristiano. Fueron las doctrinas de Cristo aquellas que venían anunciar la obra de Dios, pues su palabra era una fuerza divina. Pues, vivir conforme a las enseñanzas de Cristo es vivir una vida buena, y esto no por el mero nombre de cristianos. El nombre no ha de significar nada pero sí las obras, y a ello lo sabemos por medio de las Escrituras. Pues, "a quien Dios dio más, más se le exigirá de parte de Dios". (Lc.12, 48) Podemos señalar en lo tocante al conocimiento de lo existente en las Escrituras, y en lo concerniente a la filosofía gnóstica, que Justino al igual que Plotino (1985-1998), se dirige contra estos cristianos en su célebre *Enéada* II, 9 (33), 10. Ella forma parte de la llamada "gran tetralogía" junto a *Enn.* III, 8; V, 8 y V,5, conteniendo las clases que dictó en Roma durante la casi totalidad del año lectivo de 265-266. Allí se refiere *irónicamente* a los gnósticos como "los que han conocido", y los critica por hacer uso indebido de la filosofía, pues, según él, recurren a la enseñanza de Platón para interpretarla de manera errada. Según Plotino, se trata de miembros de una escuela que pretende elaborar su propia filosofía recurriendo a textos doctrinales y que como todo el conjunto de su enseñanza, distan mucho de ser platónicos. Su interés por la filosofía platónica fue tal hasta que los enfrentamientos y discrepancias intelectuales estallaron.

Al respecto, en su escrito "En los comienzos de la filosofía cristiana", F. García Bazán (2002) "hace hincapié en los referentes principales de la historia de la salvación y de la teología patrística" (p.251-268), identificando a nuestro autor en varios de los aspectos señalados. Precisamente nuestro enfoque metodológico no desconoce todos los aspectos, aunque complejos, en tanto que posibilita el manejo de un instrumento de penetración intelectual apto para captar el pensamiento de los primeros grandes autores patrísticos como Justino, entre otros. Lo importante aquí es mostrar e identificar que Justino resulta relevante por el camino que inicia en la crítica al gnosticismo, tal como lo afirma García Bazán. Este autor señala, en primer lugar, la importancia que adquiere para la investigación de los orígenes cristianos, en cuanto a que los gnósticos eran identificados como gestores de un pensamiento de naturaleza filosófica (antecedentes fundamentales para Justino). Segundo, debemos tener presente que el primer apologista cristiano, a saber Justino, es quien hace uso explícito de la filosofía y que además considera como preexistente a ciertos gnósticos que ha conocido y que formaron parte de las escuelas de su tiempo. De ahí el rechazo y condena que hace de ellos en lo tocante a su forma de entender la filosofía. Nosotros aquí consideramos importante el antecedente en lo que respecta al material, del cual se sirve Justino para justificación de su propia postura filosófica. Finalmente, podemos afirmar que la filosofía de los gnósticos como adherentes a una filosofía religiosa es impracticable desde el punto de vista cristiano, según Justino. Por ende, los gnósticos, como predecesores de la filosofía cristiana son determinantes en el pensamiento de Justino. Se deduce de esto y de otras cuestiones más, que el factor de lo histórico es decisivo en la cuestión de la fe y de la revelación. La fe es manifestación de los hombres hacia lo sagrado sin más que su plena experiencia, su sentir, su intelección iluminada por el Espíritu Santo.

El Hombres es Carne. La cuestión de la esencia del hombre radica en la importancia asignada a la carne en dicha formulación antropológica; la misma se vuelve novedosa para la época. Porque el filósofo de Palestina fue el primero en elaborar una antropología cristiana que, utilizando las categorías griegas, tiene una compresión unitaria del hombre marcada por la defensa a la resurrección y en su oposición a la inmortalidad del alma.

Como el hombre no subsiste siempre, ni está siempre el alma unida con el cuerpo, sino que, como venido el momento de deshacerse esta armonía, el alma abandona el cuerpo y deja el hombre de existir; de modo semejante, venido el momento en que el alma tenga que dejar de existir, se aparta de ella el espíritu vivificante, y el alma ya no existe, sino que va nuevamente allí de donde fue tomada. (Justino, 1996b:313)

Cuando se afirma la resurrección del hombre se aparta del dualismo platónico de alma y cuerpo. Por ende, Justino comprende que la relación del alma con el cuerpo es una armonía. El alma no es una sustancia que subsiste, ni inmortal, ni increada.

Tampoco, por cierto, hay que decir que sea inmortal, pues si es inmortal, claro es que tiene que ser increada. Sin embargo, por increada e inmortal la tienen algunos, los llamados platónicos. (Justino, 1996b:310)

Justino no cree que el alma sea inmortal por naturaleza, porque para los cristianos si el alma es vida entonces el alma es Dios, y por tanto, el alma no puede ser inmortal sino porque Dios lo quiere y le ha otorgado la vida. Lo que sí es cierto es que la vida inmortal de los que sean justos será en cuerpo y alma. Debemos tener presente que al creer en Dios y mediante la fe los hombres esperan recuperar sus propios cuerpos después de muertos y arrojados a la tierra, porque para Dios nada es imposible. Por lo tanto, la resurrección no es imposible sino que es posible por el hecho mismo de no haber visto nunca resucitar a un muerto. Es decir, sin cuerpo, sin carne, el alma no podría llegar a realizarse en tanto acción humana. Por tanto, "aquello que es imposible para los hombres es posible para Dios". (Mt.19,26) Como bien lo señala Viviana Félix (2011), "para Justino es principalmente el Logos el modelo mediante el cual es creado el hombre y del cual recibe una perfección participada". (pp.35-50) Dicha concepción de la creación única del compuesto humano aparece en el rechazo explícito que hace en el prólogo del *Dialogo* a la doctrina platónica de la preexistencia del alma respecto del cuerpo. En cuanto al origen del hombre podemos decir que su esencia es bíblica: realizada a imagen y semejanza divina. Para Justino, espíritu y cuerpo son el resultado de una única acción creadora y, por lo tanto, no se contraponen. En dicha constitución la unidad entre la carne y lo más profundo que es el alma conforman para Justino la esencia humana misma. Encontramos también implícita una promesa de este hecho en un pasaje de la *Septuaginta* (2008-2016):

> Temed más bien a aquel que después de la muerte puede arrojar alma y cuerpo al infierno. El infierno es el lugar donde han de ser castigados los que hubieren vivido inicuamente y no creyeron han de suceder éstas cosas que Dios enseño por medio de Cristo. (Lc.12)

Justino se refugia muy acertadamente en las pruebas otorgadas por las Sagradas Escrituras y en los testimonios de los profetas. Justino afirma, que por haberlo aprendido de Cristo y de los profetas que le precedieron, esta es la sola verdad y lo más antiguo. Jesucristo es el hijo que nacido de Dios, siendo el Verbo, fue hecho hombre por designio suyo y les enseñó a los hombres esas verdades para transformación y guía del género humano. Cuando Justino se refiere a "fue hecho hombre" se pude interpretar "fue hecho carne". Ahora bien, ¿Cuál es la naturaleza del hombre?

Dios hizo al género humano racional y capaz de escoger la verdad, y de obrar el bien, de suerte que no habrá hombre que tenga excusa delante de Dios. Todos los hombres han sido creados racionales y capaces de contemplar la verdad. El compuesto humano es carne y alma, siendo la muerte la del propio compuesto. Finalmente, podemos afirmar que el autor va más allá de una concepción antropológica habitual. Supone la posesión de un cuerpo que no es impedimento para ver a Dios. Propone también una plasmación hecha por Dios creador a imagen y semejanza; además, Dios nos doto de *logos* y de la capacidad de virtudes. El cuerpo se torna posibilidad de la realización de las virtudes que nos acercan a una vida buena y que por iluminación del Espíritu Santo podemos concretar. En consecuencia, en el *Dialogo* se aprecia que la peculiaridad de la noción cristiana de hombre se da en la carne y no en el alma.

Profecía Cumplida. Dos descubrimientos relativamente recientes han revolucionado la historia de los textos bíblicos y, en concreto, los estudios sobre la *Septuaginta*. Por un lado, los hallazgos del desierto de Judá en Palestina y su publicación en la segunda mitad del siglo XX. Se desplegaba una nueva imagen de la *Septuaginta*, es decir, anterior al siglo III d.e.c., una zona de penumbras de la que no teníamos noticias si no era por citas de la Biblia griega en el Nuevo Testamento y en los escritos de Filón, Flavio Josefo y Justino, entre otros. La *Septuaginta* es la primera traducción de la Biblia al griego. En los libros de los profetas encontramos anunciado que Jesús había de venir nacido de una virgen; que había de llegar a edad viril y curar toda enfermedad y resucitar muertos. Estas profecías y otras se hicieron hace mucho según Justino, y reconoce a los profetas que se sucedieron unos a otros pero que el primero fue Moisés, del cual aprendió Platón. Debemos tener presente que las reglas de interpretación a las que alude Justino en *Apología I* consisten en que cuando hablan los profetas, en realidad lo hacen movidos por el Verbo divino. Porque unas veces habla como anunciando de antemano lo que ha de suceder, otras como en persona de Cristo. En fin, podemos sostener que para Justino la clave del mensaje divino a los hombres reside en lo que está plasmado en las Escrituras, a saber, la *Septuaginta*[1]. Los pasajes[2] que aparecen en la obra son claves porque reflejan las enseñanzas que dejaron los profetas en nombre de Dios a los pueblos. Debemos aclarar que lo que se denomina profecía

[1] La Biblia griega es una colección de escritos traducidas en su mayoría del hebreo. Su composición se produjo alrededor de cuatro siglos, desde el III a.c hasta el Id.c su nombre en griego significa los setenta y dos que tradujeron la obra, dato según la legendaria *Carta de Aristeas*. La misma llegó a convertirse en el centro de investigación hasta finales del siglo III d. e. c, en tiempos de Ptolomeo II Filadelfo. Por ende, la *Septuaginta* será la biblia de los primeros cristianos y de los Padres de la iglesia, contribuyendo decisivamente a configurar el lenguaje teológico del pensamiento cristiano. Al ser reconocida como la Biblia de los autores del Nuevo Testamento y de los Padres de la Iglesia, se convirtió en el vehículo mediante el cual la sabiduría del antiguo Oriente llego a Occidente y adquirió una dimensión universal.

[2] Cfr. "Yo extendí mi mano a un pueblo que no cree y que contradice, a los que andan por camino no bueno" (Is.65, 2); "puse mi rostro como roca dura y conocí que no había de ser confundido, pues cerca está el que me justifica. " (Is. 50, 6-8)

cumplida no es otra cosa que lo que estaba destinado a suceder por obra divina. El autor justifica estas acciones aludiendo al espíritu profético y a su vez a los doce Apóstoles que dieron a conocer la palabra de Dios. Sostengo que dichos testimonios marcaron la vida de Justino y encendieron su fe absoluta en Cristo. La filosofía de Justino está marcada por todos los detalles que hacen a la Revelación. Por otro lado, su doctrina está condicionada por el mensaje de Dios a los hombres. El espíritu profético habla del porvenir pero en cierta forma como ya cumplido; el espíritu predice lo que ya ha acontecido. Justino afirma que lo que aprendió de los profetas es la pura verdad, y por fuera de esto nada hay más de cierto. En conclusión, los acontecimientos futuros han sido profetizados, pero no por eso decimos que sucedan por necesidad del destino; lo que afirmamos es que Dios conoce de antemano cuanto ha de ser hecho por los hombres. Son estos quienes finalmente eligen, pero sin duda Dios da a cada uno lo que corresponde. Porque quienes viven conforme al Verbo, son cristianos precisamente por sus actos. El testimonio más importante es el de Justino, porque supone el acto mismo de su propia conversión.

En *Apología I,* Justino hace referencia a la conversión que marcó su propia existencia. Y tal como lo plasma desde un comienzo, el objeto de la filosofía es conducirnos hacia Dios y unirnos a Él. En ese mismo diálogo sostiene que la filosofía platónica lo cautivó no sólo en lo tocante a lo divino sino también en lo tocante a lo corporal y a las ideas que colmaban su espíritu. También describe allí el encuentro con el anciano Trifón que, interrogándolo sobre Dios y el alma le probó que había contradicciones; y en tanto Justino le preguntaba dónde había adquirido ese conocimiento, el anciano respondía que había en ese tiempo antiguos hombres justos y queridos por Dios que hablaban por el Espíritu Santo, y estos hombres eran los profetas. Según Trifón, "sus escritos subsisten hasta hoy para ser leídos y sacar cierto provecho de ellos, pues eran los dignos testigos de la verdad" (Justino, 1996b:313). En palabras de E. Gilson (1981), "Justino obteniendo dicho testimonio enciende su corazón por una filosofía que no puede estar desligada de la revelación".(p.30) La experiencia personal de Justino pone en evidencia las cuestiones centrales para poder referir a una filosofía que tiene en cuenta la fe en Dios, y que esa misma fe fue quien lo transformó. Sin embargo, la cuestión no queda zanjada para todos de la misma manera. Lo que Justino encuentra en el cristianismo es precisamente la llegada de verdades filosóficas por vías no filosóficas, y esto es lo que consideramos de suma relevancia y lo que queremos remarcar como precedente en Justino y sus obras.

Conclusión

Justino sintió y vivió el motivo, en tanto filósofo de hacerse cristiano por una necesidad que va más allá de la mera razón, y ello es la fe. El cristianismo ofrece la salvación y la filosofía ofrece el camino hacia el conocimiento. En conjunto podemos sostener que en Justino se encuentra una perfecta fusión de ambas. Justino al igual que los gnósticos entendía la filosofía como una y como cristiana. Sin embargo, de distinto modo, porque los gnósticos no incluyen a todos los hombres como iguales. Según García Bazán (2002), "Justino entiende a la filosofía como amor a la sabiduría, como la ciencia de los seres que realmente son, y dando un paso más adelante, como ciencia del ser eterno e inmutable. (p.262) Porque para Justino como para San Pablo, en el interior del cristianismo reside la fe en Jesús, que no es otra cosa más que poseer la sabiduría, la verdad. Según Justino, la filosofía cristiana fue anticipada en la antigüedad por la filosofía griega, precisamente la platónica, como también por la sabiduría profética del Antiguo Testamento, anterior a la griega y de la cual aprendió Platón. Esto mismo constituye el antecedente fundamental en el cual se apoya Justino, no sin dificultades. La búsqueda de la verdad que debe ser una, supone el rechazo de la filosofía de los gnósticos. El gnosticismo en éste sentido se vuelca a una filosofía platónica pero pitagorizante. Justino, quien rechaza a los gnósticos, admitirá solo a los protocátolicos en consonancia con la tendencia unificadora de Pablo de Tarso, propia de su formación farisaica. Podemos sostener sin temor a error que la primera inquietud cristiana por la filosofía se debe a los gnósticos y es anterior a los intentos de Justino por unificar como legítima a la "filosofía cristiana", y a esto debemos reconocerlo como también a los méritos propios de Justino. Reconocemos por medio de los escritos de Justino que el cristianismo no es un simple conocimiento acerca de la verdad, sino un camino para obtener la salvación eterna. Y la filosofía griega de Platón fue el medio que encontró adecuado para poder elevarse filosóficamente hacia la verdad. Porque la conversión al cristianismo operada por Justino supone haber comprendido o captado en esencia la metodología íntima para la salvación. Entonces, San Justino (1996a) "viene a admitir que existe desde los tiempos más antiguos una revelación natural que nos salva."(p.177-179). Toda verdad llega a ser cristiana por definición, desde los griegos inclusive. Para Justino son las semillas de la verdad que la Revelación nos descubre en su plenitud. Las verdades que se les ofrecían a los hombres antes de la Revelación eran tales, pero luego de la Revelación vienen a completarse para estar al alcance de todos los hombres. La conversión de Justino eleva a la filosofía en tanto amor a la sabiduría con el plus de la fe en Dios, cuestión que la vuelve novedosa de por sí. Tampoco podemos obviar el influjo de una antropología en la que el alma es sólo algo del compuesto total y que supuso como privilegio

el cuerpo humano. El alma, en este sentido, no pudo vencer por sí misma a la muerte en la resurrección, quedando afirmada la unidad indisoluble del hombre.

La perspectiva histórica de Justino supuso asumir la preponderancia de la concepción bíblica, en la que Justino se insertará como filósofo. Para Justino, el espíritu y el cuerpo del hombre serían el resultado de una única acción creadora, a imagen y semejanza. Es el Logos el modelo, el patrón, según el cual es creado el hombre. Justino toma distancia de Platón en la cuestión decisiva que atañe al dualismo porque quiere mostrar lo inefable del valor de la carne. La única manera de acceso a Dios y a la Verdad es mediante el cuerpo del hombre y de la vida virtuosa. El alma de los hombres recibirá la vida gracias a Dios creador, la inmortalidad solo puede ser un premio otorgado a los buenos y esto es confirmado en *I Apología* X, 2-3. Será el compuesto el que será salvado por la encarnación de Cristo-Logos, y mediante la resurrección el hombre recibirá premio o castigo. Justino sólo viene a rechazar la visión dualista contraria a la visión bíblica, pero en lo tocante a la verdad y a la semejanza del hombre con el Logos es inamoviblemente filosófico-platónico. Por ende, razón y revelación constituyen una unidad inseparable que pone el fundamento a su doctrina filosófica.

Referencias bibliográficas

Alby, Juan Carlos (2003). El 'hombre que viene de los alto', Elitismo y marginación en la antropología valentiniana. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe,* nro.11, ISSN 1666-485X, pp.23-45.

Alby, Juan Carlos (2005). El cuerpo y la identidad antropológica en el siglo II. *Vera Humanitas, Revista de la Dirección de Humanidades ULSA*, México D.F. Universidad La Salle, ISSN 1665-8647, pp. 153-179.

Alby, Juan Carlos (2010). Justino y los Gnósticos, Hacia la primera filosofía cristiana. *Sedes Sapientiae*, *Revista del Vicerrectorado de Formación*, UCSF, Año XIII, nro. 13. ISSN 1515-677X, pp. 29-45.

Alby, Juan Carlos (2016). *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon.* UCSF, (2ª. Ed.).

Felix, Viviana (2011). La relación entre razón y revelación en la antropología de Justino Mártir. *Teología y Vida*, vol. LII, núm. 1-2, pp.35-50.

Felix, Viviana (2013). Las filosofías en la teología de Justino Mártir. *Teología y Vida*, vol. 55, n 3, pp. 435-448.

Felix, Viviana (2017). La noción de creación en Justino. En Camaño, José Carlos, Giúdice, Hernán, *Patrística*, *Biblia y teología*. *Caminos de diálogo.* Ágape, pp. 101-112.

García Bazán, Francisco (2002). En los comienzos de la filosofía cristiana: la actitud de los escritores cristianos y de los gnósticos ante la filosofía. *Teología y Vida*, Vol.43, n 3 pp.251-268.

García Bazán, Francisco (2011). *Plotino y la mística de las tres hipostasis.* El hilo de Ariadna.

Gilson, Étienne (1981). *El espíritu de la filosofía Medieval.* Emecé editores S.A.

Platón (2004). *Republica* (Antonio Camarero, trad.; Estudio preliminar de Luis Farré). Eudeba.

Porfirio/Plotino, (1985-1998). *Enéadas* I-VI. (Jesús Igal, trad., Introducción y notas). Gredos.

San Justino (1996). *Apología I y II* y *Diálogo con Trifón.* En *Padres Apologetas Griegos (s.II)*, (Daniel Ruiz Bueno, trad. y notas). 3ª ed. BAC.

Septuaginta, (2008-2016). Traducción por Natalio Fernández Marcos, et al., del original al griego. *Biblioteca de estudios bíblicos.* Sígueme.

Velasco, Juan Martin (2006). *Introducción a la Fenomenología de las religiones.* Trotta.

Términos teóricos versus términos observacionales. Implicancias y dificultades

Romina Gentile Falcone (UNR)

Resumen: Es de general y actual conocimiento que las teorías científicas se componen de términos serviles a la demostración de determinado hecho. Pero la categorización de dichos términos ha sido y es motivo de disputa aún en la contemporaneidad. Así, como se verá, la más reconocida, distingue los términos teóricos de los términos observacionales. Es por ello que en las siguientes páginas se intentará desarrollar una de las principales problemáticas que lidera el ámbito de la filosofía de la ciencia: el problema de los términos teóricos. El objetivo será develar la razón del surgimiento de este intento de diferenciación entre los términos teóricos y los términos observacionales, y en qué tradiciones se inscribe la misma. Así también, se desarrollará la viabilidad de tal distinción y las consecuencias problemáticas que implica para el desarrollo de las teorías científicas.
El marco teórico para alcanzar dichos objetivos estará compuesto principalmente por el escrito de Dudley Shapere, "El problema de los términos teóricos", que se encuentra vertebrado por tres tesis a modo de definición de las distintas posturas teóricas existentes alrededor de nuestra problemática. La primera de ellas abogará efectivamente por la distinción entre los términos teóricos y observacionales. Luego, la tesis II introducirá la interpretación parcial de los términos teóricos. Por último, se encuentra la tesis de que el significado de los términos teóricos no depende sino del contexto teórico en el cual éstos se desarrollan.
A modo complementario, el texto de Carl Hempel, "El dilema del teórico: un estudio sobre la lógica de la construcción de las teorías", servirá de apoyo argumentativo y crítico respecto de aquellas tesis a debatir, además de señalar una nueva teoría interpretada cuyos axiomas constan de un sistema no-interpretado incluyendo las reglas interpretativas que normativizan la relación entre sus términos. Por otro lado, este último escrito resultará central para recordar que el uso y la distinción o no de los términos en una teoría científica, depende de los propósitos de la misma, ya sea uno inductivo o deductivo. Otro de los escritos utilizados será el de William Newton-Smith, La racionalidad de la ciencia, el cual resultará introductorio para el siguiente análisis en tanto que presentará otros criterios como los de grado al momento de fundamentar la distinción términos teóricos-términos observacionales.

Introducción

Es de general y actual conocimiento que las teorías científicas se componen de términos serviles a la demostración de determinado hecho. Pero la categorización de dichos términos ha sido y es motivo de disputa aún en la contemporaneidad. Así, como se verá, la más reconocida distingue los términos teóricos de los términos observacionales. Es por ello que en las siguientes páginas, se intentará desarrollar una de las principales problemáticas que lidera el ámbito de la filosofía de la ciencia: el problema de los términos teóricos. El objetivo será develar la razón del surgimiento de este intento de diferenciación entre los términos teóricos y los términos observacionales, y en qué tradiciones se inscribe la misma. Así también, se desarrollará la

viabilidad de tal distinción y las consecuencias problemáticas que implica para el desarrollo de las teorías científicas.

El marco teórico para alcanzar dichos objetivos estará compuesto principalmente por el escrito de Dudley Shapere, "El problema de los términos teóricos", que se encuentra vertebrado por tres tesis a modo de definición de las distintas posturas teóricas existentes alrededor de nuestra problemática. La primera de ellas abogará efectivamente por la distinción entre los términos teóricos y observacionales de manera general de modo que luego otras versiones encuentren resonancia, como ser la del *operacionalismo*. Luego, la tesis II introducirá la interpretación parcial de los términos teóricos. Por último, se encuentra la tesis de que el significado de los términos teóricos no depende sino del contexto teórico en el cual éstos se desarrollan.

A modo complementario, el texto de Carl Hempel, "El dilema del teórico: un estudio sobre la lógica de la construcción de las teorías", servirá de apoyo argumentativo y crítico para aquellas tesis a debatir además de señalar una nueva *teoría interpretada* cuyos axiomas constan de un *sistema no-interpretado* incluyendo las *reglas interpretativas* que normativizan la relación entre sus términos. Por otro lado, este último escrito resultará central para recordar que el uso y la distinción o no de los términos en una teoría científica, depende de los propósitos de la misma, ya sea uno inductivo o deductivo. Otro de los escritos utilizados será el de William Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, el cual –advirtiendo sobre su tesis teórica de una interpretación realista de las teorías científicas- resultará introductorio para el siguiente análisis en tanto que presentará otros criterios como el de grado al momento de fundamentar la distinción términos teóricos-términos observacionales.

Desarrollo

Consideraciones generales

Lejos de su actualidad, se puede afirmar que el problema de los términos teóricos tiene sus antecedentes en el siglo pasado de la mano de David Hume. En su obra, *Tratado de la naturaleza humana* (2015), el escocés distingue entre *impresiones* e *ideas*. Estas últimas, no devienen sino de las impresiones, o lo mismo decir, nuestras percepciones de la experiencia. A modo de huella, a cada idea le corresponde una impresión. A su vez, subdividirá esta distinción en *simples* y *complejas*. Las impresiones o ideas simples son aquellas que no admiten distinción mientras que las impresiones o ideas complejas pueden descomponerse en partes. De todos modos y de acuerdo a Shapere (1989), lo relevante de la teoría de Hume como antecedente es que todos los

términos con "significado" de una teoría científica deben poder ser definibles exhaustivamente por un conjunto de términos elementales en tanto que sean referencia de la experiencia. Estos elementos son aquellos que fueron denominados por la filosofía del siglo XX como "datos sensoriales".

Podemos afirmar entonces, que el problema de los términos teóricos tiene su origen, en primera instancia, en las teorías científicas. Las mismas se componen de ciertos elementos que suelen referirse a entidades o procesos que no son directamente observables. Por ejemplo, los elementos "átomo", "gen" y "fuerza" se han categorizado, en palabras de Shapere, como *no-observacionales* ya que hacen referencia a "disposiciones", "tendencias" o "poderes" de otros elementos más que a una actividad manifiesta. Es por ello que a dichos elementos se los ha denominado *términos teóricos*, mientras que los *términos observacionales*, como se ha contrapuesto, son aquellos que se presentan como directamente observables en la experiencia.

No obstante, debemos señalar que dependiendo de las posturas teóricas, para algunos esta distinción supone una equivalencia de los términos, como se verá en lo subsiguiente. Aunque para otros, como en el caso de Newton-Smith, la distinción términos teóricos-términos observacionales no será más que de grado y no así de cualidad. Postulando una interpretación realista de las teorías, se referirá a los *términos observacionales* como aquellos que son *semántica* y *epistemológicamente privilegiados*. La primera caracterización es debido a que resulta plausible transmitir a alguien el significado de dicho término. En cuanto a la segunda, se debe a que resultan fácilmente aplicables y confiables a la hora de emitir juicios.

Tesis I: la sustitución explícita de términos

Aquellas consideraciones pueden encausarse en lo que Shapere esquematizará como la tesis I:

> Toda expresión perteneciente al vocabulario teórico o no-observacional de una teoría científica es sustituible (y debe serlo, si es que no ha de carecer de significado), sin ganancia ni pérdida de significado, por un conjunto de términos pertenecientes únicamente al vocabulario observacional. (Shapere, 1989, p. 50).

De todos modos, es lícito remarcar una salvedad respecto a la naturaleza de los términos observacionales. Pues, si bien para los seguidores de Hume en el siglo XX estos términos remitían a aquello que denominábamos como "datos sensoriales", desde hace ya algunos años, se ha encontrado dificultoso desentrañar qué términos son clasificables como ello, al preocuparse por

una práctica científica real lejos de las experiencias sensoriales internas. Así, dentro de la generalidad de esta primera tesis, encontramos otras posturas como el *operacionalismo* propuesto en primera instancia por Bridgman. De acuerdo a esta corriente, cualquier concepto significa su equivalencia exhaustiva y específica de operaciones *posibles*, o ser este mismo un término que indique tales operaciones (Shapere, 1989, p. 51). De acuerdo al ejemplo de Shapere, el concepto de longitud será definido por el conjunto de operaciones mediante las cuales se obtenga dicha longitud.

Ahora bien, existen dos posibles objeciones a esta respuesta. En primer lugar, qué se entiende por "operación" es algo que se presta a la ambivalencia. Intuitivamente, se considera que hace alusión a algún tipo de uso instrumental. Pero resulta, de acuerdo a la apreciación de Hempel resaltada por Shapere, que existen a su vez operaciones no-instrumentales como ser las mentales. En segundo lugar, se debe cuestionar qué quiere decirse con una operación "posible" contrario a una "imposible". De acuerdo a nuestro autor, se desprenden tres interpretaciones plausibles de estos términos. La primera consiste en que una operación puede ser "técnicamente posible" en el sentido de que no hay conocimiento respecto a cómo llevar a cabo la operación. Aunque resuena ingenuo afirmar que una operación que es imposible técnicamente de realizar carece de significado sólo porque aún no se ha resuelto su tecnicidad.

La segunda interpretación puede hablar de la posibilidad o imposibilidad "teórica", es decir, que depende de si la teoría científica al que el término pertenece es permisible con el tipo de operación en cuestión. De todos modos, Shapere advierte que esto último impediría la capacidad de progresar en la ciencia de acuerdo a criterios operacionalistas, ya que consideran falsas aquellas operaciones que no coincidan con la teoría. Pensado en términos de conceptos, sería equivalente a incorporar nuevos conceptos que no sean coherentes con las teorías precedentes. Pero la cuestión es que aún en la actualidad, gran parte del progreso científico -de acuerdo a los epistemólogos que adhieran a la idea de progreso en la ciencia- se ha producido de esa manera.

Por último, la tercera interpretación puede indicar lo que es "posible" como lo que no es lógicamente autocontradictorio. De todos modos, hay enunciados de la ciencia que no son contradictorios lógicamente por sus términos aunque el operacionalismo no admita algunos de ellos, como ser el de "espacio absoluto". (Shapere, 2015, p. 52). Pero independientemente de cuál sea la concepción acerca de los términos observacionales, lo relevante en torno a la primera tesis enunciada es si los términos teóricos pueden definirse exhaustivamente por dichos términos. A modo de crítica, una de las respuestas la formula Carnap dando visto negativo, ya que el autor propone que los dos tipos de términos están relacionados por *enunciados de reducción* que solamente brindan una *interpretación parcial* del término teórico, y no mediante una definición

explícita de los términos teóricos mediante los observacionales. Esto último se debe a que existe en el campo de la ciencia una dificultad ocasional en determinar qué es lo "observable" y qué no lo es. Pero antes de ampliar en fundamento esta postura, es menester realizar algunas aclaraciones acerca de la lógica en tanto que modelo y herramienta de la epistemología.

La "lógica de la ciencia" es la disciplina que trata no de la verdad o falsedad de las proposiciones particulares de la ciencia sino de las formas en general de dichas expresiones; de las reglas generales que se utilizan para arribar a conclusiones correctas; y de los conceptos utilizados en las argumentaciones científicas, es decir, de las reglas que establecen qué tipo de contenido puede utilizarse. De acuerdo a esta concepción, la filosofía de la ciencia se ocupa entonces de la estructura de los contenidos y elementos científicos.

A su vez, esta lógica científica es nutrida paradigmáticamente de la lógica matemática moderna para resolver los problemas propuestos. Así, se tiene que los lógicos utilicen letras en lugar de las proposiciones para resaltar su estructura, como ser "p" y "q", independientemente del contenido de dichas proposiciones. Lo que es más, estas letras se encuentran unidas por "símbolos" denominados *conectivos* como por ejemplo "~" que correspondería a la expresión "si-entonces" definido de tal manera que la proposición "p~q" es falsa siempre que "p" sea verdadera y "q" falsa. Y será verdadera en los siguientes casos: "p" verdadera y "q" verdadera; "p" falsa y "q" verdadera; "p" falsa y "q" falsa.

Esta expresión funcionaría en el lenguaje ordinario como un conectivo que puede leerse como <si “p” entonces “q”>, estando determinada la verdad o falsedad de la proposición por la verdad o la falsedad de sus componentes. Es por ello que a este tipo de conectivos se los denomina *veritativo-funcionales*. Resulta imprescindible distinguir el uso de este conectivo del que resulta del uso del lenguaje ordinario en tanto que conexión causal. Observar ello sería depender de lo que efectivamente es el caso y no la estructura de la proposición. Aunque es necesario advertir que esta interpretación lógica del conectivo ha llevado a consecuencias particulares en el campo del lenguaje ordinario. Tal podría ser el caso de la proposición “Los árboles son mamíferos y uno más uno es dos”. No obstante, y de acuerdo al comentario de Shapere (2015), no ha habido alternativas para este inconveniente hasta su contemporaneidad.

Ahora bien, retomando la crítica de Carnap a la tesis I, se recuerda su afirmación de la imposibilidad de definir exhaustivamente los términos teóricos por medio de términos observacionales. Es conveniente ilustrar esta postura por medio de la consigna operacionalista que Shapere desarrolla en su texto: “se dirá que un individuo *x* tiene una propiedad *Q* (donde <*Q*> es un término teórico) si y sólo si es verdadero el enunciado “si efectúa la operación *C* sobre *x* entonces *x* tendrá los efectos *E*” (2015, p. 57). Es entonces que el enunciado “*x* tiene la

propiedad (teórica) *Q*" es sustituido, sin perder ni ganar significado por el enunciado "si-entonces" interpretado de una manera lógica. Una teoría científica bien podría decir que un objeto es magnético si y sólo si se satisface la siguiente condición: si se coloca un trozo de hierro cerca al objeto *x* entonces el trozo de hierro se moverá hacia el objeto. Bajo lenguaje lógico, obtendremos la siguiente fórmula: "*Qx*=(*Cx*~*Ex*)".

De todos modos, y de acuerdo a lo anteriormente señalado respecto de las herramientas lógicas, es posible que sea el caso que "*Cx*" es falsa, es decir, que no se efectúe la operación *C* sobre el objeto *x*, y que *Cx*~*Ex* sea verdadera, esto es, que el objeto sea magnético. Por lo cual si "*Cx*" es falsa, por cuestiones lógicas es imprescindible afirmar que "*Qx*" es verdadero, o lo mismo decir que el objeto *x* tiene la propiedad *Q* si y sólo si no se efectúa sobre este, la operación *C*. Entonces, independientemente de lo que se sustituya por aquella fórmula, el inconveniente persistirá. Por otro lado, Carnap afirmará que, más allá de las consignas operacionalistas, el error radica en la concepción de la relación entre términos teóricos y observacionales de acuerdo a la enunciación de la tesis I.

Tesis II: de interpretación parcial y enunciados de reducción

Carnap propone que los términos teóricos y observacionales están relacionados por enunciados de reducción que dan solamente una interpretación parcial del término teórico. De acuerdo a esta nueva postura, la fórmula lógica anterior variaría de la siguiente manera: "C*x*~(Q*x*=E*x*)", esto es:

> Si las condiciones de prueba C se aplican a *x* entonces *x* tiene la propiedad Q si y sólo si *x* manifiesta la respuesta E". De manera que si no se aplican las condiciones de prueba C a *x*, este objeto no tendrá necesariamente la propiedad Q, quedando saldados los inconvenientes que se derivaban de la tesis I (Shapere, 1989, p. 59).

Con lo cual, sólo se interpreta particularmente a Q, o lo mismo decir, se establecerá su "especificación parcial" (Hempel, 1989, p. 165) definiendo su significado pero sólo para los objetos que cumplen las condiciones de prueba C. Lo que es más, será posible así dar lugar a otros enunciados de reducción.

Esta concepción puede categorizarse entonces en la tesis II: "Algunas de las expresiones que ocurren en una teoría científica sólo pueden ser parcialmente interpretadas en términos del vocabulario observacional" (Shapere, 1989, p. 60). Por lo que, si bien se conserva la distinción entre las dos clases de términos, implica una nueva concepción de la relación entre estos. Pero a

modo de desventaja, puede señalarse que de esta manera los términos del vocabulario teórico se vuelven imprescindibles ya que hay elementos de una teoría científica que van más allá de la experiencia. Aunque bien puede tratarse de conceptos que se definan de acuerdo al lugar que ocupan dentro de un sistema lógico.

Tesis III: el paradigma como condición de significación

Es menester recordar que la distinción términos teóricos-términos observacionales deviene, entre otras causas, de la puesta a prueba de las teorías científicas mediante el "tribunal de los hechos". La experiencia fue y es definitoria a la hora de determinar la competitividad de una teoría en términos de su superioridad respecto de otras: lo que puede denominarse, de acuerdo a un esquema moderno, como "progreso científico". Pero para que pueda determinarse la superioridad de una teoría, su comparación con otras es un deber ser, esto es que haya significados comunes a dos teorías o más. Esto es la condición de posibilidad de dicho progreso. Si dicho suelo común no existe, entonces la comparación entre ambas se verá imposibilitada.

Otra cuestión que hace a la discusión de la distinción ronda sobre aquellas circunstancias en las que se estaría solamente observando y no interpretando bajo ciertos condicionamientos teóricos. Es decir, cuál sería el grado de carga teórica con el que cuentan los sentidos. Por supuesto que no es de menor importancia el desarrollo tecnológico que media la observación de los hechos. ¿Son los objetos observables o sólo sus efectos? Frente a estos interrogantes, señalamos ya que filósofos como Newton-Smith han afirmado que la distinción entre términos teóricos-términos observacionales es una cuestión de grado y no de cualidad. Consecuentemente, expresa: “los términos observacionales están cargados de teoría en el sentido de que todo enunciado observacional, con independencia del grado en que haya sido corroborado por los distintos observadores, puede ser revisado recurriendo a la teoría” (Newton-Smith, 1987, p. 37). Esto último demuestra que los términos observacionales terminan de adquirir su sentido en la teoría. De forma que la distinción entre ambos términos es más bien convencional y arbitraria. Es por ello también que luego de revocar la tesis I, se ha rechazado la unicidad de la forma de tal distinción.

Otros filósofos han sido más radicales y han apostado por afirmar que todos los elementos de una teoría científica están cargados de teoría. Así, la tesis III establece que:

> Es imposible (por lo menos en la mayor parte de los casos) segregar un componente de los significados de los términos que ocurren en las diferentes teorías de modo que esas teorías tengan los mismos (o sobrepuestos) vocabularios observacionales; aunque pueden ocurrir los

> mismos términos en esas diversas teorías, esos términos no tienen los mismos significados, pues el significado depende íntimamente de, y varía con, el contexto teórico". (Shapere, 1989, p. 63).

De acuerdo a estas líneas, el significado de los términos deviene del contexto teórico en el que se enmarcan. Más allá de que las teorías compartan iguales términos, no existe tal sinonimia supuesta por la tesis I y II. Extensivamente, en el seno de las teorías científicas se delimita la existencia de tal o cual hecho. De modo esclarecedor, y si bien hay mínimas divergencias que aún pueden coexistir en esta tesis, podemos afirmar que las teorías científicas se encuentran regidas por *paradigmas* de los cuales resultan. Éstos están conformados entonces por conjuntos de teorías y creencias que los científicos sostienen y que determinan su visión del mundo, así como por aquello que puede considerarse un hecho y cuáles son los problemas a resolver. Es así también que todo hecho que no es ajustable ni definible por los elementos teóricos vigentes, se determinará como fenómeno. Estos conceptos son asentidos tanto por Stephen Toulmin como por Thomas Kuhn.

Además, en palabras de este último autor, puede afirmarse que las teorías son *inconmensurables* ya que el significado de sus elementos sólo es afín a la lógica de la teoría misma. Como señala Newton-Smith, "según Kuhn, el cambio de significado ha sido tan grande que los conceptos de una teoría, no se pueden expresar en la otra". (Newton-Smith, 1987, p. 21). Resulta una evidencia que de este modo, un posible "progreso" interparadigmático no podría concebirse ya que no existiría criterio válido a la hora de juzgar una teoría frente a la otra. Por el contrario, lo que existe es un cambio de paradigma y por ello, un cambio de toda una red de teoría y de hechos. En todo caso, una teoría puede considerarse "mejor" que otra porque es la más aceptada y resulta ser más fructífera en cuanto a, según Toulmin, los "ideales" que la comunidad científica adopte.

Ahora bien, hasta el momento se han alcanzado dos posiciones incompatibles: por un lado, la distinción entre términos teóricos y términos observacionales, quedando las teorías científicas sujetas al tribunal de los hechos e irresuelto el criterio de distinción de dichos términos; y por otro lado, la negación de dicha distinción. Aunque de acuerdo a Shapere, quedaría también irresuelta la cuestión de cómo podrían compararse y juzgarse dos teorías diferentes ya que no considera que ni Toulmin ni Kuhn den una respuesta clarificadora respecto de por qué una teoría puede considerarse más aceptable que otra. Es por ello que Shapere advierte que la filosofía de la ciencia debe evitar este "dilema", para cual el autor ampliará su análisis crítico, tal como se verá más adelante.

En otro sentido pero en relación, Hempel enuncia este dilema aunque referido a la posibilidad de evitar una incursión teórica en las teorías científicas: si los términos y principios de una teoría sirven a su propósito, es decir, si establecen conexiones definidas entre fenómenos observables, "se puede prescindir de ellos puesto que cualquier cadena de leyes y enunciados interpretativos que estableciera tal conexión sería reemplazable por una ley que encadenara directamente antecedentes observacionales a consecuencias observacionales", y si no sirven a dicho propósito, resultarían innecesarios (Hempel, 1989, p. 162). Aunque en una teoría, señala el autor, o dichos términos y principios sirven a su propósito, o no lo hacen. Pero consecuentemente y de cualquier manera, estos términos y principios serían innecesarios.

Las teorías científicas como sistemas axiomáticos interpretados

Shapere advertirá que para muchos, la lógica matemática no es precisamente la solución al problema de los términos teóricos ni tampoco de los problemas filosóficos de la ciencia. Desde esta corriente, se ha concebido a las teorías científicas como *sistemas axiomáticos interpretados*. Sin embargo, para entender esta noción, primeramente es necesario desentrañar qué es un *sistema axiomático no-interpretado*. Para ello, se debe considerar la premisa de que un sistema como este debe formularse en términos de un lenguaje, el cual no será otro que uno *formal*. Dicho lenguaje está compuesto por *términos primitivos*, además de un conjunto de *reglas de formación* mediante las cuales se puedan construir *fórmulas bien-formadas*. Aquellos términos primitivos se consideran como puramente lógicos (como los conectivos utilizados anteriormente en la tesis II) y no-lógicos, dentro de los cuales se pueden ubicar a los términos observacionales y los términos teóricos.

Es entonces que estos elementos conforman un *sistema axiomático*, cuyas fórmulas bien-formadas constituyen los *axiomas* de dicho sistema. De igual modo, las *reglas de transformación* determinarán una clase de *teoremas* deducibles de los axiomas. Ahora bien, lo importante radica en que, por lo que respecta al lógico ocupándose de las formas y no del contenido, los términos primitivos no están comprendidos, o lo mismo decir, no están interpretados. Sólo están restrictos al momento de combinarse con otros. Lo mismo ocurrirá con los términos no-lógicos. De todos modos, si se comprende a las teorías científicas como sistemas axiomáticos, resta interpretar los términos primitivos. No obstante, de acuerdo a Hempel, los términos primitivos observacionales ya se encuentran comprendidos aunque no exactamente los primitivos teóricos, debido a que él mismo se verá dificultado al tratar de comprender de igual modo a ambos términos primitivos.

Por esta causa, el autor propone interpretar los observacionales mediante los teóricos. Presentará para ello, ciertas *reglas de interpretación* las cuales convertirá al sistema en uno *interpretado*.

De esta manera, el problema de la vinculación entre los términos teóricos y observacionales se reduce al "problema de grado" en el cual los términos teóricos se pueden relacionar con los observacionales de acuerdo a dichas reglas de interpretación (Shapere, 1989, p. 69). Hempel mismo ya advertía en sus escritos que no se requiere un criterio preciso que establezca el lugar exacto en que deba trazarse la división entre estos términos (Hempel, 1989, p. 153). Sin embargo, Shapere señala que esta concepción de las teorías científicas como sistemas axiomáticos interpretados ha sido criticada por ser demasiado estrecha y por desfigurar el carácter auténtico de dichas teorías.

Aunque resulta menester señalar el aporte que Hempel añade respecto de, en palabras del autor, la "paradoja del teorizar". Este dilema, supone de base que el único objetivo de una teoría científica es el de establecer conexiones deductivas entre enunciados observacionales. De esta forma, los términos teóricos resultarían innecesarios. Sin embargo, frente a este dilema es importante destacar aquello que Hempel anticipaba desde el comienzo de sus escritos:

> La investigación científica en sus diversas ramas no busca simplemente registrar sucesos particulares en el mundo de nuestra experiencia, sino que trata de descubrir regularidades en el flujo de los acontecimientos y formular así leyes generales que puedan usarse para la predicción, la retrodicción y la explicación". (Hempel, 1989, p. 145)

Es por ello que es menester no olvidar que la distinción o no de estos términos es servil a los distintos propósitos de las teorías a los que alude Hempel en las anteriores líneas. Si el objetivo de las teorías científicas es tener tanto un uso explicativo como uno predictivo, pero sin abandonar el objetivo de economizar el uso de sus términos, entonces no es esperable que los términos teóricos sean reemplazados sólo por términos observacionales.

Conclusión

En síntesis, se puede aseverar que el problema de los términos teóricos tuvo su origen histórico en aquella distinción realizada por Hume respecto de las *impresiones* e *ideas*. Aunque obviando las consideraciones psicológicas, serán una introducción para lo que devendrá luego en la distinción de los *términos teóricos* y *términos observacionales*. Este problema conservará su continuidad por aquellas dificultades que se presentan a la hora de desentrañar el significado de

términos teóricos integrantes de las teorías científicas que no resultan ser entonces "directamente observables" o que escapan a un comportamiento claramente manifiesto.

Una de las posturas respecto a este problema, la integran aquellos que consideran que todas las expresiones que pertenecen al vocabulario teórico son exactamente sustituibles, sin ganancia ni pérdida de significado, por un conjunto de términos que pertenecen a un vocabulario observacional. Esta postura es la que ha integrado la tesis I y dentro de la cual se incluyó la variante del operacionalismo. De todos modos, Rudolf Carnap ha demostrado lógicamente que esta tesis, además de suponer una distinción entre las dos clases de términos, ha puesto en relieve las incongruencias a las que se arribaba a la hora de definir qué es una "operación" y qué se entendía por "operación posible".

Otra de las posturas la integró este mismo autor, la cual afirmaba que algunos de los términos teóricos se relacionan con el vocabulario observacional mediante interpretaciones parciales de acuerdo a enunciados de reducción. Mientras que hay otros de esta misma clase que se encuentran relacionados solamente a su vez con otros teóricos mediante reglas de formación de un sistema determinado. Pero aun así, se sostuvo que el carácter de la distinción entre términos teóricos *versus* términos observacionales no acababa de saldarse. La interacción constante e indefinida entre teoría y hecho es, para muchos, un obstáculo a la hora de entablar una distinción entre dichos términos. Bajo qué circunstancias se está meramente observando y no interpretando de acuerdo a una teoría es una cuestión dilemática para pensadores como Toulmin o Kuhn.

Por último, Carl G. Hempel apeló a un *sistema axiomático interpretado* por el cual los términos primitivos teóricos son interpretados por los términos primitivos observacionales mediante *reglas de interpretación*. Si los lógicos develaron el "esqueleto" de las teorías científicas, Hempel se encargó de reglamentar una interpretación para dicha estructura en términos de un vocabulario observacional. En otras palabras, entabló la posible significación de los términos teóricos. Sin embargo, se puede afirmar que esta postura tampoco resultará lo suficientemente esclarecedora por ser demasiado estrecha. En última instancia, resume el problema de los términos teóricos en un problema de grado al conectar la relación entre ambos tipos de términos mediante una reglamentación. Pero a modo de conclusión, si se considera que una teoría debe proporcionar también oportunidades de un uso explicativo y predictivo de la inducción y a su vez, ser funcional en términos de una economía sistemática, es evidente que las fórmulas teóricas no deberían reemplazarse solamente por expresiones observacionales. En efecto, como denuncia Hempel, resulta que el dilema del teórico se basa en una premisa falsa.

Referencias

Shapere, D. (1989). El problema de los términos teóricos. En Olive, L. y Pérez Ransanz, A.R. (eds.) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. Siglo XXI-UNAM.

Hempel, C. (1989). El dilema del teórico. En Olive, L. y Pérez Ransanz, A.R. (eds.) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. Siglo XXI-UNAM, pp. 145-215;

Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.

Newton Smith, W. (1987). *La racionalidad científica*. Paidós.

La antropología filosófica en Tugendhat: la actitud mística frente al problema de la egocentricidad*

Eduardo Geovo Almanza (UNILibre)

Resumen: La pregunta, planteada por Tugendhat, por la raíz antropológica de la mística tiene como propósito central encontrar una respuesta cabal frente al problema de la egocentricidad humana. Esta Ponencia se ocupa, en primer lugar, de presentar aquellos aspectos que le permitieron matizar, aún más, sus ideas sobre filosofía e indagación filosófica; en segundo lugar, ahondar acerca de las razones para considerar la egocentricidad como un problema genuinamente antropológico; en tercer lugar, señalar las diferencias entre la mística de Oriente y de Occidente; en cuarto lugar, subrayar la mayor importancia dada a los planteamientos de la mística daoísta frente al budismo y, en quinto lugar, bajo la perspectiva de la primera persona, se enfatiza en la crítica hecha a la mística taoísta. Esto no significa que Tugendhat esté planteando una nueva mística, sino que esta es concebida como una posibilidad genuina de trascender o mitigar la egocentricidad, la cual nos permite aprender a comprendernos y vivir menos egocéntricamente.
Palabras clave: Tugendhat, mística, egocentricidad, budismo, taoísmo, raíz antropológica.

Introducción

Dentro de los temas de antropología filosófica desarrollados por Tugendhat, la pregunta por la estructura o raíz antropológica de la mística ocupa un lugar destacado. Dicha importancia radica en que el denominado por Bonet como «viraje antropológico» (2013, p. 56), paso de la ética a la antropología, le posibilitó clarificar, aún más, su posición con respecto a temas relacionados con la indagación filosófica. Me voy a referir, en particular, a cuatro. En primer lugar, el hecho de haber dedicado tres artículos a esta temática (publicados en español, años 2002, 2004 y 2008), los cuales no podrían ser considerados retractaciones sino complementarios. No obstante, en una actitud que es característica de su filosofía, considera insatisfactorias en parte las respuestas que ha dado a esta cuestión.

* Esta Ponencia es resultado del proyecto de investigación "Tugendhat: entre ética y antropología" desarrollado por el Grupo de Investigación "*Filosofía y Teoría Jurídica Contemporánea*" de la Universidad Libre, avalado por Universidad Libre e inscrito en Colciencias.

Filosofía y mística

En segundo lugar, la relación que se da entre filosofía y mística (2004, p. 167, ss.). Aristóteles, citando una observación de Platón (*Teet.*, 155d), afirma que los hombres se ven impulsados a filosofar por el asombro o maravilla (*Met.*, 982b12); por el asombro que experimentan cuando, frente a los sucesos del mundo, ignoran sus causas. Por lo tanto, buscan la filosofía por ella misma, porque quieren conocer, no porque deseen servirse de la filosofía con miras a obtener ventaja alguna, ya que el asombro es conciencia de la propia ignorancia y deseo de liberarse de esta, deseo de aprender, conocer, saber.

Ahora bien, sin desconocer que, entre estos dos filósofos, encontramos dos concepciones contrarias acerca de la meta del asombro —según Platón, ascendiendo a las Ideas, el filósofo llega a un asombro extremo; en Aristóteles es una ocasión para preguntar por razones—, ni la diferencia entre sorpresa y asombro, Tugendhat, basado en lo planteado por Wittgenstein, considera que el asombro significa prestar explícitamente atención al mundo. Así pues, teniendo en cuenta que el asombro no es un destello ni algo pasajero, un primer punto de semejanza con la mística radica en ser un estado de meditación y/o reflexión que es posible experimentar más tiempo; un segundo punto es el distanciamiento que se tiene con respecto a la egocentricidad, ya que lo característico de dicha reflexión es que se toma distancia de las propias atribuciones de importancia, sin que sea entendido como complejo de inferioridad; un tercer punto es la situación de descentramiento con aspectos de la vida cotidiana con el fin de dirigirse explícitamente al mundo. No se trata aquí de señalar que haya una mística filosófica o viceversa – que la podría haber—, sino que es una manera de estar en el mundo que comparte la filosofía y la mística, como tampoco, que son los únicos ámbitos de prestar atención al mundo, ya que, en el caso del teatro, por ejemplo, cuando el actor ingresa en la estructura de la puesta en escena, requiere hallarse total y absolutamente involucrado en lo actuado. Igual sucede, en el caso del acróbata o pianista, cuyas actividades requieren la misma atención. Tal vez lo característico de la mística y la filosofía radica en que, a diferencia de las otras situaciones, no tiene nada que ver con preguntas y respuestas, sino la visión del mundo como un todo limitado, no cómo son las cosas, sino que el mundo exista.

Preguntar en primera persona

En tercer lugar, cabe analizar la pregunta que plantea en clave antropológica por la mística: ¿cómo pudo aparecer en los seres humanos la necesidad de paz espiritual o de tranquilidad emocional? o ¿qué ha conducido repetidamente a los seres humanos hacia la mística? Esta

cuestión hace referencia a las estructuras en las cuales la especie humana se distingue de otros animales, y le permite clarificar la manera como entiende el tipo de reflexión que lleva a cabo la filosofía en general. Específicamente, toma distancia de la difundida tendencia que considera abordar la mística como mero escapismo, algo irracional y que por formar parte de tradiciones ajenas a la nuestra no tiene nada que decirnos. En este sentido, sostiene que lo importante, en esta forma de indagación, no es la pertenencia a una tradición ni el diálogo con filósofos pertenecientes a la misma, sino que, partiendo del planteamiento de «determinadas cuestiones sobre ciertas cosas» (2004, p. 184), se interesa, en primer lugar, por clarificar conceptos, que Martínez acertadamente denomina «investigación analítica o semántica filosófica» (2007, p. 42), caracterizada por ser un tipo de investigación reflexiva: quien realiza la investigación está involucrado; pero también es entendida de manera intersubjetiva, algo que nos compete a nosotros como seres humanos y, en segundo lugar, bajo la perspectiva de la primera persona, entra en un diálogo imaginario con interpretaciones y tradiciones distintas acerca de la manera como conciben la mística —cristianismo, budismo y taoísmo—. En otras palabras, lo central en este diálogo filosófico no radica en la pertenencia a una tradición, sino en la medida en que dicho planteamiento apunta a relativizar y posiblemente a cambiar la interpretación que se tenía al principio.

En este punto, según mi opinión, es necesario ahondar en la distinción planteada por Tugendhat entre las perspectivas de la primera (singular o plural) y de la tercera persona. Dos modos de indagación filosófica y de cuestiones histórico-culturales, respecto a los cuales sostiene que, si bien no es erróneo adoptar la perspectiva de la tercera persona, filosofar en primera persona significa preguntarnos no tanto acerca de lo que dijo un autor y de las razones para justificarlo, sino «saber si es verdadero» (2004, p. 183). Es decir, preguntarnos qué puede significar para nosotros y si tenemos suficientes razones para aceptarlo o bien para no hacerlo.

Cuando en la historia de la filosofía nos vemos confrontados con un autor, la distinción entre las dos perspectivas recae en los intereses y tipos de preguntas que hacemos. En la perspectiva de la tercera persona, se trata de saber qué es lo que dijo un filósofo A y las justificaciones aportadas, como también se pretende establecer las conexiones internas de su pensamiento y luego relacionarlas con otros pensadores; mientras que la perspectiva de la primera persona implica estar «dispuesto a constatar quiebres y contradicciones» (2004, p. 185). Lo fundamental acá es captar que las críticas planteadas se constituyen en una reflexión de tipo intersubjetivo, dialógica y no monológica; es decir, una comprensión compartida. Esto es una razón para que Tugendhat afirme que lo primordial, en el tipo de reflexión que se hace en filosofía, no recae sobre sí mismo «en el sentido de una reflexión autobiográfica» (2008, p. 20).

Por otro lado, en tanto reflexión de tipo histórico-cultural, la antropología filosófica se diferencia de la antropología cultural o empírica en cuanto no se limita a describir otras culturas en tercera persona, como objetos de nuestra curiosidad, sino que parte de la estructura de lo nuestro, «aclarando estructuras del ser y del comprender propios, y en la medida en que se entra en contacto con otras culturas, esto sigue siendo en primera y segunda persona, es decir, se amplía el horizonte propio» (2008, p. 27). En la medida en que mediante un diálogo imaginario llegamos a conocer culturas diferentes a la nuestra, se amplía nuestro horizonte y comprensión propia, en razón de que pueden ser vistas las estructuras de otras culturas como propias. Pero lo importante aquí no radica en la comprensión, a partir de la tradición a la cual pertenecemos, de otras culturas, sino que la perspectiva de la primera persona conlleva hacer críticas racionales, en las que no se aceptan los supuestos que no parecen ser racionalmente justificables, como la creencia en los dioses, o costumbres, ya que pese a que estos supuestos innegablemente aumentan el conocimiento de lo humano en tercera persona, «va a ser rechazado en primera persona como posible ampliación de nuestra comprensión de nosotros mismos» (2008, p. 28). Hay que tener en cuenta que la palabra «nosotros» indica una reflexión racional en la que se examina de manera crítica tanto la propia como otras tradiciones.

También, la diferencia entre las dos perspectivas es central para el planteamiento de Tugendhat acerca de las posibilidades prácticas de la mística y la religión con respecto al problema de la egocentricidad. Bajo la perspectiva de la primera persona es que sostiene como tesis que la actitud mística es concordante con la honestidad intelectual, ya que, frente a problemas centrales del ser humano, tales como la egocentricidad, el azar y la contingencia, y nuestra angustia ante la muerte, esta es una posibilidad real fundada en la esencia humana, una actitud que no necesita del recurso a una revelación o tradición (2008, p. 161). Si bien más adelante afirma que le es difícil pensar que los seres humanos no pierden algo importante cuando no pueden dar gracias por su vida y por aquello que valoran en su vida (2008, p. 179), esto no debe entenderse de un modo religioso sino como la posibilidad de creer que uno puede tomarse en serio la propia vida sin relacionarse con algo superior. Es más, considera la necesidad de creer en dioses o en un dios como un fenómeno antropológico, es decir que tiene su base en la estructura del ser humano; no obstante, señala que, si se es honesto, no hay manera de esquivarlo y, por otro lado, para alguien que no quiera engañarse, resulta imposible dejarse arrastrar por este sentimiento (2008, p. 173). En sus palabras, la mística en sus diversas ramificaciones brota de ciertos rasgos fundamentales del ser humano, por lo que continúa siendo para nosotros una posibilidad realizable, a diferencia de la actitud religiosa, que considera incompatible con la honestidad intelectual (2008, p. 173).

Representación artística del fenómeno místico

En cuarto lugar, si bien en estos artículos trabaja de manera conjunta la religión y la mística, no voy a entrar a tratarlos por no ser el objeto de la Ponencia, sino que voy a considerar la diferencia que establece entre místicas que pertenecen a dos tradiciones, la Occidental y la Oriental, a partir de lo que denomina «representación artística del fenómeno místico» (2008, p. 162). Así pues, a diferencia de la cultura occidental, específicamente el arte cristiano, donde es común ver imágenes y representaciones de lo místico dependiente de la actitud religiosa, en la que se representa a una persona cuya mirada está dirigida hacia un ser trascendente, hacia arriba o en espera de la gracia divina, el arte oriental, en particular la estatua de Buda, cuya mirada no se dirige hacia arriba y tiene las manos en actitud serena, no remite a una idea de trascendencia, ni a una representación de algo sobrenatural, sino a dos actitudes místicas que Tugendhat considera centrales: el recogimiento en sí mismo y la totalidad. Tal representación artística resulta más universal que el arte cristiano porque, en términos afectivos, «nos conmueve inmediatamente» (2008, p. 162). Así, Tugendhat, para expresar dicha experiencia artística, recurre a una palabra que describe una emoción. Dos ámbitos de la vida humana —experiencia y emoción— que, en otro contexto, no los considera importantes dentro de la caracterización que hace de la mística: un saber y una actitud práctica. La pregunta es ¿por qué se desentiende de lo experiencial y las emociones? Tal vez el motivo obedece a su interés por separar su estudio de la mística de cualquier consideración que guarde relación con iluminaciones, visiones o contemplaciones de carácter místico-ocultista, magia de estados extraordinarios, éxtasis o arrebatos. En resumen, de todo aquello que conlleve un entrenamiento especial, ejercitación, técnica de desarrollo espiritual o autocrecimiento artificial. De ahí que entienda la mística como una actitud y un tipo de saber «que no depende de que se hagan ciertos ejercicios ni de que se posea una constitución especial» (2008, p. 132).

Siendo una posibilidad abierta a cualquier ser humano —no necesaria—, define la actitud mística como «conciencia de la unidad de todas las cosas» (2008, p. 158), cuyos componentes esenciales, que la acompañan, son prestar atención al universo y la pretensión de liberarse o deshacerse del aferramiento volitivo o del yo-quiero (2002, p. 223; 2004, p. 132). En este sentido, no concuerdo con lo que afirma Bonet, quien sostiene que, en todos los escritos sobre este tema, Tugendhat mantiene la misma concepción de misticismo (2013, p. 297).

La egocentricidad humana como problema

De lo que acabo de explicar creo que nos podemos dar cuenta que la pregunta antropológica por la mística se encuentra relacionada con el problema de la egocentricidad humana, no entendida como mero egoísmo. Al preguntar ¿en qué radica el problema de estar centrados en el yo?, de manera rápida se podría contestar, por ejemplo, en la individualidad o en el tipo de subjetividad planteada por Descartes, cuyo problema derivado del solipsismo conduce a que es imposible entenderse como nos-otros. Lo erróneo de esta manera de hablar del yo es que pareciera que se tiene un yo dentro de sí. Para Tugendhat esta es una diferencia importante porque, en tanto función referencial del lenguaje, con la palabra «yo» no se hace referencia a algo en mí que se denomina yo, sino que el hablante hace referencia a sí mismo (2004, p. 30). En otras palabras, designa a una persona, pero no la identifica. El límite de esta conciencia yoica está en ser capaz de decir yo frente a una multiplicidad de otros que dicen yo, que se vuelven realidad para mí. Pero el problema de estar centrado en sí mismo que se transforma en egocentricidad —yo en yo-quiero— es que los que dicen yo se dan una importancia absoluta, al sentirse el centro del universo se preocupan solo por sí mismos. Uribe tiene razón al señalar que el problema de ocupar el centro del universo y asumir una actitud egocéntrica está en lo múltiple, disperso y contingente que suele ocupar las vidas humanas. Ver el mundo como una colección de objetos sueltos implica que estos «parecen dispersos y clasificados solo en términos del grado de satisfacción que ellos nos proveen» (2010, p. 70).

Es inevitable preguntarse acá lo siguiente: ¿en qué momento el yo deja de privilegiar sus intereses y desplaza el centro de interés de mí mismo hacia aquello que no somos nosotros? En mi opinión, la respuesta estaría en lo que se denomina contingencia, azar y mala suerte —raíz antropológica de la mística—. En contraste con las otras especies, que viven la situación presente y no se distancian de ella, los seres humanos, debido a la estructura predicativa-proposicional de nuestro lenguaje y la voluntad deliberativa, tenemos conciencia del tiempo y realizamos planes para el futuro que casi siempre involucran elementos imprevisibles y, por consiguiente, una tensión entre realización y frustración. Poseer una voluntad deliberativa implica no solo estar orientados en el presente, sino que también se relaciona con el futuro, que no es otra cosa que planear y preocuparnos por la continuidad de la vida y también por su calidad. Así, planear conlleva la aceptación de que el futuro no es una línea recta, ya que por más que deseemos anticiparnos a la frustración de los deseos, lo imprevisible o la suerte es lo inanticipable en los planes humanos (2002, p. 217), cuya realización no depende de uno mismo.

Partiendo de que el fenómeno general consiste en la mala suerte y sabiendo que el fracaso es posible, Tugendhat formula las siguientes preguntas: ¿cómo relacionarse con las frustraciones

de los deseos?, ¿cómo integrar la frustración dentro de la vida?, ¿cómo no solo padecer sino aceptar los sufrimientos? Estas preguntas tienen un contenido práctico, no teórico; es decir, responder cabalmente al problema de la contingencia implica, más que una teoría, una actitud práctica. De ahí que sostenga que la mística, como actitud y método, es la única que nos posibilita modificar la idea que se tiene de sí mismo, ya que fueron las místicas las que condujeron a concepciones integrantes de la vida y de la paz del alma.

Si bien es una actitud caracterizada como tomar distancia de sí, esta es entendida de dos maneras diferentes: en la primera encontramos el paso del egoísmo a la egocentricidad. Pese a que desplaza el centro de interés del sí mismo a los otros, convierte los fines de los otros en sus fines propios, con los componentes afectivos egocéntricos que están implicados en dicha actitud altruista, tales como preocupación, esperanza y miedo. Por el contrario, la segunda consiste en atribuir menos importancia a la trama afectiva egocéntrica, darse menos importancia en relación con los otros seres con que uno se encuentra en el mundo; por ejemplo, mitigar todas las preocupaciones y pasiones, incluidas las altruistas.

Así, la mística mitiga o relativiza la egocentricidad —autorrelativización—, una actitud humana de «recogerse en sí mismo en que uno se hace consciente al mismo tiempo de la totalidad del mundo, y así gana una conciencia de su propia insignificancia y una consciencia no-egocéntrica de otros seres» (2008, p. 33). De lo que se trata es de transformar la comprensión de sí mismo a fin de llegar a un estado de paz espiritual, distanciándose de la propia voluntad.

En la perspectiva de la tercera persona se puede afirmar que esta unidad que posibilita el recogimiento en sí mismo y la conciencia del mundo ha sido interpretada, a lo largo de la historia, de diferentes maneras, de las cuales Tugendhat distingue tres interpretaciones: el budismo, el taoísmo y una variante práctica del taoísmo. El budismo, partiendo del hecho fundamental de que toda existencia es sufrimiento, busca la causa del sufrimiento y la encuentra no solo en el deseo o sed de vivir, sino también en la no aceptación del carácter transitorio, impermanente y fugaz de todo lo real; afirma que la curación será posible si nos deshacemos del sí mismo, cuya meta es la completa renuncia a la voluntad, la renuncia a todo deseo y, al mismo tiempo, a toda multiplicidad, con el propósito de alcanzar un estado puro de conciencia. Román tiene razón cuando señala que «a esta realidad efímera, insustancial, transitoria y dolorosa, propone como única solución un Absoluto impersonal de signo negativo (Vacío, Vacuidad)» (2008, p. 322). Esto significa que el sí mismo se hunde en una nada, cuya unidad de todas las cosas designa como vacío.

No obstante, Tugendhat considera más importantes los planteamientos de la mística taoísta por no estar fundada, como la budista, en el pesimismo, ya que para los taoístas el problema no es

el sufrimiento sino la voluntad. En este sentido, al intentar sobreponerse a la contingencia «el sí mismo no se hunde en vista del mundo y su unidad —el Tao—, sino que es meramente relativizado» (2008, p. 165). Relativización de sí mismo en la que el sabio daoísta se adapta al devenir de las cosas en vez de intentar imponerle su propia voluntad. En palabras de Zhuang Zi, dicha actitud se asemeja al nadador que permanece a flote bajo una enorme cascada: «Me hundo con el remolino y con la fuerza del agua salgo a flote. Obedezco los principios del agua, sin hacer nada por mí mismo. Así es como nado» (Libro XIX, IX; 2007, p. 194). Lo anterior implica la aceptación del universo como es, sin intervenir, sin interfererirnos, sin tratar de cambiar o corregir las cosas, como también, que una característica de dicha actitud es la espontaneidad, que no es otra cosa que concentrar la atención y dejar que la acción suceda por sí misma. Graham tiene razón al señalar que el taoísmo se basa en la inteligente capacidad de responder a situaciones que se nos presentan, las cuales se verán socavadas por los análisis y las elecciones. Teniendo que Dao o Tao significa camino, «comprender el Camino es un "saber cómo" imposible de verbalizar, y no un "saber qué"» (2012, p. 267). Al buscarse la suprema simplicidad, una vida espontánea, el taoísta deja discurrir libremente su vida, integrando metas y deseos.

No es que la actitud mística taoísta esté planteando que haya un camino verdadero, como lo supone la religión cristiana, y menos, una manera privilegiada de acceso adicional y superior a la realidad, sino que en lugar de tomar decisiones basadas en valoraciones de lo bueno y de lo malo, de sopesar alternativas, el sabio daoísta deja que sus problemas se solucionen por sí mismos a medida que su inclinación toma espontáneamente su dirección, que es el camino. Entre las tendencias espontáneas, la que prevalezca en una situación dada cuando la mente esté más clara será la mejor, la que esté en consonancia con el camino, con el Dao. Tugendhat considera que la pregunta por el Tao era en China una pregunta filosófica, pregunta que es idéntica a la pregunta formulada por Sócrates: «cuál es el modo en que se debe vivir» (*Rep*. 352d); en sus palabras, «se trata del camino que debemos tomar en la vida, y lo característico de los humanos es que, al parecer, este camino nunca es obvio» (2008, p. 23).

La paradoja de que la manera de llegar a un objetivo es dejar de perseguirlo deliberadamente es conocida como la teoría de «nada hacer» (wu wei), cuya importancia radica en la mitigación de la egocentricidad. Si bien al hombre le enorgullece diferenciarse de la naturaleza por sus actos deliberados, Laozi invierte la relación, entre naturaleza y deliberación, señalando que el comportamiento del sabio consiste en nada hacer:

> El que actúa fracasa,
> el que aferra algo lo pierde.
> El sabio no actúa

y de ese modo no fracasa,
nada aferra
y de ese modo [nada pierde].
(C4 27b LXIV; 2012, p. 209).

Se trata de no intervenir en el curso natural de las cosas; no hacer nada que no sea espontáneo y natural —no deliberado—; ausencia de toda actividad volitiva, intencional o forzada. No es algo fácil de lograr; de ahí que Zhuang Zi sostenga: «Tengo para mí que el no-actuar es la verdadera felicidad, mas la gente lo tiene por grandísimo sufrimiento. Por eso se dice: "La suprema felicidad es la ausencia de felicidad, la suprema gloria es carecer de gloria"» (Libro XVIII, I; 2007, p. 181). El wu wei (nada hacer) no se reduce a una especie de fe en que las cosas marcharán bien si se dejan solas, como tampoco es una invitación a la inacción o pasividad absoluta; por el contrario, esto presupone que la espontaneidad funciona en la medida en que cada persona es consciente de sus circunstancias y de los demás, se deja llevar por lo espontáneo, y en la espontaneidad de ir de acuerdo con las cosas no le queda espacio para el egoísmo. Sin embargo, en vez de sentar reglas para el místico daoísta, Zhuang Zi reduce la sabiduría a la capacidad de reflejar desapasionadamente las cosas tal y como son: «No os aferréis a vuestro yo, y los seres corpóreos se mostrarán tal cual son. Moveos como el agua, cuando quietos como un espejo, y responded como el eco» (Libro XXIII, V; 2007, p. 336).

Hacer lo que se tiene que hacer sin exageraciones, que Tugendhat resume de la siguiente manera: «sin una conciencia de sí exagerada […] y así volver a tener una espontaneidad similar a la que tienen los animales» (2002, p. 226). La diferencia con la tercera interpretación de la mística es que, aunque el sabio taoísta toma conciencia de la insignificancia de sí y de sus preocupaciones, no se autorrelativiza porque busca ser autosuficiente a través de la benevolencia y la rectitud. En palabras de Tugendhat: «Falta el amor. El sabio taoísta es amigable y benevolente, pero reservado y autosuficiente» (2004, p. 160).

Conclusión

A manera de conclusión, es de señalar que Tugendhat al preguntar en la mística, bajo la perspectiva de la primera persona, por si tenemos razones o no para considerar correcto o válido dicho planteamiento, encuentra como núcleo central de sus críticas, frente a las interpretaciones y justificaciones que los místicos ofrecen, el problema de que, en el fondo, la autocomprensión de los místicos descrita como un estado de dicha pura no es cierta, porque vendría a ser una

situación emocional de felicidad egocéntrica al encapsularse e ignorar la desgracia de los seres humanos.

Por más que se pretenda eximir, al místico le sobreviene una preocupación, «al no poder evitar que se introduzca en la paz de su alma un momento de infelicidad no egocéntrica» (2008, p. 168). Preocupación que conlleva prestar atención nuevamente hacia los seres de este mundo. Partiendo de este problema es que Tugendhat plantea que la tercera interpretación de la mística, variante práctica diferente de la contemplativa, es la que de mejor manera responde al problema de la egocentricidad, la cual consiste en transcenderla o mitigarla. Si bien es cierto que en tanto especie humana somos egocéntricos, no obstante, sostiene que «solo pueden vivir bien cuando aprenden a entenderse menos egocéntricamente» (2004, p. 97); es decir, distanciarse de la manera en que se da importancia y se considera el centro del mundo.

Referencias

Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Editorial Gredos.

Bonet, J. V. (2013). *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. P. U. V. Universitat de Valéncia.

Graham, A. Ch. (2012). *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. Fondo de Cultura Económica.

Lao Tse. (2012). *Tao Te Ching. Los libros del Tao* (I. Preciado Idoeta, Trad.; 3.ª ed.). Trotta.

Martínez Ferro, H. (2007). *Introducción a la filosofía moral de Ernst Tugendhat*. Uniediciones-Universidad Libre.

Platón. (1990). *Teeteto*. Anthropos.

Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Gredos.

Román, M. T. (2008). *Sabidurías orientales de la antigüedad* (2.ª ed.). Alianza Editorial.

Uribe, A. (2010). Misticismo y ética. En Barbosa Cepeda, C. A. (ed.) *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar*. Serie: Religión, sociedad y política 8. Editorial Bonaventuriana.

Tugendhat, E. (2002). *Problemas. Lenguaje, moral y transcendencia*. Gedisa.

Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Gedisa.

Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica.* Gedisa.

Zhuang Zi (2007). «*Maestro Chuang Tsé*» (I. Preciado Idoeta, Trad.). Kairós.

La "educación" indígena y la mirada crítica desde el Sur: Inflexiones epistemológicas complejas y diversas

Juan Gómez Torres (UNA)

Resumen: Esta ponencia intenta realizar un acercamiento a la "educación" en los pueblos indígenas, concretamente el caso de la comunidad de Kacha`bli en Talamanca, Costa Rica. La ponencia constituye desde el punto de vista epistemológico una mirada crítica al tema en cuestión. Se tendrá cuidado en evitar reduccionismos y simplismos en un tema de naturaleza tan compleja como el citado, sin dejar de lado la realidad dialéctica y la posibilidad analéctica y transmoderna para la reflexión sobre la temática en cuestión.

No se intenta establecer líneas o rectas entre esos puntos dispares, sino que se parte de reconocerlos precisamente como dispares y, a partir de ahí, establecer procesos de acercamiento sucesivo que, desde una perspectiva crítica, vivencial y propositiva, que nos permita introducirnos con algún grado de complejidad en dicho tema.

En ese sentido y siguiendo a Paulo Freire, se propone aportar a la construcción de conocimiento sobre esa realidad con implicaciones sociales, pero para ello la propuesta misma se pone en tela de duda, en debate y en un marco de prudencia o de equilibrio reflexivo permanente. La propuesta es para los "no indígenas", pero desde las enseñanzas de los indígenas, y dicho proceder se inspira desde solidaridad histórica para con los pueblos tradicionalmente explotados y oprimidos de una región como la latinoamericana, donde se impuso y se impone violentamente la modernidad hegemónica mediante la constante violación de personas y sus derechos, hechos hoy diseminado en múltiples ropajes y máscaras ya no sólo extranjeras sino también naturalizadas.

La propuesta en debate surge, como se ha insistido, del pueblo indígena señalado, pues al igual que otros pueblos ancestrales de América latina, posee formas de comprensión epistémicas propias que cuestionan, en uno o en otro sentido, la concepción moderna dominante y constituyen un lugar de aprendizaje para nosotros/as como personas imbuidas en el mundo moderno que tiene en jaque la sobrevivencia del ser humano y el equilibrio de la naturaleza. Igualmente siguiendo a Dussell, esto supone un proceso de comunicación transmoderna, donde es necesario para la misma modernidad, para escuchar y aprender de otros saberes, y no tanto para los pueblos indígenas, mismos que tienen plena claridad de su propia existencia en el mundo y de la forma de estar, cohabitar y convivir en armonía con su medio.

A modo de introducción

Esta ponencia intenta realizar un acercamiento a la "educación" en los pueblos indígenas desde una posible mirada otra, crítica o de la diferencia. Se parte, concretamente de la mirada externa hacia la comunidad bribri de *Kacha`bli* en Talamanca, Costa Rica. Es decir, la ponencia intenta partir, epistemológicamente hablando, de una mirada crítica en torno a lo que la modernidad occidental entiende por "educación indígena".

Siguiendo la propuesta de Boaventura De Sousa Santos (2009) y la postura analéctica de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (Dussel, 1972, 1977 y 2015), se busca construir un tema donde se le dé un vuelco al objeto (O), al sujeto (S) y a la imagen (I) de modo que sus relaciones no sean reducidas al objetivismo y donde el sujeto víctima sea considerado más allá de la mirada objetual. Para ello, se acudirá a la *mitopoiesis* y a la mitogénesis de los pueblos

originarios con el fin de evidenciar otras miradas posibles, buscando, a su vez justicia cognitiva y epistémica dando el valor que se merece el conocimiento de las culturas nuestro-americanas (como las denominan diversos autores tal como Martí, 2005). No se intenta menospreciar el valor de la ciencia o conocimiento moderno, sino de ubicarla como una mirada más entre otras posibles y valiosas en medio de un cruce o intercambio de saberes.

Por ende, no se intenta establecer líneas rectas entre el O, el S y la I, sino que se parte de reconocerlos precisamente como heterogéneos y, a partir de ahí, establecer procesos de acercamiento sucesivo que, desde una perspectiva crítica, vivencial y propositiva, nos permita introducirnos con algún grado de complejidad en dicho tema. Máxime que, como se verá en el desarrollo de la ponencia, el tema nos implica e impela desde una profunda y necesaria crítica a las mismas condiciones desde las cuales usualmente se construye la mirada del conocimiento occidentalizante y totalitario (Castro, Guardiola y Milán, 1999 y Lander, 2000).

En ese sentido, se insiste que la misma crítica es también occidental, aunque intenta no ser occidentalizadora, siguiendo a Paulo Freire (2005), esta misma propuesta es una mirada limitada y sesgada sobre el conocimiento de la realidad. Además, la propuesta es para los "no indígenas" -o *Sikuas* como le llaman los bribris al Otro/a-, que están comprometidos con la inclusión educativa no segregacionista de los pueblos indígenas, pues no se pretende hablar por ellos/ellas, ni tomar el lugar de dichas comunidades sino solo aportar ideas que colaboren con la inclusión de estos pueblos, pero no como se viene haciendo desde hace años en nuestra región, esto es, inclusión segregadora.

A la vez, ésta como toda propuesta de una "mirada crítica", debe contar adicionalmente con otras condiciones como la solidaridad histórica para con los pueblos tradicionalmente explotados y oprimidos de una región como la latinoamericana, donde se impuso y se impone violentamente la modernidad hegemónica mediante la constante violación de personas, animales y la tierra misma y sus derechos, hechos violatorios hoy diseminados en múltiples ropajes y máscaras ya no sólo extranjeras sino también naturalizadas al interior del subcontinente en general y de cada país en específico.

I. La mirada crítica como problema epistemológico

¿Qué es una mirada?

Mirar etimológicamente se desprende del latín "*mirari*" y significa asombro, admiración e incluso sorpresa. Para los griegos el asombro da origen al filosofar o al menos eso afirma Platón

(Platón, 1985) y Aristóteles (1996) con las diferencias del caso, para el primero es un viaje interno, introspección del alma, para el segundo, una fuerza externa que me lleva a buscar la verdad, a descubrirla o investigarla. Mirar en ese sentido, es admirar y asombrarse, revisarse e investigar o develar para revelar. De allí que el lugar de observación y lo mirado son trascendentes, pues puede influir en la reflexión y en las conclusiones de lo observado. Desde esta capacidad de sorprenderse por lo interno y lo externo, no solo presente en la filosofía occidental como lo narra Estermann (2006), se define tanto un S, un O y una I o contexto en plena interacción según sea la corriente epistemológica que lo sustente. En la filosofía occidental la separación y distancia entre esos elementos establece el conocimiento como posible. En la presente propuesta a partir de la problematización, se encontrará también una relación fundamental entre la ética, estética y política con el conocimiento. Es decir, la mirada del conocimiento no solo es filosófica ni occidental, sino que también es pedagógica y psicológica, ancestral y mítica. El intento del occidente, sobre todo el de la modernidad, de reducir las miradas a la Mirada es una imposición universalista que nos refiere al problema de quién mira, qué es lo mirado, qué es lo cree y siente cuándo mira lo que mira, cuál es el lugar del cuerpo o de la gregariedad humana cuando admira y desde donde mira, pues esas particularidades suelen ser borradas o ignoradas.

La Mirada que se lleva a los pueblos originarios desde la denominada "educación" indígena estatal, es una que no da lugar a otras miradas ni a su proceso mítico de (ad)mirar. La Mirada predetermina cómo deben mirar los niños en la escuela y los ata a relaciones de poder asimétricos. Es decir, políticamente hablando, se instituye un objeto sin sujeto, donde los miembros de la comunidad educativa serán objetualizados, pasivos o simples figuras de un sistema formalista, sin el poder de sus palabras ni de sus historias comunitarias.

La mirada epistemológica moderna se impone como un trazado que va de x a y sitio, así el objeto es un sujeto sin historia y sin contexto, así desaparece toda posibilidad de igualdad entre los elementos que posibilitan el conocimiento, desde el inicio de esa relación desigual se imponen lugares y condiciones distintas, reduciendo todo a la mismidad y renunciando a la diferencia. Así, las distancias entre los puntos son infranqueables, absolutos e intocables, son paralelas que nunca se cruzan, que evitan el azar y le temen al caos. Desde allí la epistemología moderna intenta explicar esa distancia, legitimando su lejanía con los sujetos humanos y, especialmente, con la Naturaleza misma en un violento intento de dominación.

La Mirada establece cómo mirar al mundo en general y al ser humano en particular, esa metodología niega o invisibiliza a las otras miradas, es una Mirada que perdió la capacidad de asombrar y admirar al establecer puntos fijos de observación, limitados y acotados. Es una

metodología lineal que sostiene la dictadura de esa mirada. Algunas voces disidentes dentro de la misma modernidad, como la de la Escuela de Frankfort, proponen la mirada negativa para luchar contra esa positividad excesiva que contiene la Mirada, para ello pretenden o llaman a cuestionar lo mirado por la Mirada, a realizar síntesis más integrales de la misma, por ejemplo, la dialéctica negativa de Adorno (1984), a pesar de este aporte no se sale de la Mirada, los consensos débilmente incorporan a la diferencia.

Sin duda, para escapar de la Mirada se deben establecer espacios de distinción, de exterioridad o analécticos (Dussel, 1972 y 1977), pues ese exceso de luminosidad deja en las sombras lo que no cubre su resplandor. Desde la conquista de América el logos europeo oscureció la distinción de los pueblos originarios, por ello para sobrepasar esa Mirada ha de partirse del reconocimiento de la víctima o de los invisibilizados (Dussel, 2015). Las miradas otras exigen procesos de distinción, autoreconocimiento y autorreflexión, variando el método totalizante de los criterios técnicos de la razón. Aquí tiene lugar todas las miradas, o al menos, los distintos asombros sin importar la ubicación de sus elementos.

¿Qué es una mirada crítica?

Esta es la segunda pregunta que surge en nuestro recorrido. Ya se adelantó algo al respecto. Este algo supone que el problema del conocimiento no es tanto la línea que se platea al inicio de esta ponencia, sino que el problema se orienta, ahora y fundamentalmente, hacia el sujeto que mira. No en cuanto que mire, esto es, en cuanto tenga una pretensión de reducir el mundo según su potestad, sino más bien en cuanto él, como sujeto de una comunidad, surge ante sí mismo como un problema individual y colectivo, como una "razón" de reflexión, acción y sentires.

Lo anterior implica que el sujeto debe ser entendido en forma muy amplia, como un ser humano total, donde mirar es un proceso complejo y diverso. En este proceso, simplemente no se debe reducir el sujeto a lo objetual ni a la icónico, creando un segundo o tercer nivel de observación, sino que, el lugar del sujeto (S) debe invertirse en su núcleo de posicionamiento ("re-flexión"), y con él, toda la estructura de la modernidad (De Sousa Santos, 2009). Con ello se reitera el lugar del observados, las relaciones de poder y la necesidad de su problematización, pero no de una que se agote en la secuencia soberbia de (S) es para (O) e (I) objetivizando al (S) sin más, sino más bien en una que revierta y complejice las relaciones entre los distintos elementos. No se trata de magnificar al sujeto humano, sino de darle lugar a la auto reflexión para descubrir sus limitaciones, incapacidades, precariedad e incertidumbre, frente a sí mismo y frente al mundo (Boff y Muraro, 2004).

La Modernidad como ceguera, impone la Mirada que objetualiza al Ser Humano en tanto sujeto, lo desprende de su humanidad, realidad y de la Naturaleza, mediante la abstracción lo anula o lo mira desde arriba y desde afuera de esa relación de conocimiento.

¿Puede algo ser mirado críticamente desde la diversidad/complejidad que le pertenece?

La mirada crítica, compleja o de distinción, como se dijo anteriormente, (ad)mira reflexivamente, implica sentimiento, emociones, virtudes, valores y corporalidades, realiza la inversión que asegura las condiciones de posibilidad o de existencia del sujeto mismo, no objetualizándolo ni iconificándolo, es decir, el sujeto vivo es ante todo un ser humano material y concreto. Ese sujeto es complejo y diverso, no se agota con la abstracción moderna del sujeto humano, abarca al sujeto natural de la Naturaleza misma, de allí que muchos pueblos la vean como un sujeto propio, vivo y con quien hay que convivir bien sin dejar ser parte del mismo. De esa forma podemos salirnos del "truco epistemológico" u "ontológico" que desde la "ideología" impide la reflexión de las miradas desde donde damos sentido a nuestros mundos, por lo que los saberes ancestrales son tan valiosos como los científicos para producir "Buen Vivir".

Lo anterior no pretende llevarnos a un subjetivismo ni a y un relativismo, pues en ambos casos se da una negación del carácter material de las relaciones sociales e históricas que reducen a otro abstracto el "estar en el mundo" de las y los sujetos y no les da espacio para producir sus condiciones de vida dado que son parte del esquema de la Mirada absoluta.

¿Críticamente, hasta dónde, debe permitirse la mirada?

La Mirada por sí misma es invasiva por más crítica que sea, es decir, para evitar sus abusos se vuelve necesario estar acompañada por distintos criterios filosóficos. La Mirada debe ser atenuada para que no destruya todo lo que toque, es ante todo un problema ético, estético y político que parte de la relación entre seres humanos y distintas formas de vida, así, se configura una sensibilidad profunda, un arte de las cosas, una emocionalidad e irracionalidad desobediente y descentrada que da espacio a lo complejo, a lo erótico y a lo diferente.

Para una propuesta crítica de las *miradas otras* se necesita mirar desde la condición humana, desde la posición política que reconozca al otro u otra con su plenitud, su distinción o diferencia. Ese mirar implica escuchar antes de hablar, sentir antes de sintetizar. Es un (ad)mirar

desde y con los Otros/as, con sentido complejo y comunitario, reconociendo las condiciones sociales de los distintos saberes, se busca con ello, como diría Boaventura De Sousa Santos, alcanzar la justicia cognitiva global para lograr la justicia social (De Sousa Santos, 2017), evitando epistemicidos y tomando posición con una epistemología del Sur global (De Sousa Santos, 2009).

II. Implicaciones, desde el problema de las miradas, la naturaleza como lugar común

En este apartado se hace referencia a un ejemplo de distinción desde una epistemología del Sur, se trata del sujeto Bribri de *Kacha`bli*, el autor de la presente ponencia se ubica desde una experiencia de doce años de comunicación cualitativa a través de un proyecto de extensión de la Universidad Nacional de Costa Rica (CIDE/Educología), para compartir algo de lo que ha aprendido de esa mirada. El indígena bribri costarricense de *Kacha`bli* (en español Kachabri) tiene su (ad)mirar, complejo y diverso, para ellos y ellas el *Sikua* (no indígena) es un ser lejano y distinto: "al *Sikua* también lo hizo *Sibõ* pero en otro lugar y en otro tiempo, lo hizo después de los indígenas, los hizo cerca de *Diwö* [el sol], por eso es tan diferente tanto en costumbres como en idiomas" (*Awà* Ricardo Morales). Incluso, según el *Awà* citado, cuando los *Sikua*s mueren "van al cielo, cerca del sol" mientras que ellos al inframundo que es un lugar sagrado al que se pretende retornar, de allí que este sabio afirme: "cada quien regresa a su lugar de origen" (Morales, 2013), como se deduce ese lugar es distinto para ambos y en el caso de este pueblo el retorno al origen es también su futuro, el presente es un mirar al futuro que está constituido por su pasado. No es que estén predeterminados, sino que caminan hacia adelante con la mirada puesta en lo caminado.

Cuando un bribri muere debe ir al inframundo (*Sula' kə̀ska*), pero antes debe pasar por *Diwö* donde están los no indígenas, es decir, el encuentro con el Otro/a es inevitable, ni la muerte lo impide, pero la diferencia o la distinción son condiciones para el encuentro, sin diversidad la separación está asegurada. La Naturaleza es el lugar del encuentro, ella nos iguala y nos diferencia, con el retorno al origen se expresa la igualdad y con la vivencia mitogénica se da lugar a la diversidad.

La mirada compleja del Bribri se hace desde la Naturaleza, desde allí construye su cosmovisión para vivir bien y junto con otros/as, para este pueblo, el vivir mal surge cuando se va en contra de la Naturaleza o se renuncia a su origen o costumbres, como toda comunidad humana, vista sin esencialismo, vive conflictos y problemáticas que ponen con frecuencia a prueba su cosmovisión. Por ello afirma el *Awà* Ricardo, refriéndose a los Bribris, "todos venimos

de *Sibo̱* y de la misma semilla, sólo que algunos han olvidado su origen y se han ido alejando de las costumbres bribris, nacen bribris pero dejan de ser bribris." (Morales, 2013).

Lo anterior deja claro que en su saber la Naturaleza es un sujeto vivo con el cual se convive y no un objeto abstracto o inerte al que se le domina y maltrata. Para ellos y ellas la Naturaleza no es ni deber ser controlable, venimos y regresamos a ella, la Mirada comete un error al separarnos de ella, en palabras del Awá "se han perdido de cabeza, su cabeza cree que no son parte de la naturaleza".

De ese modo, la cosmovisión indígena les permite ver al *Sikua* como alguien distinto por sus creencias, pero igual por su naturaleza. Penetrando este (ad)mirar bribri, el ser humano es hecho por dos seres al servicio de *Sibo̱*, ambos seres siguen los designios de *Sibo̱*, uno *Omak* hace al no indígena y otro *Sulá*, hace al bribri, nos hacen en lugares distintos, pero en la misma naturaleza y con la posibilidad de encontrarnos incluso hasta en la muerte.

Esa mirada cosmogónica del bribri es una mirada de conocimiento distinto, aunque nos suele ver como amenaza no intenta negarnos, reconoce al otro/a sin negarlo, aunque lo reconoce desde el conflicto propio del (des)encuentro, tiene presente que el *Sikua* ha pretendido borrarlo del mapa de la existencia. El *Sikua* históricamente lo colonizado, aún hoy le invade su espacio sagrado alejándole de sus designios, al respecto afirma el *Awà* Ricardo, "*Sibo̱* nos separó desde el principio" y eso explica nuestras diferencias, pero [agrega el sabio] "nos hemos juntado perdiendo nuestras propiedades de nacimiento [particularidades] u origen y eso no le gusta a *Sibo̱*." Dicho de otro modo, cuando se les mira desde la modernidad, se suele atropellar las diferencias o su distinción al no respetar la distancia propia de cada cultura y pretender asimilarlas en una monocultura objetivizada. Esa idea objetivista queda más clara con las siguientes palabras del *Awà*, "ese revoltijo sin respetar los orígenes ha traído consecuencias negativas para todos, especialmente para los pueblos indígenas, quienes nos hemos visto sometidos y obligados a seguir costumbres *Sikua*s, nos han impuesto el español, la escuela, la iglesia, las formas de sembrar (con químicos) y eso no le gusta a *Sibo̱*. Lo que no le gusta a *Sibo̱* es dañino para la comunidad" y no produce "buen vivir" (Morales, 2013).

En el mirar crítico de una epistemología del sur o de la justicia cognitiva global, la mirada hacia el indígena Bribri de *Kacha`bli* es una que intenta invertir la posición de los sujetos objetivados de la modernidad, el Bribri ante todo es sujeto concreto con relaciones vivas y en constante (des)encuentro con otros sujetos como los animales y las plantas o la naturaleza misma, la Naturaleza no es objeto ni imagen, es un ser vivo que cambia su posición de objeto a sujeto cuando sea necesario para la comprensión de su cosmovisión.

Ese relacionarse del Bribri y con el Bribri y el no Bribri se realiza sin borrar sus particularidades, aprender para ellos y ellas solo es posible con y desde la Naturaleza, desde el equilibrio. Sin esencializar ninguna cultura, esta comunidad nos invita a reflexionar y auto revisarnos, pues esa mirada prudente invita a reencontrarnos, a revisar nuestro estar en el mundo y con los otros/as y con la Naturaleza. El pueblo Bribri, como cualquier otra cultura es un pueblo con matices, con problemáticas internas, la Mirada suele invisibilizarlos o sobredimensionarlos (según sean las intenciones esencialistas y cada caso), situación que se viene dando desde la colonia (Controversia de Valladolid, 1550-1551 donde el buen salvaje era defendido por De las Casas versus el salvaje bárbaro demonizados por Ginés Sepúlveda), "justificado" la permanente invasión de su espacio y la negación de su propia voz, palabra o expresión, en pocas palabras, su capacidad de admiración.

III. La "educación indígena" como lugar problemático con confluencia de múltiples miradas

Si se parte de las premisas esbozadas en el marco de las preguntas del apartado I y si se entiende, a su vez, el apartado II, como un interludio vinculante en todo sentido, entonces, se puede señalar que el tema comprendido bajo la generalización de "educación indígena" desde una mirada crítica del sur, se establece como un problema evidente. Esto es, y, en primer término, como un lugar de confluencia de múltiples miradas, de múltiples posicionamientos, de múltiples reflexiones y, por qué no, de múltiples posibilidades. En lo que sigue no se va a resolver el problema introducido, sino a esbozar algunos antecedentes que se deben establecer críticamente como condición de posibilidad del mismo tema en cuestión.

Desde la Mirada característicamente violenta, se ha impuesto en las últimas décadas una nueva modalidad en cuanto a la reflexión sobre los temas educativos. Especialmente, la crítica ha sido orientada por problemas ligados con:

a) La naturaleza profundamente modernizante y modernizadora de la educación y, por ende, respecto de su función violentamente normalizadora de lo social y lo educativo escolar en específico. Por lo muchos pueblos como alternativa proponen procesos de desescolarización y la implementación de su educación propia.

b) Como se ha señalado, la "educación indígena" como educación moderna, implica expulsión de la diferencia y exclusión del diferente, excluye de todo acto constitutivo de la educación o los incluye, pero, segregándolos. Todo ello a pesar del intento de importantes corrientes educativas alternativas que pretenden desmontar y revertir esos mecanismos de expulsión mediante la falsa inclusión, aunque también tales corrientes

son modernas, como las teorías culturalistas, decolonialistas, interculturales y las pedagogías críticas.

c) La exclusión educativa deja a estas comunidades por fuera de la construcción oficial del conocimiento.

d) Lo anterior conlleva a una incongruencia, si los pueblos originarios son incluidos en la educación formal serían excluidos de la constitución de su educación y si no son incluidos, tal desamparo les asegura de algún modo su exclusión.

Es decir, de todos modos, la exclusión está asegurada, la posible solución puede pasar por el apoyo del Estado para que ellos/ellas se "eduquen" a sí mismos desde su diferencia en pleno encuentro con otros saberes (justicia cognitiva). Para ello el apoyo, como ya lo han solicitado estos pueblos, de los *Sikuas* comprometidos con su inclusión no segregacionista (autónoma y autodeterminada) es importante, de allí que los *Awàpa* hayan afirmado con frecuencia que su lucha no es contra todo *Sikua* sino contra aquellos que destruyen a la Naturaleza y con ella a los pueblos indígenas, sus formas de relación, su producción de conocimiento y sus subjetividades.

A modo de conclusión

En realidad, esas cuatro críticas del apartado anterior están estrechamente vinculadas entre sí y no pueden ser separadas de forma estricta. Ni se pretende hacerlo de ninguna forma. Únicamente, se debe señalar que, pese a que muchas de estas posturas, de forma separada o conjunta han sido traídas a regiones no ligadas ni geográfica ni políticamente con el denominado Norte, no resuelven el problema central de la educación del Sur global. De allí la importancia señalada de la justicia epistémica, la que debe partir de la escucha y del reconocimiento de miradas otras, pues, no se puede buscar ir más allá de la modernidad con más modernidad.

Así las cosas, es necesario cerrar esta ponencia diciendo que la "educación indígena" es usado como un aparato más de dominación y sometimiento por parte del Estado moderno y neoliberal, incluyendo a los pueblos originarios en tanto aseguren su expulsión de los modelos alternativos, las miradas otras y se asegure el pensamiento único, abstracto y economicista, donde más que indígenas se constituyan en consumidores civilizados. Para no caer en esa latente amenaza, la aceptación de la "educación indígena" podría implicar que estas comunidades exijan, por lo menos, condiciones de respeto, aceptación de su diferencia, así como el cumplimiento de su autonomía, autodeterminación y cosmovisión.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Morales, R. (2013). *Algunos aportes sobre la cosmovisión bribri/Entrevista realizada por Juan Gómez Torres.* Comunidad de Kachabri, Talamanca. Efectuada el 23 de enero, en el marco del Proyecto de Alfabetización Crítica en la Cultura Escolar: Sociedad y Derechos Humanos. Costa Rica: División de Educología y Escuela de Sociología/UNA.

Fuentes secundarias

Adorno, T. (1984). *Dialéctica Negativa*. Taurus.

Aristóteles (1966). *Aristotle's Methapysics*. Translated with Commentaires and Glossary by Hippocrates G. Apostle. Indiana University Press.

Boff, L. y Muraro, R. (2004) *Femenino y masculino: una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. TROTA.

Castro, S.; Guardiola, O. y Milán, C. -Editores- (1999). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del SUR: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO-Siglo XXI.

De Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata.

Dussel, E (1972). *Dialéctica hegeliana: supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Ser y Tiempo.

Dussel, E (1977). *Filosofía de la Liberación*. Nueva América.

Dussel, E. (2015). *Filosofía del Sur*. Akal.

Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo.* (Segunda edición). ISEAT.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido.* (Segunda edición). Siglo XXI.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.). CLACSO.

Martí, J. (2005) Nuestra América. 3ª edición. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Platón (1985). *República*. Gredos.

Enseñar a enseñar filosofía: del deseo a la práctica

Juan José Granado (UNR-ENS2)

Resumen: La enseñanza de la filosofía es un problema filosófico y no pedagógico. Y es filosófico porque justamente la enseñanza de la filosofía nos exige tomar posiciones para ir más allá de lo evidente.
En primer lugar quien enseñe a enseñar filosofía deberá hacer un recorrido que lleve a los estudiantes de nivel superior a reflexionar sobre la filosofía (a), la acción filosófica (b) y la enseñanza de esa filosofía que lleva a acciones filosóficas (c).
En este camino con estas tres postas, tenemos que reflexionar sobre qué enseñamos cuando enseñamos filosofía en el nivel superior: "Cuando se conoce el contenido de la filosofía, no sólo se aprende el filosofar, sino que ya se filosofa realmente" (Hegel, 1991: 133 – 136). Lo que manifiesta Hegel sucintamente es que conocer la filosofía es filosofar, porque la filosofía al ser algo en constante movimiento nos pide adentrarnos en sus aguas, dialogar con ella y con sus autores.
¿Es realmente como expresa Hegel? La Filosofía supone acciones filosóficas? ¿Cuáles son las acciones propias de la Filosofía? ¿Se enseñan las acciones filosóficas?
El profesor del futuro profesor de filosofía tendrá que tener en cuenta que la enseñanza de nuestra disciplina exige reconocer esa práctica singular que es el enseñar filosofía.
A través de algunas reflexiones realizadas por estudiantes de segundo año del Profesorado de Filosofía de la Escuela Normal Superior N° 2, en el espacio curricular Didáctica de la Filosofía I, proponemos responder, o al menos intentarlo, la pregunta: ¿Cuál es el desafío de enseñar a enseñar filosofía?
Por eso, este artículo intenta reflexionar sobre el desafío de enseñar a enseñar filosofía, es decir, el desafío darle una oportunidad a ese pensamiento que propone acciones tan propias que llamamos filosofar, el desafío de "tener que dar cuenta" acerca de todo aquello que proponemos como filosofía.
Palabras clave: didáctica de la filosofía, enseñanza, filosofía, filosofar.

La enseñanza de la filosofía es un problema filosófico y no pedagógico. Y es filosófico porque justamente la enseñanza de la filosofía nos exige tomar posiciones para ir más allá de lo evidente.

En primer lugar, quien enseñe a enseñar filosofía deberá hacer un recorrido que lleve a los estudiantes de nivel superior a reflexionar sobre la filosofía (a), la acción filosófica (b) y la enseñanza de esa filosofía que lleva a acciones filosóficas (c).

En este camino con estas tres postas, tenemos que reflexionar sobre qué enseñamos cuando enseñamos filosofía en el nivel superior: "Cuando se conoce el contenido de la filosofía, no sólo se aprende el filosofar, sino que ya se filosofa realmente" (Hegel, 1991, p. 133 – 136). Lo que manifiesta Hegel sucintamente es que conocer la filosofía es filosofar, porque la filosofía al ser

algo en constante movimiento nos pide adentrarnos en sus aguas, dialogar con ella y con sus autores.

¿Es realmente como expresa Hegel? ¿La Filosofía supone *acciones* filosóficas? ¿Cuáles son las acciones propias de la Filosofía? ¿Se enseñan las acciones filosóficas?

El profesor del futuro profesor de filosofía tendrá que tener en cuenta que la enseñanza de nuestra disciplina exige reconocer esa práctica singular que es el enseñar filosofía.

A través de algunas reflexiones realizadas por estudiantes de segundo año del Profesorado de Filosofía de la Escuela Normal Superior N° 2, en el espacio curricular Didáctica de la Filosofía I, proponemos responder, o al menos intentarlo, la pregunta: ¿Cuál es el desafío de enseñar a enseñar filosofía?

Por eso, este artículo propone reflexionar sobre el desafío de enseñar a enseñar filosofía, es decir, el desafío darle una oportunidad a ese pensamiento que propone acciones tan propias que llamamos filosofar, el desafío de "tener que dar cuenta" acerca de todo aquello que proponemos como filosofía.

El deseo

Para dar inicio a la breve reflexión, es necesario remitirnos a la etimología de la palabra "filosofía". Establecer la etimología del concepto filosofía es un recurso muy utilizado por docentes, sobretodo en la educación secundaria, ya que resulta muy aclarador. Pues, a saber: filosofía proviene del griego, significa *amor a la sabiduría*, derivado de φιλεῖν [*fileîn*] "amar" y σοφία [*sofía*] "sabiduría". Ahora bien, ¿dónde poner el acento? ¿Dónde focalizar? ¿En dónde prevalece el análisis? ¿En el "amor" o en la "sabiduría"? Si comenzamos por la sabiduría, rápidamente nos podríamos percatar que nunca llegaremos a saber(lo) todo, es imposible, ¿cómo conocer todo? ¿Cómo poner un límite? ¿El saber tiene límites? ¿Podemos decir "hasta acá llegué"? ¿Y qué pasa con el amor? ¿Qué es en sí el amor? Como sujetos amantes y deseantes, tampoco llegaremos a poder abarcarlo todo, debido a que el amor es una falta; podemos pensar al amor como la complementación con otro/a, un otro que venga a suplantar y a rellenar mis falencias, entonces tendrá que "encajar" en mi esquema previamente definido, pero… ¿eso es el amor?

Si lo pensamos fuera de una perspectiva romántica, el amor siempre nos hará estar en falta, ya que amar es dar lo que no se tiene a un otro que no existe; pensar al amor no como posesión, sino como falencia, como ida, como retirad. Pero en vez de problematizar y deconstruir al amor,

volvamos con la cuestión del deseo. ¿El amor y el deseo tienen relación? ¿Deseamos saber o amamos saber? ¿El amor es deseo? ¿Amar es desear? Si amar es desear…la filosofía es *deseo*, la filosofía en sí misma es desear, entonces, ¿deseamos hacer filosofía o hacer filosofía es desear?

Algo fundamental que no podemos dejar de nombrar es la *intencionalidad*, la intención de ese sujeto deseante. El deseo de filosofía o la filosofía en sí misma (si sostenemos que es deseo) estará caracterizado por la intención de la persona que pregunte, que cuestione, que critique, que analice, que reflexione. Sostengo que en base a cualquier reflexión se puede llegar a una reflexión filosófica; es decir, si nos preguntamos la densidad del agua dentro de un vaso, será una pregunta en relación a la física o la química, pero no obstante, esa misma reflexión nos podría derivar en un pensamiento filosófico, "¿por qué hay agua? ¿Por qué así y no de otro modo?" Etcétera.

Actualmente, en tiempos tan inmediatos generados por los estrepitosos avances de la tecnología, en especial la virtual, cuesta desear, es difícil hacer filosofía, parecería que no hay tiempo, las demandas económicas nos encarcelan y la distracción está mediatizada por alguna novedad de una aplicación en el celular que hay que actualizar; en el epicentro de este contexto, ¿qué sucede con la intención de hacer filosofía? ¿Qué sucede con el deseo? ¿Qué deseamos? ¿Cómo deseamos? Todo está pensado, todo está inventado, todo está previamente determinado y proyectado, en un mundo con tantas respuestas instantáneas la filosofía comienza a perder peso, comienza a perder intensidad, su arma más potente y fiel, que es la pregunta *"¿por qué"?*, ya no tiene sentido….. ¿pero sentido para quién? ¿Sentido para qué? Desear es peligroso, es perjudicial para el sentido hegemónico, el *económico*…Todo lo que hacemos tiene un sentido, todo lo que vemos está connotado, todo lo que hacemos ya está significado, todo tiene una respuesta, y lo mejor, o peor, todo tiene un motivo "efectivo" y funcional al establishment; por lo tanto, el deseo filosófico siempre tendrá un carácter revolucionario, una rebeldía adolescente que nunca culminará, o mejor aún, una inquietante etapa infantil que nunca llegará a su declive, la etapa de los *"¿por qué?"*…

No se me viene a la mente mejor ejemplo que los/as niños y niñas, son auténticos/as filósofos/as, podemos vislumbrar lo más puro del deseo, querer saber por el saber en sí mismo, desear por el deseo en sí; es decir, la intención de querer ir más allá, sin fronteras, sin límites, sin ataduras, sin estructuraciones anteriores más que el propio lenguaje. Si alguien pregunta ¿cómo se hace filosofía? ¿Qué es filosofar? ¿Qué relación tiene el deseo y la filosofía? Yo respondería que observen a los infantes, cuando un niño pregunta ¿por qué pasa esto? ¿Qué es esto? ¿Por qué es así? ¿Pero por qué? *¿Por qué?* Está haciendo filosofía, y es un fiel ejemplo de deseo, aunque contradeciría lo nombrado más arriba, la cuestión de la intención, la intencionalidad de la persona que pregunta y quiere ir más allá de lo obvio, pero… ¿importa si la intención es

consciente o inconsciente? ¿Importa si ese niño que no para de cuestionar lo establecido es consciente que está queriendo ir más allá? ¿Importa si es consciente que *desea* atravesar las fronteras de la obviedad? ¿Si encarcelamos a la filosofía en algo tan impreciso como la "consciencia" no la estamos apagando? ¿No estamos disminuyendo la llama de su deseo? El carácter más rico y especial de la filosofía es la irrupción, irrumpir espontáneamente, sin necesidad de estudiar la historia de la filosofía (otro gran debate, ¿la historia de la filosofía es la historia de los filósofos varones europeos burgueses occidentales?), sin que sea excluyente tener que leer un tratado filosófico de dos o más tomos; el deseo por la filosofía o la filosofía en sí misma será auténtica cuando busque por sí misma, querer saber, sin sentido, sin economía, sin recompensa. Mientras más disruptivo y abierto sea el *deseo filosófico* más auténtico será, y creo que no hay mejor filósofo que el niño, no hay mejor deseante que él; filosofar, desear, reflexionar, ir más allá, derrumbar cualquier estructura impuesta aunque no haya consciencia de esto. Desear, ¿por qué? *Porque sí…*

Quien se acerca a la filosofía lo hace ya filosofando

La manera particular en la que se despliegan nuestros conocimientos en los procesos de construcción del saber disciplinar es llamado configuración didáctica (Litwin, 2008, p. 13). Ese saber está atravesado por la vida misma, esto es, el transitar escolar, cursos, seminarios, lecturas, reflexiones y en gran medida por la formación en el profesorado.

Cualquier persona que se acerca a estudiar filosofía lo hace con el deseo de saber, de ir más allá de lo evidente, movilizado y entusiasmado por su profesor o profesora de la escuela secundaria o quizás en el siglo XXI atraído por reflexiones y propuestas divulgadas por la televisión o redes sociales. No hay intenciones mercantilistas, imposiciones de la moda o demandas sociales. Quien se acerca a la filosofía lo hace para recorrer un camino en el pensamiento. Ese deseo inicial del futuro profesor de filosofía es el que sostiene toda su vida académica.

Podríamos pensar que en base de la configuración didáctica de un profesor de filosofía está ese deseo y acercamiento con la disciplina que es lo que a lo largo de toda su vida profesional sostendrá el despliegue de los conocimientos.

¿Cómo trabajar entonces en la enseñanza de la enseñanza de la filosofía a partir de ese deseo?

Estoy convencido de que **el deseo se mueve y actualiza en la acción**. Si bien no tenemos recetas mágicas, tenemos experiencia o camino recorrido. Esto es importante. La experiencia nos

la da no solamente el devenir histórico sino la acción: el haber probado, investigado, propuesto, desarrollado, dialogado, explicado, dibujado, teatralizado, argumentado, twitteado.

La clase de didáctica de la filosofía o de didáctica específica (sea cual fuera) se vuelve sostén y catapultan el deseo en tanto se puede cambiar el horizonte de la mirada, esto es, en la medida en que enseñamos algo filosófico con la actitud de cuestionar lo obvio, con esa actitud irruptiva.

Nuestras clases de didáctica son el lugar clave para reflexionar sobre el transformar a nuestros aprendices en profesores o en profesionales de la educación en filosofía. En este sentido la propuesta de tres acciones de Alejandro Cerletti puede orientarnos estas consideraciones:

d) Pensar y construir el campo teórico, la filosofía

e) Reconocer acciones singulares, el filosofar

f) Introducir a los estudiantes y pensar con ellos, enseñar filosofía.

La filosofía

Ese deseo del que hablamos al principio está fundamentado en la filosofía, por lo que para introducirse en ella es necesario pensar en una posible definición. Claro está que esto se hace con el tiempo y en el tiempo y nunca es producto 100% acabado.

Pensar una potencial definición de filosofía ayuda a los estudiantes de nivel superior a dirigir la mirada hacia dónde van a orientar luego su práctica: producción, reproducción, problematización, historización, repetición del manual de oferta.

Bien sabemos que la clase no es neutral porque los hombres y las mujeres a la hora de entrar a una clase somos sujetos políticos por lo que asentar el deseo de filosofar sobre la filosofía es fundamental.

Pero de cualquier manera, la pregunta es ¿Desde dónde? La respuesta a esa pregunta va a ser la posición sobre la cual asiente mi práctica. Desde **acá**… El "acá" se reemplaza por tu posición, tu punto de vista, tus ideas sobre la disciplina, tu forma de ver y pensar la filosofía.

¿Desde dónde? Pienso que la filosofía es una de las tantas maneras que tenemos de ejercitar el pensamiento, yendo más allá de lo evidente, desenmascarando, dudando, argumentando. Esa es una posición.

Con esto no quiero decir que hay posiciones buenas, malas, regulares, lindas o feas. Digo que hay posiciones que uno tiene que clarificar por honestidad intelectual con sus futuros

estudiantes. Nadie entra a clases desde la nada a dar nada. Entramos con una postura filosófica a trabajar contenidos filosóficos.

Filosofar

¿Qué es lo que filosofamos? Todo lo que se pueda pensar. En ese sentido el profesor de filosofía intenta despertar interés o movilizar ese deseo inicial, en los estudiantes que luego serán profesores para que estos futuros profesores despierten interés en los futuros estudiantes.

El filosofar implica el ejercicio de detenerse a pensar la cotidianeidad de la vida con la profundidad de nuestra disciplina.

Si como afirma Marcela Gaete (2017) las prácticas filosóficas que despliegan los docentes corresponden a aquellas en que han sido formados y socializados en su vida profesional, las que tienden a reproducirse en el ejercicio de la docencia, tenemos que potenciar el filosofar o lo que es lo mismo, las prácticas filosóficas con sentido crítico de la realidad, con un fuerte compromiso de liberación y transformación.

Es decir, la filosofía en los institutos de formación superior, tiene que trabajar la realidad que nos afecta, se nos impone y condiciona: la potencia del posterior filosofar en las clases de filosofía está garantizada por el filosofar presente del futuro profesor.

Enseñar Filosofía

El ejercicio de deconstrucción de los supuestos básicos que subyacen en la concepción sobre qué es la enseñanza es el punto de partida de la reflexión sobre la enseñanza de nuestra disciplina. ¿Qué es enseñar? ¿Qué pienso que es enseñar? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la enseñanza? ¿Qué se enseña? ¿Se enseña cuando se enseña? Son preguntas básicas que los docentes que ayudamos a transitar el camino de la práctica debemos trasladar a los futuros graduados.

Lo que se enseña, se enseña para algo. ¿O no? El encontrar el para qué de la enseñanza es un ejercicio de reflexión filosófica que nos catapulta a pensar en la enseñanza de nuestra disciplina, porque enseñar filosofía para enseñar filosofía es un compromiso institucional, político, pedagógico pero sobre todo y en primer lugar filosófico.

En este sentido, las estrategias didácticas propias de la disciplina son fundamentales para pensar la enseñanza de la filosofía: "ir más allá del contenido teórico - práctico de la filosofía, ya que no se debería enseñar solamente a hablar de ella sino a formarse como docentes".

Por eso, es importante no caer en recetas magistrales, mágicas o únicas como así tampoco en modelos salvadores, apoltronados o tradicionales: "lo interesante es probar si tal o cual modelo es el apropiado para un curso, un grupo de estudiantes o un estudiante en particular".

Un estudiante afirma que lo esencial sería reducir la asimetría entre el conocimiento que tiene el profesor y los estudiantes, es decir, hacer accesible la filosofía. Por consiguiente, enseñar a enseñar filosofía supone que el estudiante comprenda, asimile, analice y esboce temas, textos, fuentes, sistemas.

Pensamientos finales

La tríada filosofía, filosofar y enseñanza nos llevan a sostener que la filosofía es un derecho, no a conocer un saber sino a construir una interpretación de la existencia, un derecho a preguntarnos por los acontecimientos del presente, a problematizar lo que parece cierto e inamovible, a construir posibilidades de futuro, a saber que somos seres que podemos transformar el rumbo que otros han trazado para nosotros. En este sentido la filosofía sería "un ejercicio vivo del pensamiento, que reafirma la vida y que indefectiblemente toca la vida de quienes la practican, permitiendo la problematización y la reflexión…" (Tonsich, 2013, p. 10).

Las clases de enseñanza para la enseñanza de la filosofía tienen que recuperar el deseo inicial para potenciar la búsqueda de reflexiones, problemas y práctica que lleven a trabajar la filosofía filosóficamente.

Referencias bibliográficas

Anijovich, R. (comp.) (2010). *La evaluación significativa*. Buenos Aires: Paidós.

Celman, S. (1988). Escuela. Aprendizaje. Evaluación en *Revista Presencia*. S/D.

Cerletti, Ajejandro (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico.* Buenos Aires: Ed. Del Zorzal.

Gaete, M.,(2017). Lugar de la realidad en las prácticas de conocimiento filosófico. Quiebre y resistencia al orden instituído en Cuadernos del pensamiento. *Cuadernos del Pensamiento Latinoamerican*o No. 23.

Granado Juan J. (2009). ¿Enseñar filosofía, vale la pena? en Cerletti, A. y Couló, A. (comps.) *La enseñanza de la filosofía: teoría y experiencias.* Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Lembo, S., (2019) Comunicación personal.

Litwin, Edith (2008). Las configuraciones didácticas. Una nueva agenda para la enseñanza superior. Buenos Aires: Paidós.

Salomon Salomon, G. (1992). What does the design of effective CSCL require and how do we study its effects? SIGCUE Outlook, Special Issue on CSCL, 21 (3): 62-68.

Spiegel, A. (2008). Planificando clases interesantes: itinerarios para combinar recursos

didácticos. Buenos Aires: Novedades Educativas.

La configuración de la *Gemeinschaft*. Algunas consideraciones sobre los *Manuscritos de 1844* de Karl Marx

Lisette A. Gutierrez Moiola (UNS)

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos indagar la obra *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Karl Marx, con el fin de recuperar y problematizar dos tipos de configuración de la vida humana: la existente en la sociedad civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), y aquella correspondiente a la comunidad (*Gemeinschaft*). En primera instancia, abordaremos la relación deformada, o bien inhumana, propia del capitalismo y evidenciada por Marx, que mantiene el trabajador promedio con sus pares, bajo el contexto de la *bürgerliche Gesellschaft*. Seguidamente, expondremos la equivalencia de los términos *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* existente en este escrito, para luego profundizar en la relación plena que el individuo comprendido como 'hombre total' realiza en comunidad; vínculo que se fundamenta en el completo desarrollo de su verdadera esencia. En base a esta segunda configuración de vida humana, analizaremos la actividad libre y consciente del hombre desde una determinada relación con la naturaleza y el trabajo como carácter necesario de todo individuo miembro de una *Gemeinschaft*. Finalmente, concluiremos nuestro trabajo con una valoración sobre la sociedad civil-burguesa, en tanto consideramos que su presencia histórica forma parte de un proceso de transformación que permite la configuración de la *Gesellschaft* "devenida" /*Gemeinschaft* bajo la figura del Comunismo (*Kommunismus*).
Palabras clave: comunidad, Marx, hombre total, *bürgerliche Gesellschaft, Gemeinschaft*.

Introducción

En enero de 1844, Karl Marx comienza a estudiar con ojos críticos la economía política del momento. Así, mientras progresa el desarrollo de la misma, el autor alemán se propone indagar paralelamente las contradicciones y recurrencias a fundamentos originarios que se encierran en ella. Sus *Manuscritos económicos-filosóficos* son redactados entre los meses que van desde abril a agosto de dicho año; en ellos se inscribe una crítica capaz de desentrañar aquella ciencia que, en definitiva, tiene como sujeto ontológico al hombre deformado o bien, como veremos más adelante, inhumano (*unmenschliche*) a causa de la explotación capitalista de la época.

A raíz de su preocupación por exponer la falta de honestidad de la economía política, Marx logra deducir las condiciones que dan lugar a la desrealización del hombre inmerso en la *bürgerliche Gesellschaft* para luego proponer una superación de la misma, a saber, la *Gesellschaft* "devenida" (Marx, 2010, p. 150). Por consiguiente, consideramos que su trabajo conlleva la postulación de dos tipos de configuración de la vida humana, en tanto cada una posee sus propias

condiciones bajo las cuales permiten al hombre moderno relacionarse tanto con la naturaleza, como con su trabajo, el producto del trabajo, sus pares y consigo mismo de determinada manera.

El hombre bajo el contexto de la *bürgerliche Gesellschaft*

En el apartado referido al "trabajo alienado", Marx pone en cuestión la mirada acrítica y arbitraria que posee la economía política sobre los fenómenos económicos. El filósofo considera que la misma debe reconocer el contexto de génesis de cada fenómeno, y a su vez brindar una explicación coherente sobre su desarrollo. Lejos de ello, la economía política los explica recurriendo a un "ficticio estado originario" de manera similar a como la teología justifica sus fundamentos. En contraposición a esta, Marx parte de un hecho actual y real, a saber, "[l]a desvalorización del mundo del hombre crece en proporción directa a la valorización del mundo de las cosas" (2010, p. 106) con el fin de explicar estos fenómenos económicos que, a los ojos de la economía política, se presentan como contingentes.

Partiendo de este hecho, el trabajador es más pobre cuanto más produce ya que él mismo se convierte en mercancía. De esta manera, Marx introduce el concepto de "alienación" (*Entfremdung*), es decir que la realización del trabajo es un proceso que termina resultándole ajeno al propio trabajador. Sin embargo, la objetivación de su trabajo puede o no ser alienante, pero el hecho que lo sea se trata de una particularidad histórica que ocurre bajo el sistema capitalista del momento: la *bürgerliche Gesellschaft*. La misma, tal como lo señala Álvaro, "es el piso social, vale decir, humano, más bajo de la historia de la humanidad. En ella es posible reconocer todos los rasgos de lo que Marx llama 'potencia inhumana' (*unmenschliche Macht*)" (2015, p. 84). En este sentido, la sociedad civil- burguesa se presenta como el contexto propio de la configuración de vida inhumana.

La "alienación" como determinante de la configuración de vida inhumana

En primer lugar, la naturaleza se presenta como mundo externo sensorial, es decir, "es la materia sobre la que se ejecuta la actividad creadora" (Sánchez, 2019, p. 39). Por un lado, ofrece al trabajo medios de vida en tanto este no puede vivir sin objetos en los que es ejercido, y por otro, ofrece medios de vida en sentido estricto, es decir: los medios de subsistencia física del propio trabajador. De esta manera, el individuo se encuentra sometido a la naturaleza a través de una relación servil, por lo que, cuanto más el trabajador se apropia del mundo externo mediante su trabajo, tanto más se ve privado de medios de vida en ambos sentidos.

Ahora bien, en tanto el individuo se encuentra alienado y por ello su trabajo le resulta ajeno, este se apropia de la naturaleza solo para satisfacer sus necesidades básicas e inmediatas. En base a esto, el primer sentido de alienación que explica Marx es el del trabajador en relación al producto del trabajo, y consiste en que este último se le presenta al individuo como una fuerza autónoma en tanto el individuo mismo se desrealiza. En otras palabras, el producto adquiere una existencia externa en la medida en que el trabajador pierde la suya.

Por otra parte, debemos contemplar que este individuo se encuentra a su vez alienado con respecto al trabajo mismo, pues, como no es deseado, se trata de un trabajo forzado. Entonces, no es la satisfacción de una necesidad sino solo un medio para satisfacer necesidades externas al trabajo, y esto genera en el hombre una confusión valorativa. Así, al momento de terminar su labor, este huye deseoso hacia lo que es propiamente animal mientras se guía por su sensibilidad, la cual se encuentra limitada a causa de la alienación. De esta manera, sus únicas preocupaciones son las de subsistir, por ejemplo: comer y reproducirse.

No obstante, Marx sostiene que el hombre es mucho más que estas satisfacciones inmediatas puesto que su esencia, su carácter genérico, se desarrolla en la medida en que el mismo realice una "libre actividad consciente" (2010, p. 112). Empero, como se encuentra bajo el contexto de la *bürgerliche Gesellschaft*, el hombre también se aliena de su condición genérica, pues, la toma como un medio para su subsistencia básica e individual. Por lo tanto, el trabajador no es consciente de su propia naturaleza y se relaciona con su entorno desde lo que es propiamente animal.

Ahora bien, mientras el individuo se encuentra alienado, la relación que mantiene con otros individuos se da en tanto los considera según el parámetro y la relación en que él mismo se encuentra en cuanto trabajador. En esto consiste su alienación con respecto al hombre, es decir, que así como ve en su trabajo un medio y no un fin último, así también se relaciona con los otros hombres: los ve como medios en un campo de competencia.

De esta manera, mientras el hombre esté alienado, su ser social (*gesellschaftliche*) se encuentra deformado, lo que dará lugar a una configuración de vida inhumana (*unmenschliche*), en tanto todos estos sentidos mencionados de la alienación contribuyen a obstruir la realización plena de la esencia del hombre.

El trabajo alienado como causa de la desrealización del hombre y de la propiedad privada

Una vez logrado el análisis conceptual del trabajo alienado, Marx se propone describirlo tal como aparece en la realidad efectiva. Así, caracteriza la figura del capitalista como aquel ser al que

se le atribuye todo lo que se le quitó al trabajador, surgiendo como consecuencia la "propiedad privada". Según el autor alemán, dicho fenómeno económico se deduce del trabajo alienado, con el que tiene una relación recíproca de co-implicancia. Esta explicación supone una denuncia de la inversión del orden real efectuado por la economía política, que comprendía el trabajo alienado "como resultado del movimiento de la propiedad privada" (Marx, 2010, p. 117). Finalmente, Marx cuestiona los reclamos y soluciones que giran en torno al "salario", pues el mismo no es más que idéntico a la "propiedad privada"; por lo tanto, el filósofo concluye la necesaria emancipación de esta última:

> [L]a emancipación de la sociedad [*Gesellschaft*] respecto de la propiedad privada, etc., respecto de la condición servil, se expresa bajo la forma "política" de la emancipación de los trabajadores (…) porque en la emancipación de los trabajadores está contenida la emancipación humana universal. (2010, pp. 118-119)

Sin embargo, la única manera de lograr la necesaria emancipación de los trabajadores es tratada posteriormente por Marx en su apartado: "la propiedad privada y comunismo".

Las nociones de *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* como equivalentes

Ahora bien, antes de continuar con la siguiente configuración de la vida humana, es de nuestro interés aclarar que el término *Gemeinschaft* se encuentra efectivamente presente en algunos de los apartados de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Sin embargo, en lo que respecta a su propuesta del Comunismo (*Kommunismus*), Marx utiliza como equivalentes las nociones de *gemeinschaftlich* (comunitario) y *gesellschaftlich* (social). Asimismo, a la hora de referirse a la superación efectiva de la propiedad privada, comprende el concepto de sociedad (*Gesellschaft*) de manera positiva, a diferencia del de sociedad civil- burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*).

Siguiendo las afirmaciones de Daniel Álvaro, la equivalencia de los términos *gemeinschaftlich* y *gesellschaftlich* puede explicarse retomando el doble movimiento de asimilación y solapamiento entre lo humano (*menschlich*) y lo social (*gesellschaftlich*):

> Movimiento de asimilación, ya que a lo largo de *Manuscritos* ambos adjetivos funcionan como sinónimos, al punto que se reemplazan mutuamente. Y movimiento de solapamiento, pues muy a menudo en el discurso de Marx lo "social" se reviste del valor humanista con el que carga potencialmente el adjetivo "humano". (2015, p. 83)

La sociedad humana no sólo refiere a la sociedad propia del hombre en cuanto diferenciado de otras especies, sino que, también, alude a aquella donde el hombre es un fin en sí mismo. Por tanto, el énfasis en la condición humana de esta sociedad (*Gesellschaft*) "a secas", como la menciona Álvaro, tiene como fin remarcar el carácter inhumano (*unmenschliche*) tanto del hombre moderno como de la sociedad civil-burguesa. De esta manera, seguimos a Álvaro al sostener la equivalencia de los términos *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pues, ambos se presentan como opuestos conceptualmente a la *bürgerliche Gesellschaft.*

La configuración comunitaria de la vida humana. Una *Gesellschaft* compuesta por "hombres totales" (*totale Menschen*)

En vistas a la configuración del modo de vida inhumana y alienante bajo la sociedad civil-burguesa, Marx se posiciona desde una "ontología comunitaria" afirmando que, "la superación positiva de la 'propiedad privada', como la apropiación de la vida 'humana', es, por ende, la superación positiva de toda 'alienación'; así, pues, el retorno del hombre a su ser humano, es decir, 'social' [*gesellschaftliche*]" (2010, p. 143). El autor entiende que de la misma forma en que la propia *Gesellschaft* produce al hombre en cuanto hombre, así también ella es producida por este, de manera tal que la esencia humana de la naturaleza solamente se encuentra presente para el hombre social (*gesellschaftlichen Menschen*). Así, retomando nuestra aclaración previa, esta *Gesellschaft* producida por el hombre es entendida en términos de *Gemeinschaft*, y el hombre en tanto hombre que la produce e integra no es otro que el "hombre total" (*totaler Mensch*).

Si bien, al momento de relacionarse con otros individuos el hombre necesariamente se objetiva, al abandonar la alienación, comienza a entender que su modo de vivir es necesariamente con los otros. Ahora bien, la relación no-alienante se da en la medida en que el individuo realiza una actividad libre y consciente, es decir: su condición genérica, lo que permite, a su vez, la realización plena del hombre. Es pues, una "praxis humana" capaz de superar la alienación que provoca la configuración de vida bajo la *bürgerliche Gesellschaft*, pues, recupera plenamente la sensibilidad antes limitada. En definitiva, se trata de una plenitud que implica la relación con el otro en sentido comunitario (*gemeinschaftliche*).

La relación del *totaler Mensch* con la naturaleza y el trabajo

De esta manera, superar la "propiedad privada" significa apropiarse de la vida humana, y esto no es otra cosa que lo que le es natural al hombre. Por ello, esta segunda configuración de la vida humana/social, que se da bajo la figura del Comunismo (*Kommunismus*), es en definitiva la verdadera solución a todos los conflictos que el hombre mantiene bajo las condiciones de la *bürgerliche Gesellschaft*; esto refiere a las relaciones alienadas que mantiene con la naturaleza, sus pares, consigo mismo, entre otros. Así, el *totaler Mensch*, es aquél capaz de apropiarse de su "ser universal de un modo universal" pues, mediante la realización de su condición genérica, se relaciona con otros individuos como fines en sí mismos dando lugar a la construcción de un modo de pensar, de sentir y de vivir comunitario/social.

Marx también explica que, "los 'sentidos' del hombre social [*gesellschaftliche*] son 'diferentes' de los del hombre no social [*ungesellschaftliche*]; solo a partir de la riqueza objetivamente desarrollada de la esencia humana se desarrolla la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva" (2010, pp. 148-149). Así, a diferencia del hombre alienado de la sociedad civil-burguesa, este no se encuentra limitado a la mera subsistencia ya que su relación con la naturaleza no es más desde la animalidad. Efectivamente, el recuperar su ser social implica recobrar una relación con su entorno que se encontraba impedida por la alienación. De esta manera, en tanto *totaler Mensch*, el hombre posee una sensibilidad plena capaz de realizar una actividad libre y consciente, es decir que, tanto el trabajo como el producto del trabajo es un fin en sí mismo que fue planificado, y por ello no le resulta ajeno.

Además, como mencionamos al principio, la objetivación del trabajo puede o no ser alienante, por lo tanto, esta nueva configuración de la vida humana/social no busca en el trabajo el aumento del capital, sino que su fin reside en el hombre mismo. Así "[l]a necesidad o el goce han perdido, por ello, su naturaleza egoísta, y la naturaleza ha perdido su mera utilidad, en la medida en que la utilidad se ha convertido en utilidad 'humana'" (Ib., p. 147). Por consiguiente, el producto del hombre deviene en un objeto social/humano.

En resumen, el *totaler Mensch* es aquél que recupera su sensibilidad plena, su ser social, sus "órganos en sentido comunitario", como lo menciona Marx, así como también es capaz de superar su condición de existencia animal para mantener una relación con la naturaleza y el trabajo a través de actividades libres y conscientes.

Conclusión

A lo largo de nuestro escrito expusimos cómo cada una de estas dos configuraciones de vida humana, a saber: la inhumana, que se da bajo el contexto de la *bürgerliche Gesellschaft*, y la humana, propia de la *Gesellschaft*/*Gemeinschaft*, determinan las relaciones que el hombre mantiene tanto con la naturaleza, como con su trabajo, el producto del trabajo, sus pares e incluso consigo mismo. Ahora bien, es relevante señalar la condición históricamente necesaria que Marx le confiere a la sociedad burguesa en tanto ella permite el histórico devenir de la sociedad/ comunidad:

> Así como, a través del movimiento de la "propiedad privada", y de su riqueza y su miseria –de la riqueza y miseria materiales y espirituales-, la sociedad [*Gesellschaft*] en devenir encuentra todo el material necesario para esta "formación", "así también" la sociedad [*Gesellschaft*] "devenida" produce al hombre en toda la riqueza de su ser, produce al hombre "enriquecido con una sensibilidad completa e intensa", así como la continua realidad de esa sociedad [*Gesellschaft*]. (2010, pp. 149-150)

De esta manera, es gracias al carácter social de la "propiedad privada" bajo el contexto de la *bürgerliche Gesellschaft* lo que permite devenir en la *Gesellschaft*/ *Gemeinschaft*; puesto que, si bien la primera genera miseria mediante la alienación, a su vez, también permite el desarrollo de la industria y cierta concepción de valores relevantes a la sociedad, tales como un modo de sociabilización. Así, el proceso que transforma una configuración de vida inhumana a otra *menschliche*/*gesellschaftliche* (siendo esta última capaz de lograr la necesaria emancipación de los trabajadores), solo es posible mediante la "deshumanización" (*Entmenshung*) (Marx, 2010, p. 151). Por ello concluimos, siguiendo a Álvaro (2015), en el carácter necesario de la *bürgerliche Gesellschaft* en tanto se presenta como condición de posibilidad de la segunda configuración de la vida: la humana. Es decir, la sociedad civil-burguesa es el camino histórico que se debe transitar para lograr una *Gesellschaft*/*Gemeinschaft* consumada.

En definitiva, el Comunismo propuesto por Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* es aquella figura que, al partir de su contexto histórico: la *bürgerliche Gesellschaft*, logra superar positivamente la "propiedad privada", y con ello toda alienación. Es, pues, la imagen que encierra una configuración de vida humana (*menschliche*), natural (*natürlich*), social (*gesellschaftliche*), comunitaria (*gemeinschaftliche*) y por ello se presenta en este escrito como la *Gesellschaft* "devenida".

Sin embargo, este planteo de una sociedad consumada comienza a adquirir, en sus obras posteriores, un tono más de pregunta que de certeza; por ello podemos preguntar ¿es esta

Gesellschaft "devenida" aquella *Gemeinschaft* que posteriormente se constituye como "asociación de hombres libres y conscientes" en *El Capital*? Así, nuestro trabajo nos permite ver que podemos continuar el análisis sobre esta cuestión de manera fragmentada en otros tipos de investigaciones futuras.

Referencias bibliográficas

Álvaro, D. (2015). El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber, Prometeo.

Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Volumen 40. Berlin. http://www.zeno.org/nid/20009214658

— (2004). *El Capital*, Tomo 1/Vol.1, Siglo XXI.

— (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Introducción por Miguel Vedda, Colihue.

— (2011a). *Cuadernos de Paris*. Editorial Itaca.

Sánchez, E. G. (2019) El concepto marxiano de vida (Leben) y sus proyecciones ético- políticas. Una lectura del joven Marx desde la categoría dusseliana de exterioridad [Tesina de grado, Universidad Nacional del Sur, depto. de Humanidades].

Sevilla Buitrago, A. (2010). Hacia el origen de la planificación: territorio*, Enclosure Acts* y cambio social en la transición del feudalismo al capitalismo. *Ciudades,* 13, 165-181.

Definiciones implícitas y estructuralismo matemático: un análisis crítico de la respuesta del estructuralismo *ante rem* al dilema de Benacerraf

Mayra Huespe (UNL)

Resumen: El objetivo del presente trabajo es analizar críticamente la respuesta que el estructuralismo *ante rem* ofrece al dilema de Benacerraf. Para ello, en primer lugar, I-exponemos los principales postulados del programa estructuralista que permiten responder al dilema. En segundo lugar, II-proponemos una reconstrucción de la respuesta, distinguiendo dos momentos claves: 1-la formulación de la vinculación semántica-epistemológica y 2-la justificación de esta vinculación. En tercer lugar, III-analizamos una serie de críticas al estructuralismo, con el objetivo de mostrar un aspecto común a todas ellas: el programa no ofrece una justificación rigurosa para sostener que las definiciones implícitas nos permiten acceder a estructuras *ante rem*. Apoyándonos en nuestra recontruccion mostramos que el éxito de la vinculación semántica-epistemológica depende directamente de la justificación del rol epistemológico de las definiciones implícitas. Por último, IV-exponemos la respuesta que Shapiro –el principal exponente del estructuralismo *ante rem*– ofrece a una de las críticas expuestas. A partir de ella, analizamos los posibles obstáculos que su posicionamiento antifundacionalista generar en la respuesta al dilema.
Palabras clave: estructuralismo matemático, Shapiro, definiciones implícitas.

I. Introducción

El estructuralismo *ante rem* defendido por Shapiro es una las principales corrientes contemporáneas de la filosofía de la matemática. Según este programa, las teorías matemáticas estudian estructuras, o clases de estructuras, que existen con independencia de los sistemas que las instancian. En este contexto, las estructuras son colecciones de lugares que mantienen ciertas relaciones entre sí y los sistemas son conjuntos de objetos. Más específicamente, las estructuras son clases de equivalencias entre sistemas y los sistemas son estructuras modelo-teóricas. La aritmética de Peano, por ejemplo, estudia la estructura de los números naturales, que es el patrón en común compartido por todos aquellos sistemas de objetos que tienen: a- un objeto inicial determinado y b-una relación de sucesión que satisface el principio de inducción. Esta estructura es ejemplificada por diversos sistemas conjuntistas. La geometría euclidiana, a su vez, estudia la estructura del espacio euclidiano, la topología estudia las estructuras topológicas, y así sucesivamente.

Las dos principales tesis ontológicas del estructuralismo *ante rem* son: (1) las estructuras son entidades abstractas e independientes que tienen una existencia objetiva y (2) los lugares que

conforman a las estructuras son objetos *bona fide*. El estructuralismo de Shapiro es, por tanto, una variante del platonismo tradicional en filosofía de las matemáticas. Una ventaja del realismo ontológico que defiende el autor es que el lenguaje matemático puede ser interpretado de modo literal (*at face value*). Los símbolos que refieren a los lugares en las estructuras matemáticas son considerados términos singulares. Por ejemplo, los numerales son, en efecto, términos singulares y sus referencias son lugares en la estructura de los números naturales.

En el marco de la propuesta epistemológica de Shapiro, una de las tesis principales es que: (3) conocer el lenguaje de una teoría matemática es equivalente a conocer la estructura *ante rem* correspondiente[1].Una de las motivaciones detrás de la formulación de esta tesis es el conocido dilema de Benacerraf. En pocas palabras, este dilema surge al tratar de articular la semántica referencial con una epistemología causal, en el marco de una teoría de la verdad matemática. Sucede que, si aceptamos la semántica referencial, no podemos justificar epistémicamente las verdades matemáticas, al menos a partir de una epistemología causal. El dilema surge, por tanto, entre la dimensión epistemológica y la dimensión semántica.

El fantasma del dilema de Benacerraf está presente en los diversos desarrollos contemporáneos de la filosofía de la matemática. El estructuralismo *ante rem* no es la excepción. La idea general de Shapiro es desarrollar un programa epistemológico que vincule la dimensión semántica con la epistemológica, para así poder atenuar, entre otras cosas, ciertas resabios del dilema[2]. Su principal estrategia consiste en sostener que el acceso a las estructuras *ante rem* –dimensión epistemológica– descasa en el lenguaje de las teorías matemáticas correspondientes –dimensión semántica–. Una instancia crucial en el desarrollo de un programa de estas características consiste en justificar la vinculación que se sostiene entre estas dos dimensiones. En el siguiente apartado fundamentamos esta última afirmación, a partir de una reconstrucción de la respuesta que ofrece Shapiro al dilema.

---

[1] Dice el autor al respecto: "[…] For the fields of pure mathematics at least, grasping a structure and understanding the language of its theory amount to the same thing. There is no more to understanding a structure and having the ability to refer to its places than having an ability to use the language correctly […] Thus, language provides our epistemic access to mathematical structures[…] In short, understanding how to use the language of arithmetic is sufficient for understanding and referring to a system that exemplifies the natural numbers. To grasp the natural number structure itself, there is little more that one has to learn or do" (Shapiro, 1997, p. 137)

[2] Dice el autor al respecto: "[…] the close link between linguistic resources and epistemic grasp attenuates at least some of the standard epistemological and semantic puzzles concerning mathematics. Consider the simplest infinite structure, the natural numbers. Arithmetic is the theory of this structure. The epistemology of the natural numbers is especially tractable, because a typical *language* of arithmetic contains a system of *numerals*. Presumably, on all accounts, we do learn and understand a language of arithmetic. In accomplishing this, we learn how to generate and recognize the numerals. And, of course, the numerals exemplify the structure being characterized and studied" (Shapiro, 1997, p. 137).

II. Definiciones implícitas

a) Reconstrucción de la respuesta estructuralista

El rol epistemológico que Shapiro les asigna a las definiciones implícitas es la instancia más acabada de la tesis (3). En efecto, estas definiciones, es decir las axiomatizaciones de las teorías matemáticas, son las encargadas de garantizarnos el acceso a las estructuras *ante rem*. Los objetos matemáticos –lugares en una estructura, estructuras o clases de estructuras– están completamente determinados por las relaciones entre los lugares en las estructuras. Todo lo hay y se puede decir de ellos es acerca de las relaciones entre los lugares. Las definiciones axiomáticas de las teorías capturan estas relaciones en su totalidad. En este sentido, la propuesta epistemológica del autor se presenta como la respuesta simple al problema del acceso:

> There is no more to understanding a structure and having the ability to refer to its places than having an ability to use the language correctly. Recall that a structure is not determined by the places in it, considered in isolation from each other, but rather by the relations among the places. In essence, these relations are embodied in the language. (Shapiro, 1997, p. 137)

Una de las tareas centrales en la teoría de las definiciones implícitas es la especificación de los criterios de adecuación. Shapiro opta por formular dos criterios: coherencia y categoricidad. Una definición implícita es semánticamente adecuada cuando los axiomas son coherentes y categóricos. Ahora bien, el éxito del rol epistemológico de las definiciones también depende de estos criterios, puesto que, sólo las axiomatizaciones semánticamente adecuadas van a ser las que nos permitan acceder a las estructuras *ante rem*. Por lo tanto, los criterios de adecuación semánticas deben ser, a su vez, criterios epistemológicos.

Como hemos comentado anteriormente, una instancia central en el desarrollo de un programa de estas características consiste en justificar la vinculación entre la dimensión semántica y la epistemológica. Quizás, la distinción entre concepto y objeto que formulan Hale y Wright puede ayudar a entender mejor esta última idea.

> Against this, we wish to set the orthodox idea that in mathematics, as elsewhere, there is a gap between concept and object, that it is one thing to give the most precise characterisation of a way an object, or field of objects, might be and another to have reason for thinking that there actually are some objects which are that way. (Hale and Wright, 2002, p.113)

Siguiendo esta distinción, una tarea es afirmar que a través de las definiciones implícitas accedemos a ciertos conceptos. Otra tarea diferente es presentar razones para sostener que, en efecto, estos conceptos están instanciados en entidades que existen con independencia del

lenguaje que las describe. Si aplicamos esta distinción a la propuesta de Shapiro, podemos distinguir dos tareas en su propuesta:

1. Formular los criterios de adecuación semántica que determinan cuándo una definición implícita nos permite acceder a un concepto.
2. Fundamentar que accedemos a estructuras *ante rem* a través de las definiciones semánticamente adecuados. Esta segunda tarea se divide, a su vez, en otras dos:
    a. Formular una tesis que aclare en qué sentido los criterios de adecuación semántica son, a su vez, criterios epistemológicos
    b. Justificar la tesis (a)

El autor pretende responder al Dilema de Benacerraf sosteniendo que el acceso epistemológico depende de la dimensión semántica, por lo tanto, es esperable que en su programa se cumplan ambas tareas en su totalidad.

b) Criterios de adecuación para las definiciones implícitas: unicidad y existencia

Shapiro identifica dos criterios de adecuación fundamentales: unicidad y existencia. Unicidad es entendida como categoricidad y existencia como coherencia. Coherencia, a su vez, como satisfacción semántica. Los dos criterios son, por tanto, definidos en términos semántico. El autor reconoce que esta maniobra tiene un problema elemental: no es posible dar una caracterización rigurosa y simultánea de los dos criterios. Por un lado, utilizando un background lógico de primer orden, sólo se puede cumplir el requisito de existencia; en primer orden, todas las teorías matemáticas satisfechas tiene un modelo (Teorema de Completitud de Gödel), pero no son categóricas, es decir, tienen modelos no estándares (Teorema de Löwenheim-Skolem). Por otro lado, utilizando un background lógico de segundo orden, únicamente se puede caracterizar rigurosamente el requisito de unicidad; en segundo orden, todas las teorías matemáticas son categóricas, pero no todas las teorías deductivamente consistentes son satisfacibles (Teorema de Incompletitud de Gödel). Por lo cual, o bien utilizamos recursos de primer orden, priorizando así el criterio de existencia, o bien utilizamos recursos de segundo orden, priorizando el criterio de unicidad. La estrategia de Shapiro consiste utilizar un background lógico de segundo orden y renunciar a dar una caracterización rigurosa de categoricidad en términos de satisfacción. La coherencia es, por tanto, un término primitivo que puede entenderse como un análogo informal de satisfacción semántica.

Como hemos visto, los criterios de adecuación deben articularse con el rol epistemológico de las definiciones implícitas. Para ello, en un primer momento (2.a) debe aclarase en qué sentido los criterios de adecuación semántica son, a su vez, criterios epistemológicos. En un segundo momento, (2.b) debe proporcionarse una justificación del paso anterior. Estas dos instancias son centrales para responder al dilema, puesto que, la justificación de la vinculación entre la dimensión semántica y la epistemológica depende del cumplimiento de ambas. La primera tarea (2.a) se cumple a partir de la formulación del principio de coherencia. Según este principio, si Φ es una fórmula coherente en un lenguaje de segundo orden, entonces hay una estructura que satisface Φ (Cf. Shapiro, 1997, p. 95). Ahora bien, ¿cómo sabemos cuándo una definición implícita es coherente? y, por lo tanto, ¿cómo sabemos cuándo describe exitosamente una estructura *ante rem*? Desde la reconstrucción que proponemos en este trabajo, responder a estas preguntas es central para poder completar la segunda tarea (2.b). Sucede que, como la coherencia es un término primitivo, Shapiro no le asigna a la noción un contenido semántico riguroso. Por ello, no se propone en el programa un contenido para la noción que permita justificar epistémicamente las afirmaciones sobre lo que es coherente (Cf. Schwartz, 2015, p. 14). En consecuencia, el autor no ofrece ninguna justificación rigurosa para determinar cuándo una definición implícita es coherente y, por lo tanto, cuándo una definición implícita nos permite acceder a estructuras *ante rem*. En el apartado siguiente analizamos una serie de críticas que apunta, directa o indirectamente, a señalar este problema.

III. Discusión

a) Críticas a la propuesta epistemológica de Shapiro: ¿Y las estructuras *ante rem*?

En este apartado analizamos algunas de las críticas de MacBride, Hale y Wright a la propuesta epistemológica de Shapiro. Específicamente, retomamos: a-la crítica de MacBride concerniente a la falta de una propuesta epistemológica propiamente estructural y realista en el nivel de las definiciones implícitas, y b-la crítica Hale y Wright a la función epistemológica que Shapiro le asigna las definiciones.

a) Critica de Hale y Wright

La crítica Hale y Wright (2002) se apoya en la distinción entre concepto y objeto expuesta anteriormente. Los autores sostienen que las definiciones implícitas exitosas lograr transmitir un concepto. Pero niegan la función epistemológica que Shapiro le atribuye a esta técnica. Es decir, la

capacidad de las definiciones de permitirnos acceder a estructuras *ante rem*, en tanto entidades objetivas e independientes que instancian el concepto definido.

> Our principal reservation with his approach [...] concerns the very idea that merely by giving such a description, we can do more than convey a concept -that we can, in addition, induce awareness of an articulate, archetypal object, at once representing the concept in question and embodying an illustration of it. (Hale y Wright, 2002, p. 113)

Para los autores, apelar a la coherencia de las definiciones implícitas, al menos en los términos en los que lo hace Shapiro, no es suficiente para garantizar la existencia de las estructuras *ante rem*. Dice los autores al respecto: "with structures, coherence suffices for existence. Bur that would be a very momentous contention, and we have been unable to find any compelling argument for it in his discussion" (Hale and Wright, 2002, p.113).

b) Crítica de MacBride

Una de las críticas que MacBride (2008) alza contra Shapiro es que su propuesta epistemológica no es propiamente estructural. En la misma, las estructuras *ante rem* no cumplen ninguna función esencial y podrían tranquilamente evitarse. El autor dice al respecto:

> The ontology of *ante rem* structures performs no substantial role in this [implicit definition], the most fundamental component of Shapiro's epistemology for mathematics. For when there is a need to establish whether a description is coherent and categorical, structures drop out of sight, and it is questions of set existence that come to the fore. […] So far as the epistemological story goes, one might forsake structural universals and rest content with sets (since it is set theory that determines whether structures exist). (MacBride, 2008:163).

La crítica apunta a señalar que las estructuras *ante rem* no cumplen ningún papel en la determinación del contenido de los criterios de adecuación. El contenido de ambos descansa, ya sea formalmente –en el caso de unicidad–, ya sea como una analogía informal –en el caso de existencia–, en la teoría de conjuntos. Como consecuencia, MacBride concluye que Shapiro no presenta una propuesta epistemológica propiamente estructural.

Desde nuestra lectura, el criterio central para asignarles un rol a las estructuras *ante rem* en esta propuesta epistemológica es la coherencia. Como hemos visto, este criterio es aún más esencial si leemos al programa como una posible respuesta al dilema de Benacerraf. El contenido de este criterio es el encargado de proporcionar una justificación de la vinculación entre semántica epistemología, enlazando así los criterios de adecuación al rol epistemológico de las

definiciones. En consecuencia, al determinar que la coherencia es un término primitivo, que se explica informalmente apelando a satisfacibilidad, el autor genera que: 1-la teoría de conjuntos sea suficiente para dar una explicación informal de la coherencia de las definiciones implícitas y, luego, 2- las estructuras *ante rem* no tengan ningún rol en la propuesta. La crítica de MacBride apunta a señalar estos dos últimos aspectos.

IV. Perspectiva

a) El antifundacionalismo en el marco del programa *ante rem*

La respuesta de Shapiro a la crítica de MacBride

En un artículo que escribe en respuesta las críticas de MacBride, Shapiro (2011) asume el compromiso de hacer plausible que el conocimiento matemático es conocimiento de estructuras *ante rem*. Pero apela a su posición antifundacionalista para evitar tener que proveer cualquier tipo de razón externa a la matemática misma:

> I take on the burden of making it plausible that mathematical knowledge just is knowledge of *ante rem* structures. I have to make this plausible, but I do not have to prove it from accepted non-mathematical premises. […] Moreover, I argue, successful implicit definitions are themselves well construed as characterizing *ante rem* structures. In a nutshell, this is because the only things specified in an implicit definition are relations between the objects so define […] I follow mathematicians and use some mathematics to help to determine when a proposed implicit definition successfully describes something. The proposed epistemology is distinctively structuralist, and again I am content to have the programme judged by how well it accounts for mathematics, pure and applied. (Shapiro, 2011, p. 150)

Como hemos visto, las diversas críticas apuntan, directa o indirectamente, a la falta de justificación que presenta el autor para afirmar que conocemos estructuras *ante rem* a través de las definiciones implícitas. Shapiro asume explícitamente el compromiso que tiene con esta tarea. Sin embargo, no pretende formular una empresa de justificación que sea externa a la matemática misma. En la cita anterior, la única frase que dice al respecto es: "[…] I argue, successful implicit definitions are themselves *well construed* as characterizing *ante rem* structures" (Shapiro, 2011, p. 150). Para el autor, es suficiente con afirmar que las definiciones implícitas están *bien interpretadas* al analizarse como describiendo estructuras *ante rem*.

b) El antifundacionalismo y el dilema de Benacerraf

Un objetivo general del programa de Shapiro es responder al dilema de Benacerraf vinculado la dimensión semántica a la dimensión epistemológica. La técnica que permite tal enlace es la definición implícita. Accedemos a estructuras *ante rem*, –dimensión epistemológica – a partir de las definiciones implícitas –dimensión semántica–. Una instancia central en esta propuesta consiste en justificar esta vinculación. Es necesario dar razones para sostener que accedemos a estructuras *ante rem* a través la técnica de las definiciones. Parafraseando a Shapiro, se debe hacer plausible que el conocimiento matemático es, en efecto, conocimiento de estructuras *ante rem*. Frente a las críticas que señalan la falta de justificación que presenta para este tópico, Shapiro responde que su propuesta es una *buena interpretación* de las definiciones implícitas. Como consecuencia de su posicionamiento antifundacionalista, el autor se compromete a evitar recurrir a premisas externas a la matemática en su programa estructuralista. En este contexto, nuestra primera pregunta es: i- en el marco de un programa antifundacionalista de la filosofía de la matemática que pretende responder al dilema ¿Qué tipo de justificación se puede proporcionar para fundamentar la vinculación entre semántica y epistemología? Desde la lectura que proponemos, la vinculación entre estas dos dimensiones queda formulada, no justificada, en el principio de coherencia. Ahora bien, un resultado de priorizar unidad por sobre existencia es que la coherencia es término primitivo. Luego, no hay en el programa estructuralista un contenido riguroso que permita fundamentar epistémicamente las afirmaciones sobre lo que es coherente. En consecuencia, Shapiro no proporciona una justificación rigurosa para determinar cuándo las definiciones implícitas nos permiten acceder a estructura *ante rem*. Pero, dado que su programa estructuralista es antifundacionalista, el autor no requiere, ni puede, proporcionar este tipo de justificación. En sus propias palabras:

> I cannot deduce the coherence principle from nonmathematical premises which any opponent will accept. Nor do I accept the burden of justifying the coherence principle on such grounds. [...] I am not out to justify mathematics on nonmathematical grounds. (Shapiro, 2005, p. 147).

Esta última cita nos lleva a nuestra segunda pregunta: ii- el tipo de justificación que se puede proporcionar en el marco de un programa antifundacionalista ¿logra resolver el dilema de Benacerraf? En efecto, parecería que, la mera formulación del principio de coherencia no tiene la fuerza suficiente como para fundamentar una vinculación entre semántica y epistemología que resuelva el dilema. Sería interesante analizar las posibilidades que puede tener un programa antifundacionalista para proporcionar una justificación de este tipo.

Referencias bibliográficas

Hale, B., y Wright, C. (2002). Benacerraf's dilemma revisited. *European Journal of Philosophy*, 10(1), 101-129.

MacBride, F. (2008) Can "*Ante Rem*" Structuralism Solve the Access Problem? en *Oxford Journals*, 58(230), 155-164.

Shapiro, S. (1997). *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology.* Oxford: Oxford University Press.

Shapiro, S. (2006): Structure and Identity, en MacBride, F. (ed.), *Identity and modality*, New York, Oxford University Press, 109-145

Shapiro, S. (2011). Epistemology of mathematics: What are the questions? What count as answers? *The Philosophical Quarterly*, 61(242), 130-150.

Schwartz, J. S. (2015). Mathematical structuralism, modal nominalism, and the coherence principle. *Philosophia Mathematica*, 23(3), 367-385.

Los procesos de acontecimientalización

Mariano Iriart (UNMdP)

Resumen: Paul Michel Foucault (1926-1984), intelectual y crítico francés, historiador de los sistemas de pensamiento configurados por la cultura occidental, principalmente durante la época moderna. Las investigaciones que realizó tienen carácter histórico, por el material que analizan y los procedimientos que emplean; pero las aplicó a cuestiones que conciernen a la filosofía y son filosóficas por el fin que proponen. Definió esa actividad en el marco de la ontología crítica del presente como el ejercicio de una investigación histórico-filosófica dirigida a extraer las condiciones específicas de problematización que hacen inteligible el funcionamiento racional de una práctica o de un conjunto de prácticas. Es un tipo de análisis que procede mediante lo que llama la "prueba de acontecimientalización". Se trata de poner en juego un análisis que permita aprehender las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias en las que se integra.
Palabras clave: ontología crítica, formas de problematización, procesos de acontecimientalización.

¿qué es la filosofía hoy – quiero decir la actividad filosófica
– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?
¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en
emprender cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?
M. Foucault[1]

I. Introducción: Ni historia, ni filosofía

Michel Foucault fue un intelectual crítico francés del siglo XX, de especialidad difusa. Se trata de un filósofo que no hace filosofía, al menos de la manera usual de practicarla: abrevando de las fuentes filosóficas, en interminable diálogo con la tradición. Sus análisis se inscriben en el campo de la historia, pero no ejerce el oficio de historiador. "¿Qué es usted, profesor Foucault?" solían preguntarle, "¿a qué disciplina pertenecen sus investigaciones?". Él se reía de lo que llamaba "la pregunta por la identidad": "no me pregunten quien soy, escribo para perder el rostro" respondía, y evitaba encasillarse: "Me resulta difícil incluir [lo que hago] dentro de la filosofía o las ciencias humanas" (Foucault, 2013, p. 86), "(…) se me puede considerar, por cierto, un innovador" (Idem, p. 88).

Ya las primeras publicaciones se apartan de las meditaciones de tipo filosóficas para focalizar unos contenidos históricos concretos. Durante un tiempo intentó captar la atención de

[1] Foucault, 1998.

los miembros de la escuela historiográfica francesa y suscitar en ellos interés por esos estudios. Sin éxito. Ni filósofos ni historiadores se mostraron receptivos ante su obra; consideraron su forma de pensar y su modo de teorizar como ajenos a sus propios cuestionamientos y al marco en el que los discutían. Por tal motivo, salvo contadas excepciones, sus textos fueron leídos con indiferencia, cuando no percibidos como intromisiones de un extraño que – desde el interior de sus dominios respectivos – pretendía socavar las reglas de su arte, y ante quien, en consecuencia, habría que mantenerse a la defensiva.

Injusto sería atribuir semejante reacción a la mezquina arrogancia de teóricos indigentes, tratándose de individuos fieles a la exhaustiva exactitud, con funciones de agrimensor del continente de La Verdad. Hay que conceder que es adecuada al modo normal en que se desarrolla la actividad científica. En vano se fundamentaría que la verdad es lo que es y no tiene dueño, pues como forma universal derivada de la razón objetiva carece de lugar en las posibilidades de enunciación. Su acreditación depende de los criterios institucionales que aplican los miembros asociados a la comunidad de especialistas que operan como una verdadera policía del trabajo. Estos criterios se establecen en el marco de una racionalidad histórica y se determinan en función de lo que excluyen (Foucault, 1992, p. 5). Determinación histórica porque los criterios de exclusión varían y, para una cultura, lo que es rechazado en un momento puede admitirse en otro, bajo diferente régimen de verdad.

En su respuesta, Foucault alegó que las fronteras disciplinarias no le preocupaban; sí le preocupaba, en cambio, esclarecer su tarea. La concibió como un ejercicio de *crítica no polémica* que definió, en el ámbito de la *ontología política de la actualidad*, como *práctica histórico-filosófica* dirigida a extraer las *condiciones* específicas *de* una *problematización*, para hacer inteligible el funcionamiento racional de una práctica o de un conjunto de prácticas. Explicó que el procedimiento de análisis conveniente para esa actividad consistía en su verificación a través de la *prueba de acontecimientalización*. Con ella ofrecía una forma de "introducir fragmentos filosóficos en canteras históricas".

El objetivo aquí es brindar una caracterización de esta propuesta teórica tal como se plasma en las investigaciones foucaulteanas, siempre dirigidas a iluminar la comprensión que proviene de atender a los diferentes *procesos de acontecimentalización*.

II. La crítica como ontología política del presente

Kant fue el primero en identificar la filosofía con la crítica, concibiendo su realización como prolegómeno de toda filosofía por venir. Inauguró el proyecto de desarrollar, mediante un

examen libre y público de la razón, una crítica inmanente, total y positiva, para determinar las fuentes, el alcance y los límites constitutivos del ser humano. Se puede señalar allí el surgimiento de un tipo de interrogación al cual tiende todavía nuestra forma de pensamiento o, por lo menos, de la que aún no nos hemos separado del todo. Por lo tanto, es oportuno revisar el significado y el sentido que juegan en la idea kantiana del ejercicio de pensar bajo la función de la crítica.

Ese significado y ese sentido llegan hasta nosotros en los términos elaborados en el siglo XIX, prolongados durante el siglo XX, a partir de una particular lectura de Kant, que posiciona la crítica replegada al estudio del conocimiento. Incluso suponiendo que la interpretación fuera ajustada a las intenciones del autor Kant a la época de escribir la Crítica, nada impide – desplazando el eje de la cuestión del conocimiento hacia la dominación – pensarla de otro modo y entender otra cosa. Abandonar la comprensión heredada por la tradición, reanudar su análisis, no justifica (ni pretende) imputar a tantos esfuerzos falsedad, superficialidad o confusión; sino insertarla en una historia donde localizar su irrupción en la trama de acontecimientos y recorrer luego las líneas de sus transformaciones, donde la filosofía kantiana constituye un episodio más.

Foucault introduce históricamente la cuestión de la crítica en reciprocidad con sus investigaciones sobre el problema de la gubernamentalidad. Asocia su emergencia con la específica modalidad del poder pastoral de la iglesia cristiana, donde cada individuo durante toda su vida y en el detalle de sus acciones debía dejarse gobernar (es decir, conducido hacia su salvación) por alguien a quien está ligado por una relación, global y meticulosa, de obediencia. Aparece allí en oposición a la manera en que se gobierna, inseparable a la vez de una reflexión sobre las artes de gobernar. Encuentra su ejercicio asociado a algo, un *ethos*, identificado con la virtud, que denomina "actitud crítica" (Foucault, 2018, p. 46). Actitud moral y política, manera de ser y de pensar, modo de actuar y de comportarse, que caracteriza como el arte de no ser tan gobernado o de no ser así gobernado. Forma de conducta elegida por algunos, voluntaria, dificultosa y trabajosa, que en el empeño de elaborarse a sí misma se expresa como el arte de la inservidumbre reflexiva.

La crítica pensada como actitud se aproxima bastante a la definición que dio Kant de Ilustración (*Aufklärung*). Con Kant y la Ilustración se produce un desplazamiento de la actitud crítica. Tomando distancia de sus predecesores y eludiendo el motivo esencial atribuido por la tradición, Kant le asignó como tarea primordial la de fijar los límites del conocimiento posible. Desde entonces, gracias a la operación kantiana que la ubica en prelación respecto de la *Aufklärung*, la idea de crítica se ha desviado de su foco para aplicarse al análisis sobre la legitimidad de los conocimientos. Procedimiento masivamente seguido por las investigaciones

filosóficas desde el siglo XVIII que, tomando el aspecto de una analítica de la verdad, plantea y desarrolla la pregunta por las condiciones de verdad del conocimiento posible.

Pero en lugar de continuar con ese modo de interrogación para añadir una variante más a las múltiples formas habilitadas por la crítica de la razón, Foucault va a sugerir una alternativa –no polémica– para acercarse al problema de la *Aufklärung* y de las conexiones entre crítica y *Aufklärung*. Revisando la respuesta de Kant a la pregunta sobre la Ilustración, articulándola con la segunda disertación del *Conflicto de las facultades*, ve perfilarse otro modo de interrogación crítica desarrollada como ontología política de nosotros y de nuestro presente, al plantear la constitución de la actualidad como objeto de reflexión filosófica: "en el texto de Kant [sobre la *Aufklärung*] aparece la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello" (Foucault, 1996, p. 69). Y si la filosofía es una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, por primera vez se la ve "problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad a la que interroga como acontecimiento, como un acontecimiento del que tiene que decir su sentido su valor y su singularidad filosófica y donde tiene que hallar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice" (Foucault, 1996, pp. 69 y 70). El aspecto a destacar de este artículo periodístico-filosófico es que, en su específica manera de responder a la pregunta que le había sido planteada, Kant hizo entrar un campo de problematización que no había sido transitado por el trabajo del pensamiento, y habilita para la reflexión filosófica la indelegable función de decir el valor, el sentido y el significado de lo que pasa ahora. Y su importancia reside no tanto en su carácter novedoso, como en la insistencia casi obstinada con la que, desde entonces, se vuelve a lanzar la pregunta por la actualidad, hasta llegar a constituir uno de los rasgos más destacados de la filosofía moderna.

Esta puesta al día del proyecto de la crítica acarrea un reposicionamiento y un cambio de funciones:

En lugar de aprehender las condiciones, universales y necesarias, del conocimiento posible y de la acción moral posible, intenta hacer inteligible la producción singular de un acontecimiento.

No ofrece conocimientos completos y definitivos, señala trasformaciones puntuales sobre dominios concretos que conciernen a nuestro modo de ser y de pensar.

El análisis no determina estructuras formales (unitarias en lo posible, inevitables en lo posible) como principio de inteligibilidad, busca los acontecimientos que condujeron a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, decimos y pensamos.

Ya no es trascendental su método, ni busca hacer posible la metafísica; es arqueológica y genealógica.

Es todavía una actividad dirigida a reflexionar sobre los límites, pero invierte su posición: en Kant la tarea consistía en impedir su transgresión en el uso especulativo; ahora emprende la posibilidad práctica de franquearlos.

No se concibe como Tribunal al cual someter las pretensiones de conocimiento para que decida si son legítimas o se trata, en cambio, de una falsa ilusión. Se caracteriza como una prueba histórico-práctica sobre nosotros mismos y procede en la forma de una acontecimentalización.

III. El modo de realización de la crítica: el compromiso con una práctica histórico filosófica

La realización de la crítica por la vía de la ontología política se plasma en una serie abierta de investigaciones histórico-filosóficas que deben someterse a la prueba de la actualidad. Su ejercicio es aplicado a dominios localizados, directamente relacionados con nuestra situación actual, respecto a cuestiones que nos atraviesan a todos de forma inmediata. Lo cual implica establecer un vínculo más consistente entre la teoría y la práctica. Propone describir tan exactamente como sea posible, en su especificidad y en su intrincación, tres elementos formales que en su heterogeneidad, irreductibilidad y determinación recíproca, considera los componentes que integran la experiencia: el saber, el poder y el sujeto. Estas nociones no representan objetos, tienen una función metodológica: sirven como vectores o matrices para el análisis. Procura detectar y mostrar las complejas relaciones, concretas e históricamente modificables, por las que pasan, donde se estabilizan las prácticas. Y según esta teoría, el conjunto de las prácticas efectivas abarca todo lo que hay. No como totalidad de la existencia, sino en el modo fundamental de darse el ser a la experiencia, como poderse y deberse ser pensado. Allí reside el nominalismo metodológico de Foucault, fundamento de una "revolución epistemológica" en el campo de la historiografía. No hay ser, ni siquiera trascendental, oculto y permanente, detrás del hacer; solo el hacer existe. Por lo tanto, la atención no se dirige a algunas instituciones, no busca definir unas mentalidades ni un sistema de representaciones, no se aplica en unos contenidos históricamente elaborados a los que conferiría el estatus de hechos dados. Solo toma en cuenta lo que los hombres hacen y la manera en que lo hacen.

El objeto de investigación recae sobre regímenes sucesivos de determinadas prácticas a través de los cuales llegar a comprender cómo nos constituimos en nosotros mismos como sujetos de lo que hacemos, decimos y pensamos – no para saber al fin quiénes somos (conocer nuestra identidad), sino para ver en qué y cómo sería posible ser distintos, pensar diferente de

como pensamos, percibir de otro modo. "Analizar unos *regímenes de prácticas* es analizar programaciones de conducta que han sido simultáneamente efectos de prescripción con respecto a lo por hacer (efectos de *jurisdicción*) y efectos de codificación con relación a lo por saber (efectos de *veridicción*)" (Foucault, 1980a, p. 59).

Con ello no pretende enseñar a los historiadores cómo ejercer su oficio; "su empresa es más curiosidad por el pasado que historia y merece el nombre de filosofía porque es, indirectamente, una reflexión sobre nosotros mismos y, además, porque incita a reaccionar" (Veyne, p. 79). En esta práctica histórico-filosófica "se trata de fabricar como una ficción su propia historia, que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él" (Foucault, 2018, pp. 61 y 62). El objetivo es recuperar la forma específica de problematización, es decir, hacer manifiesto el pensamiento que habita en cada práctica, irreductible, por tratarse de prácticas ejercidas por seres humanos.

El pensamiento no es el ejercicio natural de una facultad, no enraíza en la conciencia, no ocurre en la cabeza de los sabios, no está en relación a la grandeza de la persona que piensa. Es el movimiento por el cual unos comportamientos, instituciones o prácticas resultan indiferentes, o se aceptan sin discusión, o aparecen y se remarcan como un *problema* para los individuos que se comportan de un modo específico, que ponen en funcionamiento determinadas instituciones, que participan en campos concretos y heterogéneos de prácticas. El pensamiento tiene una historia. Su especificidad se aprehende allí donde hace efectiva su intervención: definiendo los elementos de la realidad e indagando acerca de sus comprensiones, determinaciones y propósitos. Para hacer aparecer este trabajo del pensamiento como un acontecimiento hay que distinguir de qué modo recubre, segmenta, distribuye objetos, posiciona y califica a los sujetos, formula reglas, establece sistemas de correlaciones, reflexiona centrado en ciertos puntos, preocupado por ciertos campos, colocando bajo su dominio diversos aspectos que define como verdaderos; delimitando lo que es blanco de su atención, foco de su inquietud y objeto de una valuación crítica; es decir, hace su labor, una actividad que es eminentemente práctica.

Pensar es típicamente una manera de reaccionar; pero su expresión no es deducible del análisis previo del contexto del que proviene y en el que se aplica. Diversos factores políticos, económicos o sociales, pueden ser agentes de incitación, pero no lo generan ni determinan en sus variadas formas. Pueden preexistir durante mucho tiempo y producir sus efectos antes que, emplazada por individuos definidos, surja una concreta forma de problematización elaborada en el pensamiento.

Lo que fue posible pensar es restituible por el análisis de las condiciones específicas que lo hicieron surgir frente a un conjunto de dificultades u obstáculos, ante los que se elaboran respuestas diversas muchas veces contradictorias entre sí ofrecidas como solución, reforma o alternativa. El tipo de investigación no es capaz de determinar cuál es la mejor solución, quién está en lo cierto, qué propuesta práctica es más feliz; no realiza un balance de las reacciones. Tampoco busca refutarlas a todas para mostrar que siempre se ha vivido equivocado, de izquierda a derecha. No encuentra la solución a un problema en las soluciones dadas por otras personas de otros lugares en épocas diferentes para problemas diferentes. Permite descubrir el suelo común (la forma general de problematización) que las ha hecho posibles a una y a otra simultáneamente en su diversidad y aun en las inconsecuencias u oposiciones que las afecten, sean más o menos oscuras o superficiales. La problematización se instala en el punto donde se cruzan el pensamiento y el ser (la realidad). Trata de mostrar que lo que ajusta firmemente y bloquea al pensamiento es la aceptación – explícita o, como sucede a menudo, implícita – de una problematización a partir de la cual se ofrecen las respuestas a modo de solución, alternativa o reforma.

IV. El procedimiento de acontecimentalización

La instalación de esta práctica histórico-filosófica ilumina una historia cuyo tema es las formas de problematizaciones. Se dispone mediante un tipo de procedimiento que denomina "prueba de acontecimetalización", metodología eficaz para recobrar y definir los diversos procesos de acontecimetalización.

¿En qué consisten estos procesos? Son los "objetos" (*objetivaciones*) que la misma práctica problematizante elabora en su despliegue, y a los que el análisis se aplica, empleando sus instrumentos y sus recursos ("instrumentos" y "recursos" que Foucault obtiene mayormente de los "talleres" donde trabajan aquellos que, a pesar de realizar actividades muy distintas, "hacen historia" o se califican como "historiadores".)

¿Cuál es el estatus de esos "objetos"?, ¿se trata de procesos reales o pertenecen a los juegos que juega la imaginación consigo misma? Su apreciación depende de la idea que seamos capaces de hacernos del concepto de "realidad" (autoevaluación: Justifique cada caso: la "sociedad de clases", el "sistema capitalista", el "poder del Estado", los "micropoderes disciplinarios": ¿son ítems en el inventario de lo que contiene la realidad?). Foucault (que dice tener una imaginación tan limitada que es incapaz de engendrar nada) extrae los procesos que su investigación genera de canteras históricas. No determinan toda la realidad pero producen realidad. Son fragmentos de

realidad que inducen específicos efectos de realidad que la investigación trata de captar como acontecimientos.

¿Cómo se obtienen estos procesos? No se advierten de la manera en que los historiadores discuten y acuerdan el trato con la materialidad del archivo. No fantasea con saturar el conocimiento inagotable, ni está obligado a "decir todo" para satisfacer a un jurado de especialistas. Otra exigencia que "saber del pasado" motiva a Foucault a escribir del pasado. Parte de un problema de la actualidad, alguna de las "cuestiones urgentes" que en el presente insisten y nos afecta a todos, para percibir su singularidad y esclarecer su significado, su valor y su sentido para ese presente en el que aparece él mismo como siendo un "sujeto". Lo ilustra destacando la diferencia de procedimiento empleado para estudiar un periodo (o una institución durante determinado periodo) del que se dirige a analizar un problema (Foucault, 1980a, pp. 38 y ss.). La diferencia, aclara, no tiene que ver con la que podría sugerirse entre el historiador y el filósofo, el que se consagra al polvo de los hechos frente al que se deleita con la nube de ideas. La distinción no pasa entre oficios, sino entre maneras de hacer. Una, recorta su objeto e intenta resolver los problemas que pueda plantear; otra, formula un problema e intenta determinar los aspectos del objeto que podrían resolverlo. Cada una organiza sus propias modalidades, límites y reglas.

¿Cómo se instruye este procedimiento? No lo guía el ideal de exhaustividad. Al contrario, hay que escoger bien los elementos pertinentes para el análisis. En vez de aceptar y hacer circular de movida alguna continuidad oscura, una forma constante, una evidencia invariante o una certeza universal, remueve una evidencia, localiza una discontinuidad, muestra una ruptura. Esta conversión de la mirada y de la actitud es un requisito previo que condiciona su empleo. Indica que no es solamente un método.

La investigación comienza seleccionando un conjunto de elementos donde pueda indicar, aproximativamente, de manera empírica y provisoria, múltiples relaciones entre estructuras de racionalidad articuladoras de discursos y los mecanismos de sujeción a las que están ligadas; mecanismos diversos, contenidos heterogéneos. Luego, registra y describe qué lazos, qué conexiones pueden señalarse de uno a otro, qué juegos de reenvío y de sostén se desarrollan entre ellos, qué hace que un elemento de conocimiento, verdadero, probable o falso, genere unos efectos de poder y, recíprocamente, qué hace que un procedimiento de coerción adquiera la forma y la justificación de un elemento calculado, racional, técnicamente eficaz, etc. Temas que conciernen al saber en su conexión al poder y tratan también de la verdad y del sujeto (cuestiones en las que los historiadores no piensan).

En un primer nivel, el dispositivo de saber-poder funciona como rejilla de análisis. Las categorías de *saber* y *poder* no son operantes ellas mismas: no se definen, a través suyo, principios

generales de realidad, sino que fijan el tipo de elemento que es pertinente para el análisis. El "saber" remite a procedimientos y efectos de conocimiento aceptados en un momento dado en un dominio específico. El "poder" vehiculiza la serie de mecanismos definidos y definibles susceptibles de inducir comportamientos o discursos. Entre ellos no hay una relación de exterioridad: nada puede figurar como elemento del saber si al mismo tiempo no confirma un sistema de reglas y obligaciones características y si no está dotado de efectos propios de coerción o incitación; inversamente, nada puede funcionar como mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos que pueda validarse en sistemas más o menos coherentes de saber. En suma, se trata de describir el nexo de saber-poder que permite entender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema (Foucault, 2018, p. 67).

Es un tipo de procedimiento que recorre y funda la *positividad* de un saber: de la observabilidad empírica de un conjunto de elementos a su aceptación histórica en el momento y lugar que es observable, el análisis extrae las condiciones del sistema de aceptabilidad basándose en el nexo de saber-poder que lo sostiene (*Idem*). Lo que lo ha hecho aceptable no era evidente ni estaba prefigurado con anterioridad; no ha requerido ninguna interioridad, ni se inscribe en algún tipo de a priori, ni se funda en un derecho originario. La ubicación y registro de un sistema de aceptabilidad es indisociable de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. Este análisis, por lo tanto, no apela a un acto fundador, ni remata en una forma pura. Las positividades que define no encarnan en una esencia, no individualizan una especie; no se consideran universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, unas modificaciones. Se las busca en el campo de inmanencia de las singularidades puras.

En tanto singularidades puras referidas a simples condiciones de aceptabilidad, la investigación depende de otra lógica que la de la explicación causal, que obedece a una exigencia de saturación por un principio unitario, piramidal y necesario (o próximo a la necesidad). Se trata de establecer un circuito que dé cuenta de esa singularidad como de un efecto (Foucault, 2018, p. 69). No pretende reconstruir un fenómeno obtenido de su causa, sino hacer inteligible una positividad singular y precisamente en su singularidad. Inteligibilización que no funciona según un principio de clausura. Porque las relaciones que señalan la singularidad de un efecto proceden en buena medida de las interacciones entre individuos o grupos de individuos; implican, por tanto, a sujetos, conductas, decisiones, elecciones. Su inteligibilidad no se sostiene en la naturaleza de las cosas, sino en la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre. Y además, porque estas relaciones se constituyen en desprendimiento constante de una respecto de las otras, instaurando niveles diferentes de

manera que ninguna de estas interacciones aparece como primaria o absolutamente totalizante. Fragilidad constitutiva, cambio permanente, intrincación entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que lo transforma. Se trata de poner en juego un análisis que permita aprehender las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias en las que se integra; un tipo de investigación que considera la estructura del acontecimiento como algo cuya estabilidad, raíz y fundamento es tal que siempre puede pensarse sino su desaparición, al menos indicar aquello por lo que y a partir de lo que su desaparición es posible.

Referencias bibliográficas

Abraham, T. (1989). *Los senderos de Foucault*. Nueva Visión.

— (2019). *La máscara Foucault*. Paidós.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.

Foucault, M. (1980.a). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Anagrama.

— (1980.b). *Microfísica del poder*. La Piqueta.

— (1992). *El orden del discurso*. Tusquets.

— (1998). *Historia de la sexualidad. 2 El uso de los placeres*. Siglo XXI.

— (1996). *¿Qué es la Ilustración?*. La Piqueta.

— (2018). *¿Qué es la crítica?*. Siglo XXI.

— (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Siglo XXI.

Veyne, P. (2009). *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós.

Hacia una ontología para la química cuántica: La naturaleza de la función de onda

Jesús Alberto Jaimes Arriaga y Sebastian Fortin (CONICET-UBA)

Resumen: A partir de los éxitos alcanzados en física al aplicar la Mecánica Cuántica a sistemas químicos a principios del siglo XX, se ha difundido la idea de que la química puede ser completamente reducida a la física, tanto epistemológicamente como ontológicamente. En este trabajo analizaremos en detalle la concepción de función de onda a la luz de los métodos utilizados por quienes aplican positivamente la mecánica cuántica a sistemas químicos. A partir de este análisis argumentaremos que el concepto de función de onda utilizado en química y en física son diferentes y asumen hipótesis contradictorias entre sí, lo que dificulta enormemente cualquier intento de reducción.

1. Introducción

A partir del impresionante éxito de la teoría cuántica a la hora de ser aplicada a sistemas químicos, los científicos de la época se vieron inclinados a pensar que toda la química podía ser reducida a la física. Desde entonces y durante casi todo el siglo XX, tanto en la comunidad científica como en la filosófica, prevaleció la idea de que la química podía ser reducida a la física tanto desde un punto de vista epistémico como ontológico. Sin embargo, en el marco del surgimiento de la filosofía de la química en la década de 1980, este punto de vista se volvió motivo de gran debate dentro de la comunidad filosófica. Los vínculos entre física y química han sido estudiados con gran detalle desde diferentes perspectivas por autores como Primas (1983), Scerri & McIntyre (1997), Vemulapalli & Byerly (1999), van Brakel (2000), Scerri (2000, 2004, 2006), Lombardi & Labarca (2005, 2006), Hendry (2004, 2010), Hettema (2009, 2012), Fortin, Lombardi & Martinez Gonzalez (2017, 2018, 2019). En la actualidad no existe acuerdo entre los especialistas respecto de cuál es la relación interteórica que mejor describe los vínculos entre teorías provenientes de la química y la física. En este contexto, es importante revisar los distintos aspectos epistémicos y ontológicos en casos concretos donde se supone que la reducción es exitosa. Esta tarea ha sido llevada a cabo en referencia a varios aspectos de la química, por ejemplo, en el ámbito de la estructura molecular (Wolley 1998), respecto de la simetría de paridad en enantiómeros (Fortin, Lombardi & Martinez Gonzalez 2016), el enlace químico (Hendry 2008) y de la definición de átomos en moléculas (Hettema 2012 y Jaimes Arriaga,

Fortin, & Lombardi, 2019). En este trabajo analizaremos los aspectos ontológicos de esta relación a la luz de la dimensionalidad de la función de onda.

La función de onda es un elemento central de la mecánica cuántica y contienen toda la información relevante que se puede conocer sobre un sistema químico. Esta función depende de las coordenadas de todas las partículas del sistema y es así que evoluciona en el espacio configuracional, es decir, en el espacio de 3N dimensiones, donde N es el número de partículas en el sistema. Este hecho constituye un problema a la hora de resolver la ecuación de Schrödinger para un sistema multipartícula, ya que los movimientos de todas las partículas se encuentran acoplados. Cuando la ecuación de Schrödinger se aplica al estudio de los sistemas químicos y debido a la imposibilidad de resolver dicha ecuación de forma exacta, resulta indispensable emplear métodos aproximativos para poder obtener información útil de la ecuación de Schrödinger. Uno de estos métodos es la aproximación orbital, la cual es empleada para escribir la función de onda total como un producto de funciones de onda monoelectrónicas, las cuales dependen de un electrón a la vez y están definidas en el espacio real de tres dimensiones. Si bien esta aproximación es un método en apariencia simple, constituye una poderosa herramienta conceptual para describir los sistemas químicos. Así mismo tiene implicaciones epistemológicas importantes ya que funda el marco de referencia particular de la química cuántica con la noción de *orbital* en el corazón de la disciplina. Esto se ve reflejado en el discurso que emplean los químicos cuánticos, en el cual se puede notar que el uso del concepto de orbital tiene un rol preponderante y es ubicuo en las descripciones de la estructura electrónica de átomos y moléculas, modelos de enlace químico e interpretaciones de propiedades espectroscópicas, termodinámicas y magnéticas de los sistemas químicos.

El propósito del presente trabajo es desarrollar argumentos en favor de la independencia conceptual de la química cuántica respecto de la mecánica cuántica, apelando a la idea de que los químicos han hecho propios e incluso han transformado y dotado de entidad los conceptos derivados de los resultados obtenidos cuando la ecuación de Schrödinger es aplicada al estudio de los sistemas químicos.

Para lograr este propósito el trabajo ha sido estructurado de la siguiente manera. En la Sección 2 se introducirá el problema de la naturaleza dimensional de la función de onda. Después se presentará la aproximación orbital en la sección 3. Seguidamente, en la sección 4, propondremos una formalización que sustente la estrategia empleada por los químicos. En la sección 5 describiremos el uso de la noción de orbital en las teorías químicas. Finalmente, en la sección 6, profundizaremos en el papel de la noción de orbital en el discurso de la química cuántica.

2. La dimensionalidad de la función de onda

Desde el punto de vista físico, la función de onda lleva toda la información que es posible atribuir a un sistema cuántico y su dinámica es descrita por la famosa ecuación de Schrödinger,

$$i\hbar\frac{\partial}{\partial t}\Psi = \left[-\frac{\hbar^2}{2m}\overline{\nabla}^2 + V\right]\Psi \qquad (1)$$

donde la letra griega Ψ representa dicha función de onda y el término entre corchetes es el operador hamiltoniano que está asociado a la energía. De acuerdo a la mecánica cuántica, Ψ es una función compleja de las variables espaciales de todas las partículas que lo componen, esto es $\Psi(\bar{r}_1, \bar{r}_2, \bar{r}_3, \ldots, \bar{r}_N)$, donde $\bar{r}_i = (x_i, y_i, z_i)$. De esta manera la función de onda depende de 3N dimensiones, con N como el número de partículas del sistema.

En este contexto, surgen interrogantes acerca de la naturaleza de la función de onda ¿Tiene algún significado físico real o simplemente es una herramienta matemática? y del espacio físico ¿Vivimos en un mundo de 3N dimensiones o de únicamente tres? Estás y otras interrogantes han sido ampliamente discutidas desde una perspectiva filosófica centrada en la física. Dentro de las recientes discusiones sobre la naturaleza de la función de onda, tres posturas pueden ser identificadas. En la primera se plantea que la función de onda constituye el fundamento ontológico de la mecánica cuántica y por ello se acepta un mundo de 3N dimensiones (Albert 2013, Lewis 2013). En oposición a la primera, en la segunda postura se defiende la idea de que la función de onda únicamente es un actor secundario dentro de la ontología de la teoría cuántica y la realidad se constituye en un espacio tridimensional (Monton 2013, Allori 2013). En cuanto a la tercera posición se defiende una coexistencia de ambos espacios, el de 3N dimensiones y el de solo tres (Monton 2006).

Lo expuesto hasta aquí muestra que la cuestión de la dimensionalidad de la función de onda es un tema de particular interés para la ontología de la mecánica cuántica. Sin embargo, a pesar de que la mecánica cuántica es utilizada constantemente por lo químicos, no se ha planteado este problema ni en el ámbito de la filosofía de la química ni en el de la química misma. Un análisis superficial de la bibliografía podría sugerir que los químicos y los filósofos de la química simplemente han decidido ignorar o evadir el problema. Sin embargo, un análisis pormenorizado de los cálculos utilizados por los químicos cuánticos revela que este hecho se debe a una razón completamente distinta. El tratamiento que dan los químicos a la función de onda es tal que el problema nunca aparece en esta disciplina. Si bien a primera vista este tratamiento parecería obedecer únicamente a fines pragmáticos, involucra también fuertes

motivos conceptuales que dan lugar a un marco teórico diferente a aquel que subyace a la teoría cuántica.

3. El tratamiento químico de la función de onda

Según lo expuesto en la Sección 2, el hecho de que la función de onda dependa de las variables de todas las partículas de un sistema químico es un problema a la hora de estudiar la ontología física. No obstante, a la hora de utilizar la teoría en un sistema concreto, por ejemplo una molécula, también supone una dificultad insalvable en cuanto a recursos de cálculo. En efecto, no se cuenta ni con una matemática excepcional ni con una supercomputadora que nos permitan resolver la ecuación de Schrödinger de manera exacta para un sistema químico mucho más allá del átomo de hidrogeno. Por ello resulta de particular relevancia el desarrollo de métodos aproximados que permitan obtener información relevante de los sistemas químicos a partir de un tratamiento cuántico. En este sentido, la *aproximación orbital* surge como una herramienta teórica útil para conseguir este fin.

3.1 La aproximación orbital

Por medio de la aproximación orbital la función de onda puede ser reescrita en términos de funciones de onda mono electrónicas dependientes de solo tres dimensiones, como bien señala Atkins y de Paula en su reconocido libro de texto,

La función de onda de un átomo multielectrónico es una función muy complicada de las variables de todos los electrones, y debemos escribirla $\psi(\bar{r}_1, \bar{r}_2, \ldots)$, donde $\bar{r}_i$ es el vector del núcleo al electrón *i*. Sin embargo, en la *aproximación orbital* suponemos que una primera aproximación razonable a la función de onda exacta se obtiene pensando que cada electron ocupa su "propio" orbital, y escribimos

$$\psi(\bar{r}_1, \bar{r}_2, \ldots) = \psi(\bar{r}_1)\psi(\bar{r}_2)\ldots$$

Podemos pensar que los orbitales individuales son semejantes a orbitales hidrogenoides, pero que corresponden a cargas nucleares modificadas por la presencia de todos los otros electrones en el átomo. Esta descripción es únicamente aproximada, pero es un modelo útil para discutir las propiedades químicas de los átomos, y es el punto de partida para descripciones más sofisticadas de estructura atómica (Atkins y de Paula 2006: 336)

A pesar de que este enfoque es una aproximación "gruesa", ya que, como veremos, ignora la interacción entre los electrones, es una herramienta poderosa ya que da lugar a un marco

conceptual y a un sin número de imágenes conceptuales más intelegibles en la construcción de explicaciones sobre los procesos químicos. En primer lugar, la aproximación establece que cada electrón tiene una función de onda independiente del resto. Esto permite pensar en N funciones de onda que "viven" en tres dimensiones en vez de una sola función de onda de 3N dimensiones. A su vez establece que las funciones de onda de un electrón en cualquier átomo son semejantes a las funciones de onda del átomo hidrogenoide. Esto último es muy importante ya que los estados 1s, 2s, 2p, 3s, 3p, 3d, etc sólo corresponden a soluciones cuánticas del átomo de hidrógeno (los iones hidrogenoides). En rigor, el orbital 1s no es una solución de la ecuación de Schrödinger de un átomo de oxígeno, ni de uno de argón, ni de ningún otro que no sea el de hidrógeno. Sin embargo, la aproximación orbital permite hablar de estos orbitales como de cualquier átomo.

3.2 La aproximación del electrón independiente

Si bien en muchos casos la aproximación orbital es suficiente, en general, no da buenos resultados a la hora de calcular la energía de los electrones. No obstante, puede ser mejorada al considerar las interacciones interelectrónicas, manteniendo a su vez el concepto de funciones de onda mono electrónicas. En este caso se trata de la *aproximación del electrón independiente*. El Hamiltoniano de un sistema químico multielectrónico se puede escribir de la siguiente manera (en unidades atómicas),

$$H = -\frac{1}{2}\sum_{i=1}^{N}\nabla_i^2 - \sum_{i=1}^{N}V(r_i) + \sum_{i=1}^{N-1}\sum_{j=i+1}^{N}\frac{1}{r_{ij}} \qquad (2)$$

Donde el primer término representa la energía cinética del sistema; el segundo término corresponde a la energía potencial coulómbica debida a la interacción nucleo-electrón; y el tercer término representa las interacciones entre cada par de electrones diferentes, cuya distancia que los separa está dada por $r_{ij} = \left|r_i - r_j\right|$. Es este último término el que complica la resolución de la ecuación, debido a que acopla el movimiento de todos los electrones. Para resolver esta dificultad se puede desacoplar el movimiento de los electrones al considerar que cada uno de ellos se mueve en un potencial efectivo promedio debido al resto de los electrones. De esta manera se logra que la ecuación dependa de solo un electrón a la vez y así la ecuación de Schröedinger puede ser resuelta empleando funciones de onda $\psi_i(r_i)$ independientes para cada electrón i. El Hamiltoniano tomaría la forma

$$H' = -\frac{1}{2}\sum_{i=1}^{N}\nabla_i^2 - \sum_{i=1}^{N}V(r_i) + \sum_{i=1}^{N}v(r_i) \qquad (3)$$

Aún con todo, surge un nuevo inconveniente relacionado con la forma que debe tomar el potencial $v(r_i)$ para cada electrón, ya que este término involucra información fundamental sobre las interacciones entre electrones que toman lugar al interior de un sistema químico y que en última instancia determinan sus propiedades.

El procedimiento más extremo para determinar el potencial $v(r_i)$, consiste en ignorar por completo las interacciones entre los electrones eliminando así dicho término. En tal caso, se obtiene el Hamiltoniano correspondiente a la aproximación orbital,

$$H_{AO} = -\frac{1}{2}\sum_{i=1}^{N}\nabla_i^2 - \sum_{i=1}^{N}V(r_i) = \sum_{i=1}^{N}h(r_i) \quad (4)$$

donde $h(r_i)$ representa Hamiltonianos mono electrónicos que corresponderían a átomos hidrogenoides, de tal forma que sus autofunciones coinciden con las del Hamiltoniano del átomo de hidrógeno, es decir, las funciones 1s, 2s, 2p, …, etc. los así llamados *orbitales atómicos*. Esto muestra que la aproximación orbital es un caso particular de la aproximación del electrón independiente.

Si se tienen en cuenta los términos de interacción $v(r_i)$ entonces se obtiene un modelo más refinado. Por esta razón, se han desarrollado diversos métodos para la resolución de este inconveniente y aún hoy en día sigue siendo motivo de intensas investigaciones en el campo de la química cuántica. Desde el punto de vista que nos interesa en este artículo, el resultado es el mismo. El sistema se puede describir por medio de funciones de onda monoelectronicas, es decir, muchas funciones de onda de tres dimensiones en vez de una sola función de onda de 3N dimensiones.

3.3 La función de onda monoelectrónica como única opción

Como podemos ver, ya sea empleando la aproximación orbital o la aproximación del electrón independiente se obtiene como resultado una función de onda de un solo electrón que depende únicamente de tres dimensiones. Este hecho resulta ineludible para la descripción de la función de onda total de un sistema químico multielectrónico. Este tratamiento de la función de onda que hacen los químicos, resulta en principio de la incapacidad de resolver la ecuación de Schrödinger de forma exacta. Esto pone de manifiesto que, lejos de querer resolver el problema

de las 3N dimensiones, los químicos encararon un problema de cálculo, convirtiendo la función de onda de 3N dimensiones en N funciones de onda de tres dimensiones. Desde el punto de vista conceptual, este enfoque no es una simple aproximación, si no que constituye una modificación sustancial de uno de los fundamentos de la misma teoría cuántica. Ya ha sido señalado, en otro contexto, que los químicos han modificado la mecánica cuántica para adecuarla a sus propósitos (Velmulapalli 2006, Lombardi & Martínez 2012, Chang 2015), y que ello forma parte de su independencia ontológica respecto a la física ya que constituye la base de la concepción de los sistemas químico cuánticos. El caso de la aproximación orbital y la aproximación del electrón independiente contribuye a este argumento con un nuevo ejemplo.

4. Marginalización dimensional

En esta sección presentamos un formalismo matemático que fundamenta el enfoque empleado por los químicos y ofrece una visión rigurosa del proceso implicado en dicho enfoque.

La función de onda $\psi(\bar{r}_1, \bar{r}_2, \ldots, \bar{r}_N)$ de un sistema químico, depende de las variables de todas las partículas de dicho sistema, por tanto está definida en un espacio de 3N dimensiones. Por su parte los químicos cuánticos consideran la función de onda total separable y la escriben como,

$$\psi(\bar{r}_1, \bar{r}_2, \ldots, \bar{r}_N) = \psi\left(\bar{r}_1\right)\psi(\bar{r}_2)\ldots\psi(\bar{r}_N\big) \tag{5}$$

Donde cada función de onda monoelectrónica $\psi(\bar{r}_i)$ se encuentra definida en el espacio ordinario de tres dimensiones. Este procedimiento puede ser entendido como el resultado de la aplicación sucesiva de dos operadores sobre la función de onda total.

a) El primer paso sería la aplicación de un proyector, $\hat{P}_i$, el cual al actuar sobre la función de onda total extrae la función de onda del electrón *i*, dejando de lado el resto de funciones. Está operación puede ser descrita por la siguiente expresión matemática

$$\hat{P}_i\boldsymbol{\psi}(\ldots) = \int\ldots\int\boldsymbol{\psi}(\ldots)\psi^*(\bar{r}_1)d\bar{r}_1\ldots\psi^*(\bar{r}_{i-1})d\bar{r}_{i-1}\psi^*\left(\bar{r}_{i+1}\right)d\bar{r}_{i+1}\ldots\psi^*(\bar{r}_N)d\bar{r}_N \tag{6}$$

$$\text{where } \boldsymbol{\psi}(\ldots):\psi\left(\bar{r}_1, \ldots, \bar{r}_{i-1}, \bar{r}_i, \bar{r}_{i+1}, \ldots, \bar{r}_N\right)$$

b) El segundo paso correspondería a la aplicación de un operador de cambio de variable, $\hat{C}$, el cual traslada la etiqueta desde la variable espacial hasta la función de onda. De está forma tendríamos

$$\hat{C}\psi(\bar{r}_1) = \psi_1(\bar{r})$$
$$\hat{C}\psi(\bar{r}_2) = \psi_2(\bar{r})$$
$$\vdots$$
$$\hat{C}\psi(\bar{r}_N) = \psi_N(\bar{r}) \qquad (7)$$

De este modo, la operación implícita en la aproximación del electrón independiente quedaría descrita por la acción global de estos dos operadores sobre la función de onda total

$$\hat{C}\hat{P}_i\psi(\bar{r}_1, \bar{r}_2, \ldots, \bar{r}_N) = \psi_i(\bar{r}) \qquad (8)$$

El formalismo matemático que acabamos de plantear lo hemos llamado *marginalización dimensional*, en vista de que recupera una función de onda definida en el espacio tridimensional a partir de la función de onda total de 3N dimensiones.

5. La importancia de la función de onda monoelectrónica

Como se ha señalado en la Sección 3, la aproximación orbital o la del electrón independiente introducen la noción de orbital. En esta sección pretendemos introducir algunos ejemplos para ilustrar el papel central que juega el concepto de orbital en las teorías químicas.

Estructura electrónica

El sistema químico más simple es el átomo de hidrógeno, H, y es el único para el cual la ecuación de Schrödinger ha sido resuelta de forma exacta. Las autofunciones que se obtienen corresponden a los bien conocidos orbitales atómicos, es decir, las funciones 1s, 2s, 2p, …, etc. los cuales son empleados en la descripción de la estructura electrónica de los elementos de la tabla periódica. Consideremos el átomo de helio, el cual posee dos electrones en torno al núcleo. Su correspondiente estructura electrónica (también llamada configuración electrónica) se escribe como $1s^2$, que indica que el orbital 1s contiene dos electrones. A medida que aumenta el número de electrones del átomo en cuestión, éstos se van "acomodando" en orbitales subsecuentes en un orden creciente de energía. En el caso del átomo de carbono tenemos seis electrones, por lo que su estructura electrónica se escribe como $1s^2 2s^2 2p_x^1 2p_y^1 2p_z$ (o simplemente $1s^2 2s^2 2p^2$). Donde la energía asociada a cada orbital aumenta del orbital 1s al 2p.

El aspecto importante de esta descripción es que permite a los químicos tener una idea inteligible acerca de la disposición de los electrones dentro del átomo. Adicionalmente, cada orbital atómico está caracterizado por una forma determinada, debido a que resulta conveniente pensarlo así con el objeto de visualizar los procesos químicos que ocurren al interior de los átomos o las moléculas (Chang 2002: 267). En particular tiene repercusión importante en la forma como se concibe el enlace químico, ya que, como veremos, los mismos orbitales participan de este proceso.

Existen dos enfoques desarrollados en el contexto de la química cuántica desde los cuales se entiende el enlace químico. Uno es la Teoría de Enlace Valencia (EV) y el otro es la Teoría del Orbital Molecular (OM). A continuación describiremos brevemente cada uno de ellos desde un punto de vista cualitativo.

Enlace Valencia

La premisa de la que parte el método EV es suponer que cada átomo en la molécula posee sus propios orbitales con sus respectivos electrones. Entonces, para formar el enlace entre dos átomos, éstos se acercan hasta que sus orbitales entran en contacto y quedan superpuestos. Para ilustrar revisemos la molécula de hidrógeno compuesta por dos átomos, cada uno de los cuales posee un electrón en un orbital 1s cuando están alejados. Cuando estos dos átomos se acercan los orbitales 1s se traslapan para formar un enlace de tipo σ, el cual se caracteriza por tener una simetría cilíndrica (Atkins *et. al.* 2010).

El método EV funciona relativamente bien para sistemas simples de dos átomos, sin embargo cuando se intenta extender a moléculas poliatómicas es necesaria la introducción de nuevos conceptos, como es el caso de la *promoción* y la *hibridación*. El primer concepto se refiere al hecho de promover la transición de un electrón de un orbital a otro de mayor energía con el objeto de favorecer la formación del enlace y el segundo refiere a la combinación de diferentes orbitales atómicos para formar orbitales híbridos. Con la ayuda de los conceptos de promoción e hibridación, el enfoque EV puede ser aplicado a un mayor número de casos.

Orbital Molecular

Por otro lado, de acuerdo al enfoque del OM, la molécula se concibe en su totalidad, en tanto que los electrones no pertenecen a un átomo en particular sino a la molécula en general y los orbitales moleculares se construyen a partir de los orbitales atómicos empleando la aproximación CLOA (combinación lineal de orbitales atómicos). Así, los orbitales moleculares se expresan como sumas de orbitales atómicos con diferentes coeficientes que representan su contribución al sistema total. Cuando se emplean dos orbitales atómicos, se obtienen dos orbitales moleculares; cuando se emplean tres orbitales atómicos se obtienen tres orbitales moleculares y así sucesivamente. Así mismo se obtienen diferentes tipos de orbitales moleculares, los hay de enlace, de antienlace y de no enlace. Un orbital molecular de enlace posee una energía menor que la correspondiente a los átomos separados y cuando es poblado de electrones implica una estabilización de la molécula. Por el contrario, un orbital molecular de antienlace posee energía mayor que la de los átomos separados y su ocupación implica una desestabilización de la molécula. Por su parte los orbitales de no enlace, no participan en la formación de orbitales moleculares.

Desde una perspectiva cualitativa se pueden obtener los orbitales moleculares de un sistema químico apelando a criterios de simetría sin la necesidad de realizar cálculos sofisticados de química cuántica. De esta forma, se determina cuales orbitales atómicos se pueden combinar para formar orbitales moleculares. El método del OM es una herramienta muy poderosa para el estudio de la estructura electrónica de muchas moléculas que van desde compuestos orgánicos hasta compuestos con metales de transición. De hecho la mayor parte de los cálculos químico cuánticos hacen uso de esta teoría (Atkins y de Paula 2006: 362).

Teoría de Campo Cristalino

En el caso particular de la estructura electrónica de complejos de metales de transición, los químicos emplean la Teoría del Campo Cristalino, la cual considera a los ligantes donadores de electrones como cargas puntuales negativas, las cuales al acercarse al metal perturban sus electrones que se encuentran alojados en los orbitales d. Como consecuencia de esto, los orbitales d del metal son divididos energéticamente y se obtiene un patrón particular en cada caso, con el cual se racionalizan las propiedades espectroscópicas, termodinámicas y magnéticas de complejos (Atkins *et. al.* 2010).

A pesar de ser un modelo relativamente simple, la teoría de campo cristalino ha demostrado ser eficiente para explicar las propiedades de los complejos de metales de transición del periodo cuatro (Rayner-Canham 2000).

Efectos relativistas

Para terminar está sección presentaremos un marco explicativo en el cual el concepto de orbital toma particular relevancia debido a que prevalece por encima de cálculos sofisticados de química cuántica relativista, los cuales no obstante constituyen su fundamento teórico (Christiansen *et. al.* 1985, Thayer 2005).

El estudio de los elementos más ligeros de la tabla periódica mediante la mecánica cuántica no requiere la consideración de los efectos relativistas. Sin embargo, cuando uno quiere estudiar elementos más pesados (a partir del sexto período en adelante) resulta indispensable considerar dichos efectos, debido a que tienen una importante repercusión en las propiedades y comportamiento de estos elementos. De acuerdo a Christiansen (1985: 407) los efectos relativistas se definen como la diferencia entre los resultados del cálculo hecho con el valor exacto de la velocidad de la luz y los resultados obtenidos cuando se considera que la velocidad de la luz tiende al infinito. Sin embargo, los químicos emplean el término en una forma muy diferente y en un contexto cualitativo. Ellos afirman que la consecuencia física de los efectos relativistas es una contracción de los orbitales s y p, lo cual conduce a un mayor apantallamiento de los orbitales d y f, los cuales sufrirían una expansión. Así, el efecto neto es que el radio atómico disminuye debido a que está determinado por los orbitales más externos, es decir, los orbitales s y p. Adicionalmente, este marco explicativo ofrece una visión clara del fenómeno conocido como "efecto del par inerte". Como hemos mencionado, los efectos relativistas ocasionan una contracción de los orbitales s, lo que implica que estén más cerca del núcleo y consecuentemente que sufran una fuerza atractiva mayor por parte de éste. Al encontrarse fuertemente atraídos al núcleo los electrones albergados en el orbital s, se ven imposibilitados para participar de la reactividad y de ahí que se les llame "inertes".

6. Revelando el papel de los orbitales

Considerando lo anteriormente expuesto, no es difícil notar que la noción de orbital, más allá de surgir a partir de una motivación pragmática, tiene un lugar preponderante dentro del marco explicativo que emplean los químicos. Por ello es necesario profundizar en las implicaciones epistemológicas que implican el uso del concepto de orbital y desechar la idea de que su implementación se deba a mera coincidencia.

Una diferencia fundamental entre la química y la física es que la primera es una ciencia en esencia experimental, mientras que la segunda tiende a ser más teórica y formal. Así, mientras los

físicos se inclinan por trabajar con entidades matemáticas, esto es, con entidades abstractas que en principio no existen fisicamente, pero que les ayudan a describir el mundo, los químicos prefieren lidiar con objetos del mundo ordinario. Por ello, no es de extrañarse que los químicos pretendan transformar entidades abstractas en entidades que puedan habitar el mundo ordinario. En este sentido es que transforman la función de onda de 3N dimensiones en N funciones de onda de un solo electrón que evolucionan en el espacio ordinario de tres dimensiones. Ello no solo supone un éxito pragmático, si no también un logro conceptual ya que así pueden construir explicaciones más intelegibles.

¿A qué nos referimos con explicaciones más intelegibles? Nos referimos a que los químicos precisan entender los procesos que ocurren al interior del átomo apelando a entidades concretas que les ofrezcan una idea clara del fenómeno en cuestión. En este sentido, los orbitales brindan una visión clara de la disposición de los electrones al interior del átomo. A partir de esta idea es que se pueden elaborar explicaciones acerca del enlace químico y del comportamiento y propiedades de los elementos. Esto contrasta bastante con la visión de los físicos, ya que en el marco de la teoría cuántica, los sistemas son estudiados de manera holista, con lo cual se pierden detalles del proceso interno del sistema. Y justamente estos detalles son los que más interesan a los químicos, porque ofrecen una perspectiva más clara del fenómeno en estudio que no solo los ayuda a comprender mejor el comportamiento macroscópico de la materia, sino también a predecir nuevas propiedades de las sustancias. Así mismo, el solo hecho de considerar a los electrones bien posicionados al interior del átomo o de la molécula, permite hacer inferencias acerca de la reactividad, ya que es posible hablar de "trayectorias" de los electrones. Dicho de otro modo, uno puede hacer aseveraciones acerca del intercambio de electrones entre reactivos para formar productos durante una reacción química.

Por otro lado, podemos afirmar que la importancia de la noción de orbital radica en que permite la construcción de explicaciones comprensibles acerca del fenómeno químico. En este sentido, aún cuando se poseyera una computadora super poderosa o una matemática excepcional que nos permitiera acceder a la solución exacta de la ecuación de Schrödinger, los químicos interpretarían estos resultados en términos de concepciones químicas que les permitan comprender las propiedades y procesos de las sustancias desde una perspectiva detallada, como ocurre con el concepto de orbital. Tal es el caso de los efectos relativistas, en los cuales se apela a la noción de orbital para comprender el comportamiento y propiedades de los elementos más pesados, no obstante poder realizar la corrección relativista directamente en los cálculos químico cuánticos. Analizando este ejemplo podemos ver como los químicos prefieren elaborar una

explicación, si bien cualitativa, en términos de orbitales que se expanden o contraen, a pesar de contar con los recursos teóricos y computacionales para realizar la corrección relativista.

Una cuestión más a considerar es que las aproximaciones empleadas por los químicos, la aproximación orbital y la aproximación del electrón independiente, superan la noción tradicional de "aproximación". De acuerdo con Norton "una aproximación es una descripción inexacta del sistema objetivo" y no aporta información novedosa acerca del sistema (Norton 2012: 209). De esta forma las aproximaciones presentadas en este trabajo no se ajustan a esta definición, debido a que efectivamente aportan información novedosa acerca del sistema en estudio y resultaría difícil hacer una aseveración sobre si la descripción que ofrecen es o no es adecuada para el sistema en tanto que se carece de una referencia o descripción exacta del mismo. Adicionalmente, el empleo de estas aproximaciones tiene implicaciones importantes en la construcción del conocimiento químico. A este respecto, como ha sido señalado anteriormente por Otrovsky (2005), el hecho de que la ecuación de Schrödinger no pueda ser resuelta de forma exacta es justamente lo que motiva la construcción de explicaciones más intelegibles a través de imágenes cualitativas. Se supone que la función de onda contiene toda la información relevante que se puede conocer sobre un sistema químico, aún cuando pudiéramos accede a dicha información resolviendo la ecuación de Schrödinger, lo que obtendríamos sería un conjunto de datos acerca de la energía exacta del sistema, los cuales en última instancia serían como una "caja negra" ya que no nos aportarían información útil acerca de la disposición de los electrones al interior del átomo. En este contexto, resulta necesario e indispensable introducir conocimiento químico que aporte valor epistémico al conjunto de datos de la energía, para así poder obtener una interpretación más útil que nos ayude a comprender el fenómeno químico en el nivel atómico.

La importancia de los orbitales atómicos yace en la capacidad explicativa de los fenómenos químicos y también en la necesidad de entender mecanismos intermedios mediante los cuales se forman las moléculas. Dada una molécula, entender estos mecanismos nos permite proponer distintas maneras de obtener el compuesto en un laboratorio, que de otra manera sería difícil obtener. Desde el punto de vista físico la forma de encarar este problema es muy distinta: habría que hacer cálculos complicados para obtener la probabilidad de transición entre ciertos reactivos y el producto deseado, pero como las posibilidades son infinitas, no llevaría a nada si es que no se aporta una cuota de conocimiento químico transformando el cálculo meramente cuántico en uno que, además de involucrar entidades concretas, abarate el costo computacional.

Referencias bibliográficas

Albert, D. (2013). "Wave function realism," en A. Ney y D. Albert (eds.), *The Wave Function*. New York: Oxford University Press.

Allori, V. (2013). "Primitive ontology and the structure of fundamental physical theories," en A. Ney and D. Albert (eds.), *The Wave Function*. New York: Oxford University Press.

Atkins, P. W, Overton, T. L., Rourke, J. P., Weller, M. T., Armstrong, F. A. (2010) *Shriver and Atkins´ Inorganic Chemistry*. New York: W. H. Freeman and Company.

Atkins y de Paula (2006). *Atkin´s Physical Chemistry*. New York: Oxford University Press.

Born, M. & Oppenheimer, J. (1927). "Zur Quantentheorie der Molekeln", *Annalen der Physik*, **84**: 457-484.

Chang, R. (2002) *Química*. México D. F.: McGraw-Hill.

Chang, H. (2015). "Reductionism and the relation between chemistry and physics". En T. Arabatzis, J. Renn & A. Simões (eds.), *Relocating the History of Science, Boston Studies in the History and Philosophy of Science 312*. Dordrecht: Springer.

Christiansen, P. A., Ermler, W. C., Pitzer, K. S. (1985) "Relativistic Effects in Chemical Systems", *Annual Review of Physical Chemistry*, **36**: 407-432.

Dirac, P. A. M. (1929). "Quantum mechanics of many-electron systems". *Proceedings of the Royal Society of London A*, **123**: 714-33.

Fortin, S., Lombardi, O. y Martínez González, J. C. (2016). "Isomerism and decoherence", *Foundations of Chemistry*, **18**: 225-240.

Fortin, S., Lombardi, O. y Martínez González, J. C. (2017). "The relationship between chemistry and physics from the perspective of Bohmian mechanics", *Foundations of Chemistry*, **19**: 43-59.

Fortin, S., Lombardi, O. y Martínez González, J. C. (2018). "A new application of the modal-Hamiltonian interpretation of quantum mechanics: the problem of optical isomerism", *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, **62**: 123-135.

Fortin, S., Lombardi, O. y Martínez González, J. C. (2019). "Why molecular structure cannot be strictly reduced to quantum mechanics", *Foundations of Chemistry*, **21**: 31-45.

Hendry, R. F. (2008). "Two conceptions of the chemical bond". *Philosophy of Science*, **75**: 909-920.

Hendry, R. F. (2010). "Ontological reduction and molecular structure". *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, **41**: 183-191.

Hettema, H. (2009). "Explanation and theory foundation in quantum chemistry". *Foundatios of Chemistry*, **11**: 145-174.

Hettema, H. (2012). *Reducing Chemistry to Physics. Limits, Models, Consecuences*. Groningen: University of Groningen.

Jaimes Arriaga, J. A., Fortin, S. y Lombardi, O (2019). "A new chapter in the problem of the reduction of chemistry to physics: the Quantum Theory of Atoms in Molecules", *Foundations of Chemistry*, **21**: 125-136.

Lewis, P. (2013). "Dimension and illusion," en A. Ney y D. Albert (eds.), *The Wave Function*. New York: Oxford University Press.

Lombardi, O. y Martínez González, J. C. (2012). "Entre mecánica cuántica y estructuras químicas: ¿a qué refiere la química cuántica?", *Scientiae Studia*, **10**: 649-770.

Lombardi, O. y Labarca, M. (2005). "The ontological autonomy of the chemical world". *Foundations of Chemistry*, **7**: 125-148.

Lombardi, O. y Labarca, M. (2006). "The ontological autonomy of the chemical world: A response to Needham". *Foundations of Chemistry*, **8**: 81-92.

Monton, B. (2006). "Quantum mechanics and 3*N*-dimensional space", *Philosophy of Science*, **73**: 778-789.

Monton, P. (2013). "Against 3N-dimensional space," en A. Ney y D. Albert (eds.), *The Wave Function*. New York: Oxford University Press.

Norton, J. D. (2012) "Approximation and idealization: Why the difference matters", *Philosophy of Science*, **79**: 207-232.

Ostrovsky, V. N. "Towards a philosophy of approximations in the 'exact' sciences", *HYLE*, **11**: 101-126.

Primas, H. (1983). *Chemistry, Quantum Mechanics and Reductionism*. Berlin: Springer.

Rayner-Canham, G. (2000) *Química Inorgánica Descriptiva*. México: Pearson Educación.

Scerri, E. R. (2000). "Realism, reduction and the 'intermediate position". En N. Bhushan y S. Rosenfeld (eds.), *Of Minds and Molecules. New Philosophical Perspectives on Chemistry*. New York: Oxford University Press.

Scerri, E. R. (2004). "Just how ab initio is ab initio quantum chemistry?". *Foundations of Chemistry*, **6**: 93-116.

Scerri, E. R. (2006). "Normative and descriptive philosophy of science and the role of chemistry". En D. Baird, E. Scerri y L. McIntyre (eds.), *Philosophy of Chemistry: Synthesis of a New Discipline* (Boston Studies in the Philosophy of Science). Dordrecht: Springer.

Scerri, E. R. y McIntyre, L. (1997). "The case for the philosophy of chemistry". *Synthese*, **111**: 213-232.

Thayer, J. S. (2005) "Relativistic Effects and the Chemistry of the Heaviest Main-Group Elements", *Journal of Chemical Education*, **82**: 1721-1727.

van Brakel, J. (2000). *Philosophy of Chemistry. Between the Manifest and the Scientific Image*. Leuven: Leuven University Press.

Vemulapalli, G. K. (2006). "Physics in The Crucible of Chemistry. Ontological Boundaries and Epistemological Blueprints". En D. Baird, E. Scerri & L. MacIntyre (eds.), *Philosophy of Chemistry. Synthesis of a New Discipline, Boston Studies in the Philosophy of Science 242*, Dordrecht: Springer.

Vemulapalli, G. K. y Byerly, H. (1999). "Remnants of reductionism". *Foundations of Chemistry*, 1: 17-41.

Wolley, R. G. (1998). "Is there a quantum definition of a molecule?". *Journal of Mathematical Chemistry*, **23**: 3-12.

El desarrollo del concepto de libertad en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling

Carolina Jürgens (UNT-UNSAM-CONICET)

Resumen: En el presente trabajo se analizan las diferentes formulaciones del concepto de libertad presentes en la obra *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling. El concepto de libertad se determina desde tres aspectos (antropológico, metafísico y teológico) que se vinculan entre sí en un orden ascendente. El metafísico requiere del teológico para llegar a una cabal comprensión del concepto, así como el antropológico es el punto de partida desde la propia experiencia para conceptualizar la libertad. Recorriendo estas tres distinciones podrá Schelling dar una última caracterización que da cuenta de la importancia central de la libertad en el núcleo del sistema.
Palabras clave: Schelling, Idealismo, Sistema, Libertad, Voluntad, Bien, Mal.

1. Introducción

En las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*[1] (1809) F. W. J. Schelling inaugura lo que él llama la parte ideal de su sistema, convirtiéndola en una obra bisagra dentro del corpus. Apunta al concepto correcto de libertad humana y a la relación de este concepto con la totalidad de una concepción científica del mundo. (SW I, 7, 336). Por "parte ideal" entiende el inicio de una forma ideal de la filosofía en la cual lleva a cumplimiento su filosofía de la naturaleza y su filosofía trascendental. La libertad permitirá el despliegue de un sistema del tiempo y el salto a una filosofía del absoluto comprendida desde el absoluto mismo. En este trabajo nos proponemos explicar dentro de su propuesta de sistema las diferentes formulaciones del concepto de libertad que figuran en esta obra. El filósofo otorgará varias caracterizaciones de la libertad humana a medida que desarrolla el despliegue del sistema de la libertad. Salvo en una ocasión, cuando habla de "concepto real y vivo" de la libertad, no encontramos una sola

[1] Las citas de la obra de Schelling se realizarán teniendo en cuenta la edición original de las obras completas (1856-1861), *Sämtliche Werke*, editadas por su hijo Karl Friedrich August Schelling, divididas en dos apartados. El primero cuenta con 10 volúmenes, mientras que el segundo con cuatro. Esta edición se cita de la siguiente manera y orden: SW (*Sämtliche Werke*), número de apartado con números romanos, número de volumen con números arábigos y número de página también con números arábigos. Para las citas en español de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* se ha utilizado la traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte en: Schelling, F. W. J. (2004). *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana.* Anthropos.

definición de la libertad, sino una conceptualización progresiva a medida que desarrolla los diferentes elementos del llamado sistema de la libertad. De esta manera, se irá determinando el concepto. A partir de la lectura de la obra hemos detectado tres aspectos de éste: antropológico, metafísico y teológico. Ellos se complementan entre sí en un orden ascendente. El metafísico requiere del teológico para llegar a una cabal comprensión del concepto, así como el antropológico es el punto de partida desde la propia experiencia para conceptualizar la libertad. Recorriendo estas tres distinciones podrá Schelling dar una última caracterización que da cuenta de la importancia central de la libertad en el núcleo del sistema.

Teniendo esto en cuenta, en el presente trabajo recorreremos los siguientes ejes:

1) Contextualización del problema de la libertad en la obra de 1809.
2) Aspectos antropológicos de la determinación del concepto de libertad.
3) Aspectos metafísicos de la determinación del concepto de libertad.
4) Aspectos teológicos de la determinación del concepto de libertad.

2. El problema de la libertad en 1809

No es casual que Schelling haya decidido inaugurar la parte ideal de su filosofía ni más ni menos que con un ensayo sobre la libertad humana, dado que el hombre es el culmen de la naturaleza y la libertad la característica principal de la esencia humana. La libertad será "uno de los puntos rectores y centrales del sistema" (*Mittelpunkte des Systems*) (SW I, 7, 336) que permitirá, además, comprender el salto al sistema el tiempo.

Schellig había anticipado ya en su obra *Del yo como principio de la filosofía* (1795) todo su proyecto sobre un sistema de la libertad. Sentencia que la libertad es el inicio y fin de toda filosofía:

> El punto último, del que pende todo nuestro saber y la serie entera de lo condicionado, no puede ser condicionado por nada más. La totalidad de nuestro saber no tendría consistencia alguna si no estuviera respaldado por algo que se sustenta a sí mismo; y esto no es más que aquello real efectivo gracias a la libertad. El inicio y el fin de toda filosofía es libertad. (SW I, 1, 177)

En concordancia con esto, Schelling le confiesa a Hegel en una carta de 1795 que la libertad es el alfa y el omega de la filosofía. (Carta de Schelling a Hegel de 4.2.1795 n° 10)

La crítica ha dedicado numerosos trabajos a explicar esta afirmación. A los fines tan sólo de resaltar este importante antecedente en el corpus schellingiano, cabe aquí precisar que el filósofo eleva una afirmación terminante: la libertad da razón de la filosofía en su sentido más profundo. Sólo puede pensarse la filosofía desde la libertad. En consecuencia, si se quiere desarrollar un sistema filosófico ha de tenerse a la libertad como centro especulativo del mismo y como condición inicial de su exposición.

En las *Investigaciones* Schelling comienza en las "Palabras preliminares" criticando la oposición entre naturaleza y espíritu como la que genera una concepción mecanicista del mundo. Aquí hace referencia explícitamente a Kant por no reconocer la identidad entre naturaleza y espíritu. "Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía." (SW I, 7, 333).

Schelling cree haber cumplido una hazaña en la historia de la filosofía. De Descartes a Fichte se presenta una escisión entre sujeto y objeto, representada por la oposición entre espíritu y naturaleza. La hazaña schellingiana habría sido mostrar la identidad fontanal de esos dos respectos, viendo al sujeto como libertad y al objeto como necesidad. (Duque, 1998, p. 300). Esta sería la verdadera oposición, cuya reconciliación sólo sería posible si se ven a ambos extremos como sentidos de un único proceso, desplegado respectivamente como parte ideal y como parte real de la filosofía. (Duque, 1998, p. 300). Afirma que asumir dicha oposición permite abordar la noción misma de sistema de la razón.

Es así como debe enfrentar un segundo problema, que son las acusaciones que recae sobre él de panteísta, involucrándose de esta manera en la llamada "Disputa del Panteísmo." Schelling escribe las *Investigaciones* para ponerle fin a las acusaciones recurrentes de que es spinozista y desarrollar su verdadero sistema de la libertad. La crítica al panteísmo y que a la vez es lanzada a Spinoza por Jacobi es resumida por Schelling de la siguiente manera: "el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al fatalismo". (SW I, 7, 338). Nuestro autor procurará mostrar en sus *Investigaciones* que un sistema que conciba a todas las cosas en Dios no anula la libertad humana. Comienza a tratar el problema del panteísmo (y las distintas interpretaciones acerca de Spinoza) como sistema de la razón, indagando si conduce o no inevitablemente al fatalismo. Schelling quiere mostrar que un sistema de la razón no conduce al mismo, sino que, por el contrario, tiene su inicio mismo en la libertad.

3. Aspectos antropológicos

En las *Investigaciones* hemos podido distinguir tres aspectos del concepto de libertad: antropológico, metafísico y teológico. Los recorreremos a fin de lograr una cabal comprensión de la noción schellingiana de libertad.

Respecto al aspecto antropológico encontramos diferentes definiciones. En primer lugar, finalizadas las "Palabras preliminares", Schelling comienza sus *Investigaciones* propiamente dichas afirmando que el sentimiento de libertad está grabado directamente en el ser humano. (SW I, 7, 336). Así, pues, señala:

> Las investigaciones sobre la esencia de la libertad humana pueden en parte apuntar al concepto correcto de la misma, desde el momento en que, por muy inmediatamente grabado que esté el sentimiento del hecho real de la libertad en cada cual, tampoco lo está a un nivel tan superficial como para no exigir, aunque sólo sea para expresarlo con palabras, una pureza y hondura de espíritu mucho mayores de lo habitual, y en parte, pueden concernir a la relación de este concepto con la totalidad de una concepción científica del mundo. (SW I, 7, 336)

De esta manera, se determinan dos direcciones especulativas: 1) la indagación sobre el concepto correcto de la libertad humana y 2) la conexión del concepto de libertad con la totalidad de una concepción científica del mundo. Establece que la libertad es un hecho real que se puede sentir sin mediación alguna y que está grabado en el hombre. No obstante, exige una "pureza y hondura de espíritu" el poder inquirir y exponer la noción correcta de libertad. Así, establece que su análisis en una tarea propiamente filosófica.

En segundo término, en esta obra Schelling ofrece una definición de la libertad que será clave para todo el desarrollo ulterior de su sistema de la libertad y del tiempo. Afirma:

> Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro, el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal. (SW I, 7, 352)

En esta definición, hallamos distintos considerandos sobre la libertad:

a) La libertad humana es entendida como autodeterminación. Surge de la propia naturaleza o esencia como necesidad interna. La libertad procede necesariamente de la naturaleza humana. Sin embargo, las acciones humanas no surgen del hombre movidas por la necesidad sino por la libertad. Entiéndase bien, la esencia del hombre es su acto libre, pero la libertad responde a una necesidad interna de la naturaleza humana. No puede el hombre no ser libre. El hombre es libre

en cuanto que actúa según las leyes de su propia esencia y no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él. Se trata de una autodeterminación esencial de la propia libertad. Así, necesidad y libertad, la contradicción superior, es comprendida como una compenetración de ambos opuestos. Schelling apunta:

Pero ¿qué es entonces esa interna necesidad de la propia esencia? Este es el punto en el que habría que reunir necesidad y libertad, si acaso son conciliables. Si esa esencia fuera un mero ser muerto, y en relación con el hombre, un ser meramente dado, entonces se habría anulado la responsabilidad propia y con ella toda libertad, puesto que la acción sólo puede surgir de esa esencia con necesidad. Pero es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente su propio acto: necesidad y libertad están compenetradas formando una única y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad. (SW I, 7, 385)

b) La libertad es condición del sujeto en su integridad. La esencia del ser incluye el bien y el mal. No obstante, el mal debe originarse en algo independiente de Dios. La pregunta por la esencia de la libertad humana deriva en la pregunta por la posibilidad y la efectividad del mal, la cual conduce a la ulterior pregunta, y sin embargo primera y fundamental, por la constitución ontológica del Absoluto.

Para comprender esto, será necesaria una distinción en el ente entre su fundamento y la existencia. La posibilidad del mal reside en el fundamento de la existencia. El mal es una inversión de los principios, según la cual el hombre pone su voluntad propia por encima de la voluntad universal. Esto se produce a causa del egoísmo humano.

La libertad queda definida como una capacidad del hombre para elegir ya sea el bien o el mal. Esto nos permitirá analizar el próximo aspecto, es decir el metafísico.

4. Aspectos metafísicos

En lo que aquí consideramos aspecto metafísico encontramos dos consideraciones por parte de Schelling, que son clave para la comprensión del sistema de la libertad. En primer orden, Schelling afirma que "Querer es el ser originario". (SW I, 7, 350). La voluntad queda caracterizada como ser. El querer es libre. La voluntad por lo tanto es libre porque quiere ser, no quiere ser esto o lo otro, sino ser. La libertad de la voluntad significa que la voluntad es el ser.

Para explicar esto Schelling recurre a la distinción entre otros dos principios, a saber: voluntad universal y voluntad propia.

La voluntad propia es entendida como una voluntad ciega al carecer de entendimiento. Es por ello que es mera concupiscencia, pasión. Es contrapuesta con el entendimiento que es voluntad universal o más bien de universalización. Una vez que se origina la escisión de las fuerzas, se produce la transfiguración en luz de aquel principio oscuro, es decir de la voluntad ciega, quien ahora estará unida al entendimiento surgiendo una única totalidad. Esto no se produce en ninguna otra criatura que no sea el hombre, pues es éste el único que posee entendimiento. El hombre es el centro y cima de la Creación. Posee la libertad como posibilidad efectiva del bien y del mal porque justamente posee una voluntad propia, que quiere el mal, que remite al fundamento, y una voluntad universal o de entendimiento que quiere el bien.

El principio de voluntad propia es aquel por el cual los seres están separados de Dios o aquel por el que están en el mero fundamento. (SW I, 7, 362). El proceso de Creación sólo persigue una transmutación interna o una transfiguración en luz del principio inicialmente oscuro. Es por esta razón que se habla de un sistema del tiempo. Porque la unidad de los principios sólo se comprende en cuanto se explica la Creación divina. La voluntad de creación es la voluntad para el nacimiento de la luz y por la tanto del bien expresando así su eterna unidad en la naturaleza. (SW I, 7, 402). El acto de autorrevelación de Dios es la creación misma. (SW I, 7, 401).

La libertad de la voluntad se produce cuando la voluntad universal no queda subyugada a los caprichos de la libertad propia. Por el contrario, cuando la voluntad propia es dirigida por la voluntad universal se produce la verdadera libertad de la voluntad.

La libertad no es una propiedad de la voluntad según la cual sería libre verdaderamente cuando se inclina hacia el bien. El filósofo español Félix Duque (2007) explica:

> Ahora bien, ¿a qué se refiere esa «libertad de la voluntad», contrapuesta a las «ensoñaciones de la razón»? ¿Acaso es la libertad una propiedad de la voluntad, entendida ésta como atributo y hasta como «instrumento» en el poder del sujeto? Pero es evidente que esta interpretación de «sentido común» entra en directa contradicción con la afirmación de una libertad, si particular, abnegada, dirigida justamente a desactivar la potencia del sujeto finito; si absoluta, aniquiladora de todo ente, de todo objeto, en nombre de la «esfera absoluta del ser» en que esa misma libertad consiste. En el primer caso, «libertad de la voluntad» es un acto de liberación respecto de la propia voluntad particular, que podemos expresar así: no querer nada en particular, no querer ser esto o lo otro, sino, simplemente, querer ser, sin más. En el segundo, «libertad de la voluntad» significa que tal voluntad es ya eo ipso el ser, sin más.

> Tal es el paso que se cumple en la tercera y última «estación» de la vía que lleva a las Investigaciones, es decir: en los renombrados Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia. (p. 14)

En segundo lugar, la libertad como facultad también del mal consiste metafísicamente hablando en la disarmonía de los principios que tiene lugar cuando la voluntad propia quiere sobreponerse a la voluntad universal.

Schelling resolverá el dilema de la diferenciación entre el hombre y Dios, y sin embargo su devenir de uno desde el otro, afirmando que lo finito tiene un fundamento que en Dios no es Dios mismo. De esta manera, introduce la diferencia en Dios entre su Fundamento de la Existencia y su Existencia. En Dios hay un fundamento que no es Dios, en tanto existente, pero que es fundamento de su existencia. Este fundamento es a su vez entendido como ansia de engendrarse a sí mismo, como voluntad sin entendimiento, voluntad que quiere el entendimiento. La unidad de los dos principios es inseparable en Dios, pero no lo es en el hombre. En el hombre, estos dos principios se manifiestan como voluntad ciega, pasión, y como voluntad universal o entendimiento. En el hombre estos principios pueden estar invertidos, no sólo son separables. Agusto Míguez (2006) explica: "La contraposición entre la luz-entendimiento-existencia y la oscuridad-anhelo- fundamento permite a Schelling explicar la definición de la libertad como una capacidad para el bien y para el mal, permitiéndole también diferenciar al hombre de Dios." (p. 128).

5. Aspectos teológicos

El aspecto teológico del concepto de libertad puede enunciarse de la siguiente manera: el hombre es libre al modo del Absoluto y se autodetermina por una decisión (es decir, escisión – *entscheidung*, sacar afuera una división) propia y absoluta que tiene lugar en el principio de la creación y que se caracteriza por ser necesaria. Al respecto, Pérez Borbujo-Álvarez (2004) afirma:

> La libertad humana, en su configuración propia, la de ser aquel punto central en el que la voluntad que recorre la naturaleza se ve libre de sí misma, se contempla en libertad, cobra conciencia de su propio teleologismo, arroja luz sobre la constitución de aquel principio absoluto de todo panteísmo: aquel principio ha de ser un principio absolutamente determinado por la creación, un principio cuya estructura interna es semejante a la de la libertad humana, es decir, una estructura compleja en la que podemos distinguir entre Dios y una naturaleza en Dios, entre un principio de egoicidad que fuerza a Dios a recluirse en sí

> mismo y un principio de amor que intenta vencer a aquél. De este modo la libertad humana, centro del sistema, nos habla del principio del sistema. (p. 25)

La libertad es autodeterminación al modo de la autodeterminación del Absoluto. En Dios, los principios permanecen inseparables, se da una autodeterminación perfecta, pero necesita del hombre para manifestar su voluntad absoluta. La revelación de Dios se realiza en este sistema de la razón que deviene en un primer momento en un sistema de la libertad para luego ser comprendido como un sistema del tiempo. El Absoluto se expone en la historia a medida que el hombre se mantiene en su centro y respeta el orden divino. Dios quiere ser en la creación, de manera viva y dinámica. A esto se decide en un acto de amor que requiere del enfrentamiento libre del hombre. El hombre no puede permanecer en la indecisión, porque Dios tiene que revelarse necesariamente. Se encuentra en una encrucijada, debe elegir, y su elección será su acto. Es decir, el hombre "se pone" en la naturaleza a través de sus decisiones. Así como Dios crea al decidir, el hombre, cuando elige por el bien o por el mal, actúa sobre el mundo. Leyte y Rühle (2004) precisan:

> Para Schelling, por el contrario, hay que buscar el fundamento de la libertad en un lugar más profundo: en la plenitud de la nada del fundamento absolutamente indeterminado a partir del cual se produce toda determinación y todo ser por medio de diferenciación. Este originario decidirse y diferenciarse aparece como una acción trascendental no llevada a cabo por «alguien», ya que ella misma, en su calidad de fundamento, subyace como «alguien» a todo autodeterminarse. En ella penetran de modo inseparable la libertad de la decisión originaria y esa «interna necesidad» (que emana de ella) que obliga a determinarse debido a esa decisión y a tener que referirse de manera determinada a otro ser, determinado de otro modo, esto es, una necesidad en la que la libertad originaria toma por vez primera perfil y figura concretos. (p. 73)

El principio de voluntad propia es aquel por el cual los seres están separados de Dios o aquel por el que están en el mero fundamento. (SW I, 7, 362). El proceso de Creación sólo persigue una transmutación interna o una transfiguración en luz del principio inicialmente oscuro. Es por esta razón que se habla de un sistema del tiempo. Porque la unidad de los principios sólo se comprende en cuanto se explica la Creación divina. La voluntad de creación es la voluntad para el nacimiento de la luz y por la tanto del bien expresando así su eterna unidad en la naturaleza. (SW I, 7, 402). El acto de autorrevelación de Dios es la creación misma. (SW I, 7, 401).

Así, la autoexposición divina ocurre en el tiempo, y el sistema de la libertad no logra explicar por sí solo la aparición de la libertad humana. Al establecer Schelling que el acto de

decisión se da en un tiempo, da lugar a una teoría fenoménica de la aparición del Absoluto y su acto creador. La libertad comienza a comprenderse desde la indagación de los principios en el Absoluto y su decisión de crear. El hombre es esencialmente la voluntad libre, la cual está influida por su fundamento que lo mueve hacia el egoísmo y una tendencia universal que lo impele al centro a modo de fuerza de retracción.

En síntesis, se pueden distinguir dos conceptos clave en torno a la libertad:

1) Libertad humana como cumbre de la naturaleza.
2) Libertad humana como paradigma de entendimiento de la relación entre lo creado y su creador, de lo fundamentado con respecto a su fundamento.

Por último, Schelling ofrece una ulterior caracterización del concepto de libertad. Dice:

> La idea de convertir de pronto a la libertad en el Uno y Todo de la filosofía ha liberado al espíritu humano en general y no sólo en relación consigo mismo, y ha provocado en todas las partes de la ciencia un cambio más profundo y fuerte que el de cualquier revolución anterior. (SW I, 7, 351)

El cambio radical en todas las partes de las ciencias, el acto revolucionario, es por tanto constituir a la libertad como Uno Todo de la Filosofía. La libertad del yo es el Uno Todo en donde todo comienza y todo acaba. Como la libertad humana es el centro del sistema, el principio de éste, puede ella ser el Uno Todo de la Filosofía Idealismo Absoluto sólo hay de la libertad. Sólo la filosofía, cuando es un sistema de la libertad (i.e., filosofía positiva para Schelling), configura una filosofía del Absoluto, es decir una filosofía que se constituye una filosofía de la verdad.

6. Conclusiones

Para Schelling, como se ha mostrado, establecer un concepto sistemático de la libertad es un problema. De ahí que expone las posiciones habituales en la Filosofía que representan esto: 1) que el concepto de libertad es incompatible con el sistema, y 2) que el concepto de sistema contradice el concepto de libertad. Sin embargo, el filósofo afirma que la razón apremiante de unidad y el sentimiento de libertad no pueden ser negados en el hombre. Para él, encontrar el verdadero concepto de libertad implica indefectiblemente la idea de sistema. La conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo deberá seguir siendo siempre objeto de una tarea necesaria. Cuando Schelling afirma que la libertad es el Uno Todo de la Filosofía se refiere a que la libertad es la que confiere unidad a la totalidad de la concepción científica del mundo. Esto es así, porque es la que permite realizar la deducción de los principios.

Deducidos estos en el hombre y en Dios, se puede alcanzar a concebir qué es el mundo bajo un sistema de la libertad que luego deviene en un sistema del tiempo. Lo vital de la Filosofía radica en la contradicción que hay entre necesidad y libertad.

Realizadas estas salvedades, puede Schelling dilucidar qué es la libertad. Así, para su comprensión, se distinguen tres planos: antropológico, metafísico y teológico. Desde el aspecto metafísico, la libertad queda definida como un concepto real y vivo que significa la capacidad para el bien y el mal. Es la facultad del hombre para elegir el bien o el mal. Esto conlleva a la pregunta por el origen del mal que será tratada en los capítulos subsiguientes. La libertad surge de la esencia (entendida como necesidad interna del hombre). La esencia del hombre es su acto libre. El hombre es libre cuando actúa según las leyes de su esencia. De esta manera, se comprende que la contradicción superior entre necesidad y libertad implica una compenetración de ambos opuestos. Desde un aspecto teológico, la libertad es autoderteminación al modo del Absoluto. Así como Dios crea al decidir, es decir, al escindirse, el hombre cuando elige por el bien o por el mal actúa también sobre el mundo. Por último, Schelling puede establecer que la libertad es el Uno Todo de la Filosofía porque la libertad es el principio del sistema. Permite justamente sistematizar la concepción del mundo.

En síntesis, sólo hay una filosofía del Absoluto y dicho Absoluto no es otro que la libertad. Por esto mismo, la libertad es el Uno Todo de la filosofía. La libertad es lo que confiere unidad a la totalidad de la concepción del mundo. La unidad del sistema queda garantizada por la libertad y por la contradicción de necesidad y libertad.

Referencias

Augusto Míguez, R. (2006). *La polisemia del concepto de libertad en Schelling.* Universidad de Barcelona.

Díaz, J. A. (Ed.) (2011). *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel.* Universidad Nacional de Bogotá.

Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna: La era de la crítica*. Akal.

Duque, F. (2007). Schelling. La naturaleza — en Dios, o los problemas de un guion. *Daimon, Revista de Filosofía*, 40, 7-27.

Leyte, A. y Rühle, V. (2004). Estudio Introductorio en F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados.* Anthropos.

Pérez-Borbujo Álvarez, F. (2004). *Schelling, El sistema de la libertad*. Herder.

Schelling, F. W. J. (1855-1861). *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's Sämmtliche Werke*. Cotta.

Schelling, F. W. J. (1997). *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.* Meiner.

Schelling, F. W. J. (2004). Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano. Trotta.

Schelling, F. W. J. (2004). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos.

El proceso de civilización y la barbarie: la cultura científica como negación de la vida en la fenomenología de Michel Henry

Patricia E. Knorr (UNGS)

Resumen: La tesis de Michel Henry, frente a la concepción tradicional de la clásica oposición entre "civilización y barbarie", plantea una "barbarie" de la civilización contemporánea, un retroceso que lleva a la ruina de la cultura y a subvertir la vida humana. Tras revisar las nociones tradicionales de civilización y cultura, contrastaremos el análisis henriano de la barbarie contemporánea con la concepción tradicional de "civilización y barbarie" y con algunos aspectos de la concepción de cultura y del proceso de civilización en Norbert Elías. Desde la perspectiva de este sociólogo, la noción de civilización "expresa la autoconciencia de Occidente" y el término "civilizado" se parangona con "cultivado", siempre en un sentido de progreso. Por el contrario, la "cultura" conlleva la capacidad de expresión, con un carácter diferenciado y original, vehiculizada a través de ciertos productos humanos referidos al arte, a lo espiritual o religioso, por lo que se puede ser cultivado o civilizado, pero no ser capaz de realizaciones culturales. De igual modo, para Henry, las formas superiores de cultura son el arte, la ética y la religión. En este sentido, concibe la cultura como la autotransformación de la Vida, que ejerce sobre sí misma para modificarse, y que se despliega como actualización de sus propias potencialidades, en la pasividad donde ella adviene a sí. Por eso, Henry señala que el predominio de la cultura científica dominante en nuestra época se presenta como una "barbarie", ya que supone una modalidad de la Vida que va en contra de sus propios fundamentos.

Nos proponemos desarrollar el análisis henriano de la barbarie contemporánea y contrastarlo con el concepto tradicional de "civilización y barbarie" y con algunos aspectos de la concepción de cultura y del proceso de civilización en Norbert Elías.

Cabe señalar que, frente a la concepción tradicional de la clásica oposición entre "civilización y barbarie" surgida en el pensamiento positivista e ilustrado –concepción que tanto influyó en los pensadores políticos del período de organización del Estado argentino durante el siglo XIX–, la tesis de Henry plantea una "barbarie" de la civilización, un retroceso que lleva a la ruina de la cultura y a subvertir la humanidad del hombre.

La constitución de la noción "clásica" de cultura –desplegada en el marco de las nacientes ciencias sociales de los S. XVIII y XIX– oscila entre dos polos: una concepción "universalista" de la naturaleza humana, centrada en las constantes de la cultura, y una visión "relativista", que postula la diversidad de modos de vida y pensamiento humanos. Tradicionalmente, esta tensión tiene su origen en el debate franco-alemán, "civilización" vs. "cultura/s", que enfrenta la concepción racionalista e ilustrada de un progreso cultural de los distintos pueblos hacia un

modelo universal de "Hombre" civilizado, en la visión francesa, y la diversidad de los modos culturales de cada pueblo, según el incipiente romanticismo alemán de Herder (Cuche, 2002).

La oposición "civilización" / "barbarie" se funda en esa primer línea del pensamiento positivista de origen francés, desde Comte en adelante. En el marco del proyecto ilustrado y su proyección positivista, la noción de "civilización/cultura" presenta una alternativa al abordaje "biologicista" de la conducta humana cifrado en la idea de "raza"; sin embargo, dado que nos remite al ámbito de lo simbólico humano, su definición, en interdependencia con los contextos intelectuales y lingüísticos en los que se desarrolla, se presenta como un campo de disputa tanto epistemológico (Cuche, 2002), como político (Wright, 1998; Grimson y Semán, 2005). La concepción positivista –intensificada por los aportes de la tradición darwiniana inglesa– proponía así una mirada universalista en la cual la civilización era un estadio del desarrollo del "progreso" científico, técnico y económico que mostraba su máxima expresión en Europa. En tal sentido, esta visión estaba marcada por una fuerte impronta evolucionista que minimizaba la diversidad, ya que, entendía que había continuidad entre cualquier cultura primitiva y la cultura moderna "civilizada", en tanto todas progresaban hacia un único modelo de humanidad: el imperio de la razón, el progreso económico y el desarrollo de las ciencias positivas y de la técnica.

Por otra parte, nos encontramos con la noción de "*kultur*", vinculada a la crítica alemana de la Ilustración. El modelo civilizador ilustrado propone terminar con la ignorancia mediante la luz de la razón a fin de producir un mejoramiento moral; pero para el romanticismo alemán, como señala Schiller, las "claras luces" del entendimiento sólo impulsan en las clases burguesas una actitud artificiosa, falsamente refinada, "tienen en conjunto tan escaso influjo ennoblecedor sobre los sentimientos morales" por lo cual, añade, en las clases supuestamente civilizadas "ha construido su sistema el egoísmo, y, sin sacar la ventaja de un corazón verdaderamente sociable, padecemos todos los males y sufrimientos de la sociedad" (Schiller, 1991, p. 110). Esta visión crítica de un "*abuso de las sutilezas intelectuales*" lleva al autor a concluir: "Así vemos el espíritu de nuestro tiempo oscilar entre la perversión y la grosería, la monstruosidad y la mera naturaleza, la superstición y la incredulidad moral; sólo el equilibrio del mal suele a veces imponerle un límite" (Schiller, 1991, p. 111).

En este contexto, se comprende la afirmación de Schiller por la cual en la transición del hombre natural –cuya tendencia lo llevaría a la disolución social– al hombre moral –resultado de la formación y de la educación– se precisa un punto de apoyo, un enlace. Este apoyo se encuentra en el arte. Con la mirada puesta en la Revolución Francesa, "en la escena política, en donde ahora se decide, según creencia general, la suerte de la humanidad", Schiller sostiene que "para resolver

en la experiencia el problema político, precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza" (Schiller, 1991, pp. 100-101).

En el marco del *Sturm und Drang*, Herder plantea una preocupación similar por lo que opone a la educación ilustrada y artificiosa, alejada de los sentimientos y sometida a estas claras luces del entendimiento, la formación del hombre como un ascenso espiritual:

> "Es cierto que a través de muchas generaciones y de una educación acorde, hoy en día nuestras almas están conformadas de otra manera ya desde la juventud. Ya casi no vemos ni sentimos. Sólo pensamos y cavilamos. No escribimos ya sobre un muro viviente o dentro de él, en el torbellino y en la conjunción de tales temas, de tales sensaciones. Construimos artificialmente, ya sea el tema, ya sea la forma de tratar ese tema, o ambos simultáneamente… y lo hemos hecho desde hace tanto tiempo, tantas veces y desde tan temprana edad, que ahora acaso no podría tener éxito cualquier intento de formación libre… porque, ¿cómo podría un paralítico caminar?" (Herder, 1976, p. 111).

En esta línea de pensamiento, podemos comprender algunas características del trabajo de Norbert Elías. Al analizar la noción de civilización, Elías plantea que "expresa la autoconciencia de Occidente" y en el primer capítulo de su obra "*El proceso de la civilización*" se centra en la diferencia de significación de las nociones de "cultura" y "civilización", destacando el valor propio que tiene el término cultura para los alemanes en tanto "expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia", frente a la concepción de un valor "útil" pero secundario. El término "civilizado" se parangona con "cultivado", y se centra en una actitud general de los hombres que refiere a hechos políticos, económicos, religiosos, técnicos, morales o sociales siempre en un sentido de progreso hacia adelante. Por el contrario, la "cultura" conlleva la capacidad de expresión, con un carácter diferenciado y original, vehiculizada a través de ciertos productos humanos referidos al arte, a lo espiritual o religioso. Se puede ser cultivado o civilizado, pero no ser capaz de realizaciones culturales (Elías, 1989, p. 57 y ss.).

De igual modo, para Henry, las formas superiores de cultura son el arte, la ética y la religión, aunque también incluye la producción y la técnica, el saber y el trabajo como otros ámbitos. En este sentido, concibe la cultura como la autotransformación de la vida, la acción que ejerce sobre sí misma para modificarse y, por tanto, se presenta como el conjunto de experiencias que no surgen de algún tipo de decisión que busca transformarla ya que "*no es posible ninguna acción sobre el sentimiento y, por consiguiente, sobre la vida*" (Henry, 2006, p. 103). Por el contrario, su acción se da fuera del mundo exterior, en la inmanencia de la vida, en un autotransformarse que se despliega como actualización de sus propias potencialidades, en la pasividad donde ella adviene a sí. Por eso, Henry señala que el predominio de la cultura científica

dominante en nuestra época se presenta como una barbarie, ya que supone una modalidad de la vida que va en contra de sus propios fundamentos, esta negación de la vida se despliega como una enfermedad de la misma, similar a un cáncer en su autodesarrollo destructivo.

A su vez, para Elías, el proceso civilizatorio supone un desarrollo histórico no intencional, no hay una decisión (al igual que en Henry); es resultado de relaciones y acciones, que se desarrollan a través del tiempo de modo inconsciente, imprevisto, invisible, en un contexto complejo marcado por múltiples intereses y perspectivas, pero con resultados no previstos. En este punto, la noción de "figuraciones" resulta clave en Elías para dar cuenta de dichos procesos sociales, que suponen complejos vínculos de interdependencia entre las personas, sin recurrir a la oposición clásica entre individuo y sociedad. En definitiva, hay avances y retrocesos ya que el proceso civilizatorio no es lineal, aunque presenta, en el caso de la cultura europea, una dirección, guiada por la racionalización, y que se caracteriza por la constitución de instituciones de monopolio de la violencia física y de la recaudación fiscal, la estabilidad creciente de los órganos centrales y la progresiva división de funciones y ampliación de interdependencias que afectan a los individuos.

Por esto, en su trabajo, Elías se aparta de toda concepción valorativa de "progreso" que la noción del proceso civilizatorio conlleva en muchas conceptualizaciones sociológicas, para centrarse en la caracterización del hombre "civilizado" a la luz de los procesos históricos de largo plazo y la "psicogénesis", entendida como los cambios graduales de las conductas y del carácter psicológico de las personas en dichos procesos, lo que puede pensarse en términos henrianos como la autotransformación de la vida cifrada en la cultura. Claro está, la investigación sociológica de Elías –a diferencia de la perspectiva ahistórica de la cultura en el análisis filosófico de Henry– se centra en el proceso histórico de civilización que en occidente configuraron este tipo de relaciones sociales, ya que plantea una visión dinámica que permita entender la realidad social en relación con los procesos históricos que la han precedido. Por eso, busca apartarse tanto de una concepción simplista de la historia como de una sociología que conciba las estructuras sociales como determinantes de la personalidad humana, ya que la historia es vista como proceso en permanente transformación. De allí, su fuerte crítica a las concepciones sociológicas con visiones estáticas de la estructura social, como la de Talcott Parsons. Esto se evidencia en la analogía que plantea de los análisis parsonianos de distintas sociedades como un juego de cartas en el que cada sociedad "supone una mezcla distinta de las cartas. Pero las cartas son siempre las mismas y su número reducido por muy variadas que puedan ser sus combinaciones" (Elías, 1989, p. 13).

Por otra parte, en oposición a la concepción evolucionista de la civilización, entendida como cultura superior, Henry afirma: "Incluso las formas más toscas de actividad y de organización social (…) son ya modos de cultura" (Henry, 2006, p. 19), pues esta existe siempre donde hay una comunidad humana. Es por esto que abre *La barbarie* (1987) con una fuerte afirmación: "La barbarie no es un comienzo, es siempre segunda con respecto a un estado de cultura que le precede necesariamente, y solo en relación con él puede aparecer como un empobrecimiento y una degeneración" (Henry, 2006, p. 19).

Para Henry, es el modelo de civilización actual, caracterizado por la cultura científica iniciada en la modernidad, la que deviene en "barbarie" ya que la ciencia físico-matemática, para erigirse como conocimiento abstracto y objetivo del mundo, niega toda subjetividad y, por ende, toda autoafección inmanente propia de la vida, es decir el horizonte ontológico del ser en donde todo ente puede advenir como siendo en la mundaneidad del ek-stasis. El problema no radica en que exista un saber científico, sino en su pretensión de constituirse en el único conocimiento verdadero que devela el ser de lo real.

La ciencia de la naturaleza, de matriz galileana, necesariamente se realiza mediante una modalidad: la idealidad que expulsa fuera de dicha naturaleza toda determinación patética y sensible, por lo tanto al mundo de la vida, es decir a la Vida absoluta. Sin embargo, y he aquí la paradoja, esta ciencia es también una modalidad de la vida, a la que expulsa, y por ende es parte de la cultura. Según Henry, esta "expulsión de la vida" tiene dos significaciones.: primero, la reducción idealista de la naturaleza, que hace omisión de la vida sensible y de la vida en general; segundo, dicho descarte de la sensibilidad y de la subjetividad que la sustenta se funda en un pre-concepto, la idea de que la verdad no reside en esta subjetividad ya que debe ser siempre universal y objetiva. El presupuesto que opera aquí en palabras de Henry (2006, p. 92) es "la creencia según la cual la verdad es ajena a la esfera ontológica de la subjetividad viva y que pertenece, al contrario –y esto de manera originaria y, por consiguiente, exclusiva– a la de la objetividad". Esta verdad objetiva, esta αληθεια, plantea dos aspectos, dos consecuencias centrales para la cultura moderna. Por un lado, el ser "se nos descubre", bajo el mirar teórico, como un estar ahí-delante en la visibilidad del mundo, y aparece en su manifestación ideal –universal, matemática, conceptual– por lo que se desecha toda apariencia sensible. En este sentido dirá el pensador francés: "este presupuesto fundamental de la ciencia en verdad no difiere del presupuesto del pensamiento clásico, más bien es idéntico a él y simplemente lo prolonga" (Henry, 2006, p. 92). En segundo término, al reducir la subjetividad a una conciencia intencional, en términos husserlianos, es decir a la fenomenalidad del mundo, no hay nada más que un ser exterior, un objeto.

De este modo, en la modernidad, la cultura científico-tecnológica, de un modo buscado y explícito, se erige como la única forma de cultura desplazando todo otra modalidad, a lo que se suma que, paradójicamente, como forma de vida se vuelve… contra la vida. Por este motivo, "la autonegación de la vida aparece, en verdad, como el acontecimiento crucial […] que ha hundido a la modernidad en la situación de desamparo" (Henry, 2006, p. 94).

Al constituirse esta autonegación como una intención deliberada, la ciencia se presenta como una contradicción. Esta se manifiesta en la oposición entre ciencia y científico. La *intentio* científica niega existencia y validez a lo no objetivo, especialmente a la subjetividad y, sin embargo, es el sujeto lo que constituye la realidad de esta *intentio*. El científico que despliega sus objetividades ideales, "no deja por ello de existir como hombre, en el interior de este mundo-de-la-vida del que hace abstracción en sus teorías: es *ahí* donde vive [...] *Porque está vivo* experimenta sus alegrías y sus penas, sus preocupaciones y sus ambiciones, incluidas las científicas" (Henry, 2006, p. 95). Todas estas experiencias le son accesibles por las sensaciones que reduce en su *intentio* científica y toda sensación solo es posible porque vive sobre el fondo de la esencia original de la vida, la auto-afección por la que este poder de sentir, y todo poder le es dado. Por eso, dice Henry, el científico es "un hombre doble", que se mueve como entre dos mundos (reactivando el mito platónico-pitagórico); en tanto científico, la vida subjetiva, o sea su propia vida, no es nada real.

También se puede señalar una contradicción al interior de la ciencia misma, que nuestro autor llama "contradicción fenomenológica". En este punto, la decisión metodológica de las ciencias –eliminar la subjetividad viva, la sensibilidad y la vida– se presenta como una opción deliberada, basada en una insensibilidad que funda toda objetividad radical. Sin embargo, la ciencia es también un modo de la vida en tanto experimentarse a sí misma, en su praxis, cuya característica determinante es ir contra sí al negar su esencia autoafectiva, el abrazo patético en que se da a sí misma. Este volverse contra sí de la vida, propio de la ciencia, "es experimentarse de tal manera a sí mismo que se sufre por ser lo que se es, a saber, lo que se experimenta a sí mismo, más exactamente: el hecho de experimentarse a sí mismo, de estar vivo, de ser la vida" (Henry, 2006, p. 98). En el sufrir primordial de la vida, se enraíza esta modalidad que busca aniquilar ese sufrimiento que conlleva y que es constitutivo de la esencia de la vida, por lo que su negación es la negación de la vida, como señala Henry, "el horror de la vida procede siempre de ella" (Henry, 2006, p. 98).

De este modo, es posible reconocer dos verdades de naturaleza y jerarquía distinta. Encontramos, por una parte, la verdad siempre segunda del ser puesto-delante, a la que apunta la ciencia, a cuyo modo de manifestarse ekstático "es posible regresar una y otra vez con el fin de

reencontrar lo idéntico consigo mismo en cada uno de esos "regresos" –la idealidad matemática que ha sustituido al dato sensible–"; por otro lado y sustentando a la primera, se le opone radicalmente otra verdad "cuya sustancialidad fenomenológica es la afectividad –la verdad con sede en la subjetividad idéntica a ella–" (Henry, 2006, p. 101). Esta verdad, identificada con la vida absoluta, varía con la vida, en tanto la esencia de su pathos es la ipseidad y se historializa en el individuo. El ser de la vida es ese advenir a sí misma que no cesa de sentirse y de experimentarse en su ser; ese venir a sí en la autoafección que se constituye en "una oscilación perpetua de sufrimiento y alegría" (Henry, 2006, p. 100).

De hecho, la valorización del conocimiento intelectual, fundante de la ciencia, posee también una tonalidad afectiva propia, como todo efectuarse de la vida, en este caso la del *pathos* de la certeza o de la evidencia, connatural a la matemática, que se caracteriza por su *a-pathos,* por su neutralidad afectiva. El problema radica en que este tipo de tonalidad ha sido valorada en la "cultura teórica", y en la tradición filosófica, por encima de otras formas de la vida afectiva, hasta ser considerada como la única forma de acceso al saber verdadero, ya que "establecer una jerarquía entre ellas es, por tanto perfectamente legítimo, siempre y cuando tal jerarquía se le reconozca un carácter puramente axiológico o existencial" (Henry, 2007, p. 204).

En este punto es posible establecer cierto vínculo con el trabajo de Elías. A través de diversos documentos, este autor da cuenta de los cambios sociales en diversos momentos históricos en relación con cuestiones como buenos modales, comportamiento en la mesa, en el dormitorio, necesidades corporales, relaciones entre hombres y mujeres y transformaciones en la agresividad. Elías considera que la clave de estos cambios se traduce en un creciente proceso de autocontrol del comportamiento social e individual, como ocurre con la transformación del guerrero medieval en el noble de la corte sobre la base de una regulación estricta del comportamiento que, tras la pérdida de su antigua posición y sus propiedades, obliga al cortesano a recuperar su antiguo prestigio dentro de un intrincado haz de relaciones y dependencias, donde la autocoacción y la previsión son imprescindibles para conservar cierto nivel de vida y de prestigio social.

Elías observa un proceso de represión y privatización de los sentimientos y de las pautas mediante las cuales se expresan los sentimientos, un refinamiento elevado en las formas de comportamiento a la par que se avanza en la historia, así como una regulación de los modos de expresión de necesidades respecto de los que en época medieval eran comúnmente aceptados. Este proceso presenta dos momentos básicos: la psicologización y la racionalización. La transformación de las relaciones interhumanas produce un impacto en la afectividad humana; se hace habitual la capacidad de prever las consecuencias de las cadenas de acciones y se libera de

emociones momentáneas, por lo que racionaliza y psicologiza su conducta. Estos dos aspectos del proceso civilizatorio se manifiestan en el campo afectivo del comportamiento humano a través de dos emociones, las sensaciones de vergüenza y de desagrado, cuyo efecto regulado tiene como catalizante el miedo.

En esto, podemos apreciar puntos de contacto con el análisis henriano, en tanto el impacto central del proceso civilizatorio descripto por Elías recae en el campo de la afectividad humana, proceso que se lleva adelante en Europa mediante una racionalización que apunta a la represión de los sentimientos y a una "tonalidad" afectiva neutra, algo que caracteriza a la cultura cientificista descripta por Henry. Son las sensaciones de desagrado y miedo las que operan como reguladoras de las conductas "civilizadas", que una vez adoptadas se presentan como un modo de neutralizar las tonalidades afectivas. Como señala Elías: "Para comprender la regulación del comportamiento que una sociedad prescribe e inculca a sus miembros, no es suficiente conocer los objetivos racionales que se aducen para justificar los mandatos y las prohibiciones, sino que es preciso retrotraernos mentalmente a los fundamentos del miedo que moviliza a los miembros de esta sociedad" (Elías, 1989, p. 527)

Para Henry, en el sufrir primordial de la vida es donde surge lo que denomina el "descontento" de la vida, que busca deshacerse de su sufrimiento consustancial, lo que se evidencia en la intención profunda de una cultura de la ciencia, donde la vida, vuelta contra sí, se transforma en barbarie. En esto consiste la "debilidad de la vida", en su deseo de huir de sí, lo cual se presenta como una imposibilidad radical, la imposibilidad de romper el vínculo de la vida con sí misma. Es el sentimiento de impotencia ante el sufrir que se resuelve en angustia. Para Henry, el hiperdesarrollo de la ciencia se presenta como el mayor intento de la humanidad de huir de la angustia. Por eso, esta barbarie científico-tecnológica no se centra solo en la forma de concebir el conocimiento, sino que se extiende al mundo y a las sociedades. La autonegación de la vida se despliega según Henry, de dos modos: en el plano teórico y en el plano práctico.

En el plano teórico, se refiere a todo saber que busca dar cuenta del ser concebido como objeto y considerado desde la ciencia como real y verdadero. Henry va agrupar estos saberes bajo el nombre de "ideologías de la barbarie" que se despliegan según su objeto de tematización en ciencias de la naturaleza y ciencias que hablan del hombre. En ambas opera la reducción propia de la matriz matematizante. En las ciencias naturales, el objeto sensible ha desaparecido, y de él solo perdura un esquema ideal en la aridez de un mundo muerto, de una naturaleza desolada en la que "los riachuelos no corren por las piedras, las cuales no brillan a la luz, el cielo no está nunca amenazante ni el río sereno, y esto, porque no hay sitio en ella ni para los colores, ni para la luz que brilla, ni para la serenidad, ni para la amenaza" (Henry, 2006, p. 107) pues lo que hace

posible todo esto en su autoafección ya no existe en esta naturaleza, salvo como ese ilusorio punto de referencia llamado subjetividad. Respecto de las ciencias llamadas "humanas", la cuestión es más compleja. Su enorme despliegue a partir del positivismo decimonónico supone la pretensión de la cultura científica de construir un conocimiento objetivo del hombre, pero "poner fuera de juego la subjetividad no significa nada menos que la exclusión de lo que en el hombre constituye su esencia propia [...] tiene pues por consecuencia inmediata en lo que concierne a estas últimas ciencias, la desaparición de su objeto" (Henry, 2006, p. 108). Esta pérdida de objeto plantea un segundo problema: la cuestión del método. Su vacío ontológico solo puede llevar a la indeterminación metodológica. En tanto es el objeto lo que determina el método adecuado para su estudio, la carencia de toda ciencia del hombre solo puede derivar en la transposición del método de las ciencias naturales, que extiende el proceso de matematización iniciado en la astronomía y la física, pasando por las llamadas ciencias de la vida, a las ciencias humanas y con la creación en esta de objetos de estudio de una existencia fantasmagórica. Con herramientas como la estadística y la conceptualización, surgen entidades de existencia dudosa: la opinión pública, las tendencias del mercado, las representaciones sociales, la fuerza de trabajo, etc. que ocupan el lugar de la subjetividad viva.

En cuanto a las prácticas de la barbarie, Henry se refiere a los modos de vida en los que esta se realiza de forma tosca y rudimentaria, en oposición a las formas elaboradas no solo del arte, la religión, la ética o el saber racional, sino también a conductas elementales, como la alimentación, el trabajo o la vestimenta. La diferencia entre una cultura tosca y una elevada radica en el saber de la vida, un saber no racional que, para Henry, se expresa como saber primordial en la ética, en tanto praxis, y refieren a esos modos de la vida. Estos modos, entendidos como hábitos, obedecen a un estilo, a una tipología, y se enraízan en la esencia de la vida. En términos de Henry (2006, p. 134), "la ética no constituye un dominio aparte. Más bien considerada como conjunto de modos de vida, aparece coextensiva a esta vida y a su pleno desarrollo". Tampoco puede considerarse como una relación de acciones con sus fines, ya que así estaría fuera de la vida, en tanto esta no es intencional, con fines y objetivos, ni se daría en el ekstasis.

Fines, valores y normas no son prescripciones previas a las cuales la vida se ajusta, sino que surgirían de la vida. Solo se manifiestan bajo la forma de la representación de modo momentáneo cuando se da una duda en la acción ya que, en su despliegue, esta supone una inmediación esencial y espontánea. En la praxis de la vida, en tanto su poder más propio, es ella misma la que determina esos fines, valores y normas, no como algo fuera de sí, sino como parte de su experimentarse a sí "y al conocerse en todo instante, sabe también en todo instante lo que hay que hacer y lo que le conviene" (Henry, 2006, p. 135). Es en el experimentarse de la vida donde

esta confiere los valores a las cosas. En sus experiencias primordiales de sí misma, los valores se presentan como el propio contenido de la vida en su autoafirmación "que se confunde con el movimiento mismo de la vida en su esfuerzo continuado por perseverar en su ser y por acrecentarse. Semejante movimiento constituye la teleología inmanente de la vida en la que se enraíza toda ética posible" (Henry, 2006, p. 135). Toda ética que explicita sus fines no es más que auto-afirmación de la vida bajo la forma de una auto-representación siempre segunda respecto del *ethos* mismo de la vida en que esta realiza su esencia.

El movimiento de la vida como venida a sí del ser que se llena de sí y se acrecienta, está vivida en su historial. Se manifiesta como *conatus*, pero que no se presenta como el producto del querer del "Yo Puedo", fundado en lo que somos, sino un "esfuerzo sin esfuerzo", en tanto no es un movimiento "querido" sino que precede a todo querer. Es el movimiento de la vida en su advenir a sí radicalmente pasivo, su abrazo pático. En este punto radica el peso inevitable de la vida: la imposibilidad de deshacerse de lo que está cargada, es decir de sí misma.

Por tanto, a la vida se le plantean dos posibilidades para ser vivida y asumida. La primera es la cultura como cumplimiento y realización del pathos mismo, ya que actualiza nuestra relación con el ser en la afectividad, por eso todas las "*creaciones de la cultura en todos sus dominios son formas de acción proporcionales a nuestra relación patética con el ser capaces de expresarla, de crecer con ella y así de acrecentar a su vez*" (Henry, 2006, p. 139). Así, la cultura se presenta como liberación de Energía, entendida no como un modo de agotamiento de la misma, sino como un dar libre curso, un desplegar su ser.

La segunda posibilidad es la barbarie, el decaimiento de la cultura y en términos de Henry, "la barbarie es una Energía que no ha sido empleada" (Henry, 2006, p. 141). La barbarie no es un parar la vida y su autodesarrollo, sino una autonegación de la vida que se da en su fase de sufrimiento.

Como vemos, en Henry existe una calificación valorativa del proceso civilizatorio, lo que Elías no realiza ya que se centra en la descripción histórica de los cambios en la cultura europea, que parecieran, aunque implícitamente, positivos. Por el contrario, para Henry, cuando la vida sufre una regresión y debilitamiento, se ingresa en un período de "barbarie", lo que ocurre en la cultura actual, signada por la ciencia y sus aplicaciones, en tanto esta matriz de ciencia ignora la vida. Si la cultura es el modo en que la vida crece y se despliega, es necesario un saber que procede de la vida y, a la vez, la contiene, un saber no científico ni objetivo que, en tanto la vida es quien conoce y lo que es conocido, se presenta como *praxis*, lo que permite el auto-desarrollo de sus potencialidades en un siempre constante advenir a sí y experimentarse a sí en la afectividad.

A este mundo, donde la representación y su proyección fantasmática e irreal ocupan el lugar del ser, y el yo real se repliega en las profundidades de la afectividad para dejar paso a una sujeto universal, vacío y ausente, el proyecto henriano opone una fenomenología de la vida, fundada en una crítica de la subjetividad.

Para Henry (2010, p. 35):

> El gran malestar que recorre el mundo no será disipado mediante un progreso del saber científico, sino por la llegada de nuevas formas de vida […] solo ella [una filosofía de la vida] es capaz de guiar la mirada trascendental hasta la comprensión interior de este mundo –de otro modo enigmático– en medio del cual nos es dado vivir, así como solamente ella puede también abrir en cada uno el camino que lo conduce a sí mismo.

Referencias bibliográficas

Cuche, Denys. (2002). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión.

Elías, Norbert (1989). *El Proceso de Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* Fondo de Cultura Económica.

Grimson, Alejandro y Semán, Pedro (2005). Presentación: la cuestión cultura. En: *Etnografías contemporáneas.* Año I, Nº 1, pp. 11-22. UNSAM.

Henry, Michel (2006). *La barbarie*. Caparrós Editores.

— (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo.* Sígueme.

— (2010). *Fenomenología de la vida.* Prometeo Libros.

Herder, Johann G. (1976). Extracto de un intercambio epistolar sobre Osián y las canciones de los pueblos antiguos. En: *La rebelión de los jóvenes escritores alemanes en el siglo XVIII. Textos críticos del STURM UND DRANG (trad. H. W. Jung, I. M. De Brugger).* Nova.

Schiller, Johann C. F (1991). "Sobre la educación estética del hombre. Carta II", en *Escritos sobre estética*. Tecnos.

Wright, Susan (1999). La politización de la cultura. En: Boivin, Rosato, Arribas *Constructores de Otredad*. Eudeba.

Crimen y castigo: una teoría sobre el poder

Ivan Koselevich Arnesano (UBA)

Resumen: En este breve ensayo me propongo emprender un análisis teórico, social y político sobre la obra de Fiódor Dostoievski "*Crimen y Castigo*" en general y sobre el discurso del protagonista de la misma en particular. Esta presentación busca profundizar críticamente las ideas de Raskólnikov y desprender de ellas diversas temáticas para analizar. Las lucidas reflexiones de este personaje de ficción al que da vida Dostoievski ¿son dignas de caratularse como una teoría sobre el poder?

I. Introducción

Un joven, vestido en harapos, deambulaba por las gélidas calles de San Petersburgo.Paso a paso su mente tejía ideas que le provocaban una sombría sensación. Ya hacía un tiempo había abandonado sus estudios universitarios por falta de dinero. Algunos días vagaba por la ciudad, otros se quedaba en la oscuridad de su habitación. Pero una y otra vez, esté donde esté, una misma pregunta lo atravesaba: ¿soy una oveja más del rebaño o soy un pastor?

Raskólnikov es un personaje sumamente enigmático. Gran parte de la obra transcurre dentro de su mente; en sus reflexiones, en sus sentimientos, en su desolación. En muchas de sus conversaciones con otros personajes hace demostración de su gran inteligencia y de su racionalidad pero muchas veces estos mismos diálogos están acompañados de monólogos consigo mismo donde mantiene un duro enfrentamiento contra sus pasiones para que no afloren. Estepersonaje tiene mucho que decir y a través de las páginas se va revelando la motivación para sus acciones. Configura una teoría en su mente y está dispuesto a probarse a sí mismo qué rol cumple dentro de la misma. Oveja o pastor. Piojo o persona.

Haciendo un pequeño "*spoiler*": en el desarrollo de este ensayo me interesa articular esta teoría de Raskólnikov en primer lugar con la teorización de Agamben sobre el concepto de Soberanía que realiza en su libro *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. En segundo lugar, introducir una reflexión sobre el individuo, el sujeto y la interpelación basándome en Althusser y su última tesis sobre la Ideología contenida en su texto *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En tercer lugar, articular algunas nociones y a las mismas acciones del protagonista de

la novela con algunos conceptos freudianos principalmente dentro de sus obras *El malestar en la cultura* y *De la guerra y muerte*.

II. La teoría y *praxis* de Raskólnikov

Una convicción perseguía constantemente al protagonista de *crimen y castigo*, una idea que meditó cientos de veces hasta el cansancio, una idea con un plan meticulosamente preparado para su ejecución. Solo le faltaba dar el último paso y llevarlo adelante. Le obsesionaba, hasta el punto de sentir que enloquecía, olvidar algún detalle que provocara el debacle de su plan. Raskólnikov viviendo en condiciones precarias y habiendo abandonado sus estudios por falta de dinero para financiarlos, había pergeñado aquel plan mencionado para perpetrar un homicidio. El homicidio de una anciana usurera, que, para él, no era más que un ser humano inútil. El protagonista se propone eliminarla (ya que la vida de esta usurera carecía de valor) y hurtar sus riquezas para poder pagar sus estudios.

En este primer momento en la novela Dostoievski parece que nos está narrando un crimen cuya finalidad era puramente económica. Un Raskólnikov que solamente buscaba dinero. Peroiba más allá de eso. La idea que le recorría la mente no era la de simplemente matar para robar (o solamente lo era en apariencia) sino la de probarse a sí mismo quién era:

> Lo que me hacía falta era enterarme de otra cosa, era otra cosa lo que movía mi mano; entonces necesitaba saber, y saberlo cuanto antes, si yo era un piojo, como los demás, o una persona. ¿Podría saltar los obstáculos, o no? ¿Me atrevería a inclinarme y tomar el poder, o no? ¿Era una criatura temerosa, o tenía *derecho*? (Raskólnikov en Dostoievski. 2015,p. 419. Énfasis original)

Nuestro protagonista posee una teoría que había escrito tiempo antes de que inicien los acontecimientos relatados en *Crimen y Castigo,* mucho antes de, si quiera, visualizarse a sí mismo sosteniendo un hacha para matar. En un artículo que envía a una revista sobre derecho Raskólnikov sostenía que por ley natural todas las personas que viven y que vivieron se pueden catalogar en dos grupos: en primer lugar, las personas inferiores u «ordinarias», que, según él, viven de la obediencia y gustan de ser sumisas. Su función es exclusivamente servir como material para la procreación de la especie y en este carácter meramente reproductivo dar a luz, cada tanto, a alguna persona de la segunda categoría. Ellas son las «extraordinarias», que son aquellas personas que tienen el don o el talento para poder decir una *palabra nueva* en su medio. Son innovadoras, tienen ideas en mente que pueden ser trascendentales. Son personas que hacen la ley o simplemente que pasan por encima de ella. Dice Raskólnikov que ellos generan la

destrucción del presente en nombre de un futuro mejor. Por todo esto, los integrantes de esta categoría detentan el "derecho" a patear al costado cualquier piedra que se encuentren a su paso en la materialización de sus ideales. Esto último lleva a la afirmación de nuestro protagonista de que, en el caso que lo amerite, una persona excepcional tiene el derecho a cometer uno o cien crímenes si es en pos de concretar su propósito. Su existencia los hace ser criminales por definición. (Dostoievski. 2015, pp. 258 – 264).

> los legisladores y ordenadores de la humanidad, empezando por los más antiguos y continuando por los Licurgo, los Solón, los Mahoma, los Napoleón y así sucesivamente, todos sin excepción fueron criminales por el simple hecho de que, al promulgar una nueva ley, infringían, con ello, la ley antigua, venerada como sacrosanta por la sociedad y recibida de los antepasados; claro es que no vacilaron en derramar sangre, si la sangre […] podía ayudarles en su empresa (Raskólnikov en Dostoievski. 2015, pp. 259).

Saliendo un poco de su lenguaje más técnico, para Raskólnikov los integrantes de la primera categoría son *piojos* y los integrantes de la segunda son *persona*spropiamente dichas. La frase citada al principio de este capítulo cobra un gran sentido después de escuchar su teoría. Lo que lo llevó a cometer el homicidio de Aliona Ivánovna no fue el dinero, ni continuar sus estudios, ni ayudar a su familia. Raskólnikov se encontraba desesperado por averiguar si era un piojo más o si era alguien «extraordinario». Era una apuesta. Si lograba salir impune de su crimen iba a descubrirse a sí mismo perteneciente a la segunda categoría.

Esta teoría en la novela sale a la luz cuando Porfiri Petróvich, el juez que investiga la causa del asesinato de la usurera, mantiene una charla (casi un interrogatorio informal se podría decir) con Raskólnikov en torno a este artículo. Porfiri llega a dos conclusiones lógicas determinantes en cuanto a la teoría y a su autor. Primero, que en base a las premisas para pertenecer al segundo grupo se podría pensar que Raskólnicov se creía a sí mismo como alguien «extraordinario» en cuanto escribía ese artículo, en cuanto que revelaba una nueva forma de pensar en su medio, una *nueva palabra.* Esto lo lleva a la segunda. Porfiri le pregunta a Raskólnicov si podría suceder que alguien de la categoría «ordinaria» pueda incurrir en el error de considerarse de la otra y en ello perpetrar crímenes creyéndose estar fuera de la ley. Estas conclusiones son sumamente atinadas. El juez aún sin tener pruebas encontró una razón por la que Raskólnikov podría haberse aventurado a cometer un homicidio, fue quién mejor comprendió sus acciones.

Es muy interesante la manera en la que nuestro protagonista piensa al poder. Parte de que solo pueden ejercer el poder aquellos que pertenecen a la categoría de los «extraordinarios» y entre ellos "el poder se da únicamente a quien tiene el valor de inclinarse y tomarlo" (Raskólnikov en Dostoievski. 2015, pp. 417). El poder visto como un instrumento, como un objeto que se

puede tomar y que pertenece a aquel que es capaz de inclinarse para hacerlo. Es curioso que primero haya que inclinarse para tomarlo. ¿Dónde estará depositado el poder si requiere ese movimiento para ser alcanzado? Vale recordar que para este mismo personaje la primera vez que menciona a las personas «ordinarias» las llama *inferiores.* ¿Será que el verdadero poder reside en esta categoría y por ello hay que inclinarse a recoger el poder?

III. El paradigma de la excepción y las personas «extraordinarias»

La categoría «extraordinaria», según la define nuestro protagonista, puede ser interpretada como una clase de personas que se encuentra exceptuada de las leyes, al que se le permiten los crímenes en ciertas circunstancias, y a su vez, es quién hace las mismas leyes. Esta noción parece cercana, al menos en algunos aspectos, a la de Agamben (parado sobre los hombros de Schmitt y Hobbes) de que el soberano es aquél al que se le reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y suspender el ordenamiento jurídico. Agamben (2017) argumenta que el soberano al tener el poder de suspender las leyes, se coloca fuera de la misma, apareciendo como externo(p.31).

Más allá de que sería apresurado decir que para Raskólnikov todos los integrantes de la categoría mencionada anteriormente tendrían el poder de decisión sobre el estado de excepción de las normas. Sí, en cambio, se podría afirmar que esta categoría se encontraría por fuera de cualquier ordenamiento y al permanecer fuera de aquel posee una libertad de acción que la otra categoría encuentra restringida. Según Raskólnikov los Licurgo, los Solón, los Mahoma y los Napoleón (pertenecientes a la categoría «extraordinaria») promulgaron leyes nuevas que violaron las anteriores y no les tembló el pulso al cometer los crímenes necesarios para lograrlo. Parece que en este punto Agamben y Raskólnikov están de acuerdo con el requerimiento de estar por fuera de la ley para quebrarla y crear una nueva. Entonces se podría afirmar que dichas personas «extraordinaria» fueron soberanas en los términos de Agamben. A través de la excepción de sí mismos, en cuanto a las leyes, produjeron una suspensión de las normas que devino en la creación de unas nuevas.

También hay un punto de comparación en el nivel del lenguaje. Los que conforman la categoría «extraordinaria» son tales, en cuanto que, pueden revelar una palabra nueva. En este argumento se puede interpretar que hay una totalidad constituida de palabras que se afirma a sí misma como el Lenguaje. Como un todo. Pero hay personas que pueden transgredir esa totalidad invocando alguna *palabra nueva*. Este grupo de personas puede "actualizar" lo que es considerado la totalidad. Encuentro similitud con la idea de Agamben (2017) de que "El lenguaje

es el soberano que, en un estado de excepción permanente, declara que no hay un afuera de la lengua" (p. 41). Es decir, una vez que la nueva palabra esté dicha, vuelve a constituirse una totalidad que proclama que no existe ningún afuera.

Agamben, parafraseando a Schmitt, enuncia que el soberano decide la implicación original del viviente en las leyes, es decir, en la esfera del derecho. En vistas del soberano todos los hombres son virtualmente sacrificables de ser necesario. Recordemos que estos autores parten del concepto hobbesiano de que el soberano (o Leviatán como llamaría Hobbes) permanece en estado de naturaleza y no se rige bajo las leyes civiles que exige cumplir a los súbditos. (Agamben. 2017, p. 164). En este punto Agamben postula la existencia del *homo sacer*que es aquel respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos. Es decir, todos pueden cometer crímenes contra él. Pero en ello Agamben ve una paradoja. El *homo sacer*se encuentra atrapado en el *bando* soberano (2017, p. 132).

Para explicar el concepto de *homo sacer* Agamben utiliza un ejemplo muy curioso del antiguo derecho germánico. En este último aparece la figura del *wargus* o, en palabras que conozcamos mejor, hombre-lobo. Agamben explica que a los bandidos que transgredían las normas se los expulsaba de la ciudad y se los etiquetaba de *wargus.* El sentido de esto tiene que ver con que no concebían a los criminales ni como bestias (lobo) ni como hombres, los ataban a un umbral de indiferencia donde ni formaban parte de la naturaleza, ni formaban parte de la ciudad. Con este ejemplo se logra comprender mejor lo que Agamben quiere decir con una vida que se puede matar pero que al mismo tiempo es insacrificable (Agamben. 2017, pp. 161 – 164)

¿Cómo se podría articular estos conceptos con la teoría de Raskólnikov? Simplemente reafirmando que las personas que para éste son «extraordinarias» son soberanas, en tanto permanecen en un estado de excepción del ordenamiento normativo vigente y pueden potencialmente dar muerte a cualquier hombre que sea necesario. A su vez las «ordinarias» podrían ser llamadas por Agamben como *homines sacri* en tanto que son susceptibles de ser sacrificadas por el soberano. Estos últimos a su vez pueden devenir en *homo sacer*y ser una mera vida desnuda. En síntesis: El soberano (los «extraordinarios») se mantiene por fuera de la ciudad mientras que el *homines sacri* (los «ordinarios») se mantiene sujeto a ella y, por último, el *homo sacer* que se encuentra en un umbral de indiferencia, no está ni adentro de la ciudad ni afuera.

Notablemente Dostoievski nos da un indicio del sentido que tomaría su novela en el mismo nombre de Raskólnikov. Este viene de *raskólnik*, que significa, en la etimología Rusa, "cismático". Esta palabra tiene significados llamativos. En primer lugar, puede significar aquél quees contrario a una doctrina. Segundo, que rompe la cohesión o unidad de una comunidad, un grupo o un movimiento. Por último, que introduce discordia en un pueblo. Los tres significados

mencionados son sumamente coherentes con el accionar y la teoría de Raskólnikov. Las personas «extraordinarias», en su praxis, provocan los tres efectos. Se oponen a una doctrina originaria, rompen la unidad de la comunidad e introducen la discordia en un pueblo con el objetivo de instalar una nueva "totalidad".

IV. Las cuerdas del individuo: el sujeto

Para Althusser (1968), los individuos estamos siempre siendo interpelados por alguna ideología que nos hace "sujetos". Desde nuestro nombramiento al nacer, hasta nuestro funeral. Desde la religión, hasta una señalización de tránsito. Los individuos son siempre-ya sujetos (p.33).

Estas afirmaciones se entienden más al tomar en cuenta las tesis sobre la Ideología que propone Althusser. Me detendré brevemente en ellas, a modo de que la exposición pueda ser más clara para el lector. Para empezar Althusser (1968) define la ideología como "el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o de un grupo social" (p.21). Adviértase en esta definición que la ideología sería un mero constructo imaginario que implica una dominación del espíritu de los hombres. Althusser posteriormente argumentará que a pesar de ser "imaginaria", la ideología, tiene consecuencias materiales y prácticas. Ingresando al tema de las tesis que propone Althusser: la primera dicta que la Ideología no tiene historia. Esto no quiere decir que no aparezca en la historia o que no haya historias sobre determinadas ideologías sino que, si la historia de los pueblos es la historia de la lucha de clases, entonces, la Ideología posee una relación inseparable con la historia, pero no cuenta con una historia en sí. La historia es tal en tanto es Ideología. La segunda tesis es que la ideología "representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia" (Althusser. 1968, p. 23). La tercera afirma que toda ideología goza de una existencia material, sería más apropiado decir que toda ideología tiene consecuencias o efectos en la materialidad de la vida. La cuarta tesis, similar a la anterior, indica que toda práctica implica una ideología explícita o implícitamente. Por último, la ideología esta siempre-ya interpelando a los individuos y transformándolos en sujetos. (Althusser. 1968, pp. 21 – 33). Cuando se habla de interpelar se puede decir que es una especie de determinación o de limitación. Ubica al individuo en un determinado lugar y en ese instante lo vuelve sujeto.

En Raskólnikov, encontramos ya no una ideología que interpela a los individuos desde siempre, sino la mismísima naturaleza que lo hace. Al principio de la exposición de su teoría mencioné que funciona como una "ley natural", es decir, que está siempre-ya atravesando a los individuos. Desde el primer momento uno pertenece a una u a otra categoría, solamente falta

quitar la sabana que lo oculta. Estamos sujetos a la categoría pero la desconocemos hasta que logramos decir una *palabra nueva* o no lo logramos.

A mi parecer en *Crimen y Castigo,* más allá de esa división de las personas a partir de su naturaleza, hay otra interpelación que es aquella que sucede cuando se quita la sabana. Una vez enterado de categoría de la que es parte queda sujeto al ordenamiento de la ley civil (en el caso de ser «ordinario») o sujeto a la excepción al estado de naturaleza, es decir a la excepción soberana.

La primera palabra del título de la obra remite tanto al crimen de la usurera (como respuesta a una primera impresión de la obra) como al crimen que comete Raskólnikov al osar pretenderse de la categoría «extraordinarias». Éste lo tiene claro, lo permite entrever cuando confiesa el asesinato a Sonia y le pregunta: "¿Acaso te figuras, Sonia, que no sabía, por ejemplo que si empezaba a preguntarme una y otra vez: «¿tienes derecho al poder?», eso significaba que no tenía derecho a él?" (Raskólnikov en Dostoievski. 2015, p. 418). La segunda palabra del título alude a un castigo. Claramente la materialidad del mismo fue la estancia en prisión que tuvo Raskólnikov luego de confesarle a Porfiri el homicidio. Pero hilando más a fondo nuestro protagonista siempre se creyó superior y al matar a la usurera comprendió que al final de cuentas no era sino un *piojo* más del montón. El castigo que más le afecto fue descubrirse a sí mismo como una persona «ordinaria».

En este creerse superior radica las condiciones deplorables en las que vivía al principio de la obra. Razumijin, un gran amigo del protagonista, en una escena cuenta que le ofreció reiteradas veces a Raskólnikov trabajo como traductor y que éste no lo aceptaba. Raskólnikov no buscaba una vía normal para obtener los recursos necesarios para seguir con sus estudios. Por el contrario, al considerarse superior a la norma, quiso tomar un atajo que consideraba de su categoría y no rebajarse.

V. Freud: las pulsiones y el soberano

Freud argumenta que la cultura tiene como función la represión de las pulsiones del hombre primitivo (tanto las sexuales como las violentas) para lograr adaptarlo a la comunidad y proveerles a todos una cuota de seguridad de la que antes carecían. La cultura frena las pulsiones a través de la prohibición por medio de la ley y de preceptos de la religión, entre otros. Freud (2016) subraya que:

> Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo, se excluye a sí mismo. Precisamentelo imperativo del mandamiento «No matarás» nos da la certeza de que somos

> del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevan en la sangre el gusto por matar (p. 58)

En esta cita podemos entender la represión a las pulsiones primitivas que provoca la cultura para evitar determinadas acciones que puedan ser nocivas para la comunidad. Pero no se detiene aquí. La represión externa de la cultura se interioriza en la conciencia de las personas formando, lo que Freud llama, el *superyó*. Este último genera una fuerte sensación de culpa cuando se está cometiendo un acto o pensando en algo contra la moral de la comunidad.

En este punto veo la posibilidad de articulación de la represión de las pulsiones con lo que Agamben y Hobbes llamarían el abandono del estado de naturaleza. Los individuos para devenir ciudadanos dejan de lado sus pulsiones primitivas y a cambio obtienen la seguridad que el soberano (que mantiene el estado de naturaleza y sus pulsiones) les brinda. El sujeto acepta las leyes civiles e interioriza un conjunto de reglas morales que constituyen el *superyó*. Freud ve en el Estado o el soberano un incumplimiento de las mismas normas que sanciona e impone a su interior: "La guerra […] transgrede todas las restricciones a que nos obligamos en tiempos de paz y que habían recibido el nombre de derecho internacional" (Freud. 2006, p. 35) y "el Estado prohíbe a los ciudadanos incurrir en acciones consideradas injustas, no porque quiera eliminar la injusticia en general sino porque pretende monopolizarla" (Freud. 2006, p. 36). Estas dos citas me sirven de refuerzo para afirmar que los esquemas teóricos de Freud y de Agamben coinciden en este aspecto. En Freud el soberano conserva el poder de suspender la represión del *superyó* a los ciudadanos si es necesario. Este autor lo ve claramente en la Primera Guerra Mundial donde las comunidades que se proclamaban las más elevadas y civilizadas hicieron la guerra entre ellas y cometieron actos atroces por doquier. "toda vez que la comunidad suprime, cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad […] que habían creído incompatibles con su nivel cultural" (Freud. 2006, p. 37).

Sobre la conceptualización de Raskólnikov en enlace con lo expuesto sobre Freud. Podríamos argumentar que son las personas «ordinarias» quienes tienen un *superyó* más represivo, en cuanto que, se amoldan a los ordenamientos de la moral de la comunidad. En cambio las «extraordinarias» no sienten ningún tipo de culpa a la hora de hacer correr sangre e ir en contra de la moral de la comunidad para cumplir sus ambiciones. No obstante Raskólnikov advierte que esta categoría no debe entregarse a todo tipo de excesos, o en palabras de Freud, a sus pulsiones, sino que sus crímenes solo son justificables en la medida en que son necesarios para llegar a su propósito. Es decir que el *superyó* de la categoría superior solo debe reprimir las pulsiones "excedentes" y debe permitir las "necesarias". Cuando nuestro personaje le cuenta a Sonia de su culpabilidad del asesinato de Aliona Ivánovna afirma "Quería matar, Sonia, sin que

fuera un caso de conciencia, ¡quería matar para mí, para mí solo!" (Raskólnikov en Dostoievski. 2015, pp. 418). En estas palabras que salen de la boca de nuestro protagonista aflora el sentimiento de remordimiento por ceder a una pulsión, que dentro de su esquema, a la cual no tenía *derecho*. Es un remordimiento que se basa en que no había justificación para que él cometiera un asesinato.

Otro postulado de Freud que quiero introducir es el siguiente: "solo sobreviene un cambio importante cuando la autoridad es interiorizada por la instauración de un *superyó*" (Freud. 2015, p. 115).A través de esta cita podemos complejizar más la afirmación de Raskólnikov de que la persona «extraordinarias» es aquella que logra decir una *palabra nueva* en su medio. Ésta al "actualizar" la totalidad anterior por una nueva, también realiza un cambio al nivel de la conciencia que requiere que sea incorporado por el *superyó* de las personas para lograr instituirse. Solo puede haber una nueva totalidad una vez que ella se vuelve parte del sentido común y del *superyó*.

Sin embargo Freud no llega en ningún momento a alguna conclusión similar al postulado de Agamben de la suspensión de la ley al interior de la comunidad a través del estado de excepción. Ni cercano a la posibilidad de que existan sujetos que puedan estar por encima de la ley y que puedan destruirla para crear una nueva. Por el contrario para Freud (2015) "Requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrará para favorecer a un individuo" (p. 80). Este autor se encontraría en desacuerdo con la afirmación de la existencia de personas que puedan quebrar aquella ley por el motivo que sea. Más allá de que en su texto sobre la Primera Guerra Mundial haya postulado las acciones injustas que cometen los Estados civilizados nunca afirma que fuera potestad de un individuo quebrar el orden jurídico, sino que es el aparato estatal mismo el que permite los excesos individuales.

V. Conclusión

Luego de desglosar los argumentos de Raskólnikov a lo largo de *Crimen y Castigo*me atrevo a afirmar que hay una teoría sobre el poder que, estemos de acuerdo con sus postulados o no, puede llegar a articularse y repensarse de la mano de otras teorías. Un caso de esto presentado en el desarrollo de este ensayo es el de la conceptualización del estado de excepción y del soberano por parte de Agamben en articulación con lo que Raskólnikov llama personas «extraordinarias». Sostengo que la teoría "raskólnikeana" puede proveernos de un marco interesante para pensar otras teorías. Durante esta exposición se realizó este ejercicio sobre dos autores: En primer lugar,Althusser tomando en cuenta la tesis de la interpelación del individuo en el esquema de la

división de las categorías «extraordinaria» y «ordinaria». En segundo lugar la de Freud poniendo el acento en la cultura y el *superyó,* y como se vincularía con las categorías de Raskólnikov. Esta exposición busca, en el fondo, mostrar la literatura como un campo fértil de herramientas para el análisis social.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio. (2018). *Stasis: La guerra civil como paradigma político.* Adriana Hidalgo editora.

Agamben, Giorgio. (2017). *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda.* Adriana Hidalgo editora.

Althusser, Louis. (1968).*Estado y aparatos ideológicos del estado*. En *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI.

Dostoievski, Fiódor. (2015 [1866]). *Crimen y castigo.* Gredos.

Freud, Sigmund. (2015). *El malestar en la cultura.* 1° ed. Amorrortu.

Freud, Sigmund. (2016). *De la guerra y muerte. Temas de actualidad y otros textos.* 1° ed. Amorrortu.

Hobbes, Thomas. (2012). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Gredos.

La fenomenología frente a las ciencias: M. Merleau-Ponty y su defensa del *mundo de la vida*

Alejandro Kosinski (UBA)

Resumen: El "mundo de la vida" (Lebenswelt) es un tópico común de la corriente fenomenológica a partir de los trabajos que Husserl ha hecho al respecto. De manera muy general, podemos afirmar que es el mundo donde vivimos todos los seres humanos, atravesados por nuestros pensamientos inmediatos, nuestras intenciones, nuestros deseos, nuestras preocupaciones mundanas y, fundamentalmente, por todo lo que atañe a nuestra percepción sensible. Contrariamente, el "mundo de la ciencia" se nos presenta como el mundo de los átomos, de las moléculas, de las idealidades matemáticas… un mundo de productos y términos científicos que la ciencia moderna ha transformado en el único mundo "verdadero", "objetivo" y "universal", el cual pretende mostrarse independiente de la conciencia humana y, más aún, como la causa de la cual ésta depende. En la última etapa de su pensamiento, en obras como La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Husserl da muestras explícitas del "objetivismo" en el que había sucumbido la ciencia a partir de Galileo, tomando como únicamente válidas las idealidades matemáticas que la misma ciencia había producido y olvidando de esta forma la importancia que tanto el mundo de la vida como la percepción sensible tienen en relación al mundo científico.
Continuando de alguna manera la crítica husserliana, la denuncia que Merleau-Ponty le hace al pensamiento científico moderno es que ha invalidado y deslegitimado toda remisión al mundo de la vida por considerarlo el mundo de lo "aparente", de lo "falso", de lo "ilusorio", en oposición al mundo de la ciencia que se presenta como el único mundo posible digno de conocer. En definitiva, el gran problema es que el modelo científico tradicional ha desprovisto de todo valor a la noción de subjetividad. En sus conferencias radiales de 1948, que han sido editadas bajo el título El mundo de la percepción: siete conferencias, Merleau-Ponty hace un análisis sistemático de los diversos aspectos de la experiencia subjetiva que el pensamiento científico ha denostado y con ello les ha restado sentido: el espacio, las cosas sensibles, la animalidad y el mismo ser humano. Todos estos elementos han sido reducidos por la ciencia a una mera descripción biológica y fisicalista de los mismos, objetivándolos y pretendiendo que ésta sea la única visión válida que se pueda tener acerca de éstos.
Ahora bien, en su obra más importante que es Fenomenología de la percepción y en otro texto breve llamado La fenomenología y las ciencias humanas, podríamos decir que Merleau-Ponty hace una reivindicación de la ciencia, especialmente de la ciencia y la psicología de su época. El presente trabajo se propone analizar los alcances y los límites de dicha reivindicación a la luz de la crítica antes mencionada. Quizás la filosofía de Merleau-Ponty pueda ser vista como un esfuerzo por recobrar esa relación "quebrada" y distanciada que la ciencia moderna ha establecido entre el ser humano y el mundo en el que vive.

> La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Construye modelos internos de ellas y, operando sobre esos índices o variables […] se confronta sólo de lejos con el mundo actual. La ciencia es, siempre lo ha sido, ese pensamiento admirablemente activo, ingenioso, desenvuelto, esa resolución previa de tratar todo como ‹‹objeto en general››, esto es, a la vez como si no fuera nada para nosotros y se encontrara no obstante predestinado a nuestros artificios.
> (Merleau-Ponty, 2013, p. 17).

La filosofía de Merleau-Ponty es heredera de la filosofía husserliana en muchos sentidos, y uno de ellos tiene que ver con la defensa del llamado "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). En la

última etapa de su pensamiento, Husserl (2008) denuncia el "objetivismo" en el cual se encuentra hundida la ciencia contemporánea desde sus desarrollos a partir de la ciencia galileana. La idealización y objetivación constante del conocimiento científico ha sido tal que el mundo ha quedado reducido a una serie de "fórmulas" y "abstracciones", despojando todo lo humano que hay en él.[1] Frente a este escenario de decadencia científica (y cultural), la *fenomenología* de Husserl —y más aún la de Merleau-Ponty— propone recobrar ese olvidado "mundo de la vida", aquel lugar que le sirve de base al "mundo de la ciencia" y donde el sujeto tiene una relación inmediata, sensible y afectiva con las cosas. El propósito de este trabajo es explicitar dicha crítica y evaluar hasta qué punto y cómo es posible, al menos en la filosofía de Merleau-Ponty, una reconciliación entre "mundo de la ciencia" y "mundo de la vida", entre *ciencia* y *fenomenología*. En relación a las fuentes, nos abocaremos fundamentalmente a las conferencias radiales de Merleau Ponty en 1948 editadas bajo el título *El mundo de la percepción: siete conferencias* (2002), y a un texto titulado *La fenomenología y las ciencias humanas* (2011). Como veremos, Merleau-Ponty es un filósofo que si bien recoge muchas de las críticas de la fenomenología hacia las ciencias también sostiene que no sólo es posible sino que es *necesaria* la relación entre una y otras.

El olvido del *mundo de la vida* en la filosofía moderna

La vuelta al *mundo de la vida* o al "mundo de la percepción" es un tópico profundamente abordado por Merleau-Ponty en sus conferencias radiales de 1948. Allí hace referencia a que particularmente fue propio del "espíritu francés" el haber concedido un reconocimiento tan grande a la filosofía cartesiana —y a la ciencia que de ella depende— que se ha desvalorizado toda referencia a los sentidos y a cualquier tipo de experiencia sensible (Merleau-Ponty, 2002, pp. 9-10). Para el pensamiento moderno —que en estas conferencias él lo llama el "pensamiento clásico"— el lugar que ocupan los sentidos en el conocimiento y en la búsqueda de la verdad es el lugar de la *apariencia*, de lo ilusorio, del engaño tal como ya había demostrado Descartes en su filosofía (quien fue una gran influencia tanto del pensamiento moderno como del pensamiento francés). Por tanto, lo que el pensamiento moderno ha considerado real no son los colores, las luces ni ningún otro objeto sensible; lo que se considera real son las "ondas", los "corpúsculos" o las leyes sobre las cuales reposan éstos… en otras palabras, los *objetos científicos*, lo que de ninguna manera percibo pero, según la ciencia, se encuentra ahí oculto listo para ser descubierto por la luz propia de la razón humana. De ahí que la verdad y el conocimiento no tengan ya nada que ver con la percepción sensible sino más bien con el saber "objetivo", "racional" y "riguroso"

[1] Cabe destacar que incluso este *mundo objetivo* que pregonan las ciencias ni siquiera existe, sino que sólo se encuentra en el infinito como idea-meta de una tarea infinitamente permanente (Husserl, 2008, p. 153).

propio de la ciencia y la filosofía moderna. Como resultado, el mundo ha sido reducido al *mundo objetivo* de las ciencias y el *mundo de la vida* ha quedado olvidado o simplemente relegado a ser un disfraz del primero; ésta es la consecuencia inmediata del proyecto científico que comenzó con Galileo y Descartes ¿Qué podemos decir entonces acerca del *espacio*, las *cosas sensibles*, los *animales* o incluso acerca del *ser humano*? Si desligamos lo que la experiencia sensible y subjetiva nos muestra acerca de ellos: ¿qué queda entonces? Lo que queda es la visión "científica" tradicional que se tiene acerca de estos conceptos, es decir, una mera descripción fisicalista, una abstracción, una idealización. En cuanto al *espacio*, nos referimos al espacio "homogéneo" y "absoluto" que se da a todos por igual. Las *cosas sensibles* carecen de subjetividad, sólo son objetos neutros que contemplamos y que podemos conocer de manera rigurosa a través de la matematización de sus cualidades primarias. Los *animales*, como decía Descartes, son simples "máquinas": una sumatoria de ruedas, palancas, resortes… o como mucho un "esbozo de hombre", una forma imperfecta respecto de aquél (Merleau-Ponty, 2002, p. 37). Finalmente, el *ser humano* es esa razón o espíritu soberano que dota de sentido a todo lo demás, en ello radica su dignidad. Tal como podemos apreciar, el tan aclamado progreso de las ciencias y del saber no ha consistido más que en *olvidar el mundo de la vida*, en alejarnos de lo que nos muestran nuestros propios sentidos y nuestra propia relación subjetiva con el mundo: con las cosas, con los otros, con nosotros mismos. Por ende, es en este "olvido del *mundo de la vida*" en el cual la ciencia y la filosofía orgullosamente se han plantado durante siglos.

El retorno al *mundo de la vida* en la filosofía merleau-pontiana

Está claro que el siglo XX terminó por derrumbar todo optimismo concerniente al progreso científico y con ello sus abstracciones e idealizaciones. Merleau-Ponty sostiene incluso que ya desde fines del siglo XIX comenzó a haber una actitud crítica hacia esta visión idealizada y "naturalista" que proponían la ciencia y la filosofía moderna.[2] En este sentido, surgió una nueva forma de hacer ciencia, arte y también filosofía.[3] La fenomenología, claro está, es una de esas disciplinas que nos vuelve a poner en contacto con el *mundo de la vida*, es decir, con el "mundo

[2] En este sentido, Merleau-Ponty (2002, p. 13) sostiene que los "sabios" de esta época ya habían abandonado las pretensiones de que sus leyes y teorías sean un reflejo exacto de lo que ocurre en la Naturaleza. Por el contrario, se acostumbraron a concebirlas meramente como "esquemas siempre más simples que el acontecimiento natural" y como "conocimientos aproximados", siempre pasibles de ser corregidos por observaciones e investigaciones posteriores.

[3] En el terreno de la pintura, por ejemplo, Merleau-Ponty (2002) destaca la figura de Cézanne, quien según él dibujaba el mundo a medida que lo pintaba y, por tanto, lo dibujaba tal como se daba en la experiencia vivida (pp.19-20).

de la percepción". En este "retorno al *mundo de la vida*", algunos de estos conceptos que habían sido objetivados por la ciencia y la filosofía moderna, recobran un nuevo sentido, uno mucho más complejo y profundo que el que se había constituido acerca de ellos. El *espacio*, por ejemplo, desde la mirada fenomenológica o artística empieza a concebirse como algo "heterogéneo" y siempre "relativo" a la posición del sujeto. Las *cosas sensibles*, por su parte, no son más concebidas con un sentido independiente así como tampoco sus cualidades o propiedades, las cuales son características fundamentalmente humanas ("suaves", "ásperas", "dulces", "amargas").[4] Ninguna de esas cualidades tendría sentido si no es desde la relación que se entabla con una subjetividad, con un cuerpo humano. En este sentido, Merleau-Ponty (2002, pp. 29-30) menciona que las cosas no son estrictamente cosas sino más bien conductas o "comportamientos del mundo", los cuales se relacionan con nuestro propio cuerpo produciéndole reacciones favorables o desfavorables. En relación a los *animales*, está claro que ya no podemos concebirlos —ni tratarlos— como simples "máquinas". Por el contrario, nos enfrentamos a un ser que vive su propio mundo, que tiene una visión de las cosas que es "suya" y, por ende, no le podemos negar su propia interioridad (Merleau-Ponty, 2002, p. 42). Por último, el ser humano o su *humanitas*, tal como ya plantea Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, no puede pensarse como puro espíritu y con independencia de su cuerpo. De hecho, no hay que entender por "cuerpo" la mera materia desprovista de espíritu sino que el cuerpo, por el contrario, es "conciencia encarnada", es un modo de comportamiento (Merleau-Ponty, 2002, pp. 49-50). Y es precisamente de este modo como yo conozco a los otros: a través de sus gestos, sus miradas, sus palabras, sus comportamientos, es decir, a través de sus cuerpos que co-existen junto al mío.[5] Como sostiene al final de sus conferencias, Merleau-Ponty (2002, pp. 69-70) es consciente de que este retorno o "despertar del mundo percibido" puede implicar un retroceso en muchos sentidos: en efecto, hemos vuelto hacia un mundo más confuso, más difícil y siempre sujeto a revisión constante, contrariamente al "mundo de la ciencia" propio de la Modernidad, que se jactaba de ser un mundo simple, certero y seguro de sí mismo. Sin embargo, este retorno supone al mismo tiempo un avance pues implica, por un lado, una imagen más sincera acerca de nuestras propias limitaciones humanas y, por el otro, una imagen del mundo más *verdadera* que la tradicionalmente concebida.

---

[4] En *Signos*, Merleau-Ponty (1964, p. 200) sostiene que incluso tocando las cosas sabemos más de ellas que lo que podemos saber por medio de la teoría. Por tanto, no sólo no se puede soslayar el mundo de lo sensible y de lo subjetivo sino que éste es incluso más verdadero que el mundo teórico y abstracto que nos propone la ciencia.

[5] En este sentido, la filosofía merleau-pontiana no tiene el problema con el cual cargó Descartes y toda su herencia: el "solipsismo". Al concebir al ser humano esencialmente como espíritu y sólo poder conocerse uno a sí mismo en cuanto tal, en cuanto ser pensante, se produce la hercúlea tarea de cómo probar entonces que los demás (es decir, los otros "espíritus" o "seres pensantes") también existen.

¿Reconciliación entre *fenomenología* y *ciencia*?

Tal como dijimos, la fenomenología, para Merleau-Ponty, es la filosofía por excelencia que nos pone nuevamente en contacto inmediato con el *mundo de la vida*, contrariamente a la filosofía y a la ciencia moderna.[6] En su texto *La fenomenología y las ciencias humanas*, Merleau-Ponty (2011) aborda de modo profundo los encuentros y desencuentros que ha tenido la fenomenología con el resto de las ciencias humanas, especialmente con la Psicología. Fue justamente Husserl quien fundó la fenomenología con el propósito de salvar a las ciencias —y especialmente a las ciencias humanas— de la crisis científica y cultural en la cual se encontraban inmersas (Merleau-Ponty, 2011, p. 17). Para ello, era necesario volver a poner en el centro de la ciencia al *hombre*, al *sujeto*, al *ser humano* y a sus problemas fundamentales. La ciencia, tal como lo ve Husserl, no es más que el despliegue de la razón humana en su búsqueda por la verdad, y es por eso que hay que volver a recomponer esa relación quebrada entre el "mundo de la ciencia" y el "mundo de la vida", entre el conocimiento científico y el ser humano como dador de dicho sentido. Pero esta tarea no fue fácil: Husserl sabía mejor que nadie que las ciencias humanas se encontraban totalmente contaminadas por una "visión positiva del mundo", razón por la cual estas ciencias explicaban todos sus fenómenos a través de factores exteriores, abstractos e independientes del sujeto (Merleau-Ponty, 2011, pp. 17-18). Para Merleau-Ponty (2011, pp. 26-27) la *epoché* husserliana tenía, de hecho, como meta fundamental no negar o abstraer el hecho de que estamos situados en el mundo, sino justamente *hacer consciente* el modo en el que lo estamos, es decir, el modo en el que estamos situados en el *mundo de la vida*: un mundo que también es social, cultural y temporal. Es por dicha razón que la fenomenología no pretende ir más allá del tiempo para captar una suerte de "verdad eterna" como sí lo ha hecho la ciencia a través de sus juicios universales. A lo sumo, podemos aspirar a pensar *qué es válido para todos los tiempos*, y siempre teniendo en cuenta que es un ideal al cual se aspira y una tarea permanente del pensamiento humano. Como decíamos, Husserl mismo intentó entonces recomponer la relación entre fenomenología y ciencias humanas, considerando lo que su filosofía podía aportarles. De hecho, la fenomenología también surgió para construir un terreno común a todas ellas como, por ejemplo, entre Filosofía y Psicología que, a principios del siglo XX, parecían andar por caminos muy diferentes.[7] El aporte de la Fenomenología a la Psicología fue lo que Husserl llamó "Psicología Eidética", una psicología que buscaba dar con *esencias*, no sólo con regularidades empíricas. En este sentido, la "Psicología Eidética" funcionaría como fundamento de la

[6] Cf. *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 2002, p. 7).

[7] Mientras que la Filosofía tenía más que ver con un saber teórico y conceptual, la Psicología por aquella época se basaba en generalizaciones inductivas (Merleau-Ponty, 2011, p. 32).

"Psicología Empírica" ya que compone el "suelo teórico" sobre el cual descansan las teorías inductivas de la Psicología. Dado que esta disciplina utilizaba constantemente nociones como "imagen", "conciencia" o "percepción", desde la mirada husserliana, éstas debían ser elucidadas por parte de la Fenomenología, como una tarea propia. De este modo, Merleau-Ponty destaca el afán husserliano de establecer una relación de complementariedad entre Fenomenología y Psicología en este caso. Sin embargo, la relación sería más "vertical" que "horizontal": la Fenomenología posee el rol principal al definir los conceptos fundamentales de los cuales trata la Psicología, mientras que ésta simplemente se limita a proveer datos estadísticos o empíricos sobre dichas nociones.[8] Por el contrario, Merleau-Ponty reivindica una relación de horizontalidad entre ambas disciplinas, dado que ambas, a su entender, se necesitan mutuamente: la labor "teórica" de la Fenomenología sólo puede realizarse sobre la base de la experiencia y de los "hechos empíricos" develados por la Psicología. Es por dicha razón que Merleau-Ponty (2011, p. 59) habla de que hay un "entrelazamiento" o relación de envoltura recíproca entre ambas. Por tanto, pese a sus críticas, sí es posible volver a recomponer la relación entre la fenomenología y el resto de las ciencias. De hecho, la obra merleau-pontiana es el mejor ejemplo de ello: en *Fenomenología de la Percepción* pero también en varios de sus escritos, Merleau-Ponty se apoya en muchas de las investigaciones científicas de su época —provenientes de la biología, la física o la psicología por mencionar algunas— para fundamentar su propia concepción filosófica, así como también lo hace con respecto a la pintura y a la literatura. En definitiva, no es que una disciplina —la Filosofía por ejemplo— tenga supremacía o prioridad por sobre las otras: en la medida en que todas estén enfocadas en mostrarnos nuevamente el *mundo de la vida*, este suelo sobre el cual reposa toda idea y todo conocimiento, entonces todas tienen como posibilidad la revelación de un *mundo verdadero* o al menos un fragmento de aquél.

Conclusión

Hemos visto entonces que la crítica fundamental que le hace la fenomenología a las ciencias es haberse olvidado del *mundo de la vida*, ese mundo primordial de la experiencia que atravesamos y nos atraviesa de manera primigenia y que nunca abandonamos realmente, ni siquiera cuando en nuestra posición de científicos lo reducimos a una serie de leyes y fórmulas —

[8] De todas formas, Merleau-Ponty señala que esa verticalidad que Husserl había propuesto entre Fenomenología y Psicología poco a poco se fue desdibujando a medida que maduraba su pensamiento. De hecho, Husserl siempre fue consciente de que la "intuición eidética" (*Wesenschau*), por ejemplo, siempre que trata de captar una esencia o algo del orden "universal" lo hace desde la misma experiencia y no desde un ámbito trascendente como lo sería en una filosofía platónica (Merleau-Ponty, 2011, p. 33).

como han hecho la filosofía y la ciencia moderna—.[9] Tampoco se trata de negar dichas abstracciones sino simplemente de ser conscientes de que ellas son meramente aproximaciones a un mundo siempre más complejo y sujeto a cambio. De ahí que la ciencia —o determinado modo de hacer ciencia— no puede presentarse como el único saber posible tal como lo ha hecho en gran parte de la historia reciente. El problema no es que la ciencia intente explicar el mundo sino más bien que pretenda abarcarlo todo, que se convierta en una disciplina "hegemónica" acerca de la verdad. El problema es entonces esa actitud dogmática propia de la ciencia de pensar que tiene el derecho a reducir el mundo —y con ello la vida misma— a una serie de abstracciones e idealizaciones y a desconfiar, por ende, de cualquier aporte que no provenga de sí misma. De este modo, no sólo que es posible sino más aún *necesaria* la comunicación e interrelación con otras disciplinas: con la filosofía, con la pintura, con la poesía… al menos si pretendemos tener una visión completa y, por ende, verdadera acerca del mundo en el que vivimos.

Referencias

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

Merleau-Ponty, M. (2013). *El ojo y el espíritu*. Trotta.

Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción: siete conferencias*. FCE.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Fenomenología de la percepción*. Editora Nacional.

Merleau-Ponty, M. (2011). *La fenomenología y las ciencias humanas*. Prometeo Libros.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix Barral.

[9] Al respecto, Husserl (2008, p. 163) señala que es en el *mundo de la vida* donde el científico y todo su quehacer se encuentra inmerso de manera permanente.

El conflicto entre la Justicia y la Libertad en la Ética Convergente de Ricardo Maliandi

Juan Bautista Libano (UBA)

Resumen: En el siguiente trabajo se intenta explicar de qué modo la conflictividad sincrónica entre la justicia y la libertad, en la Ética Convergente de Ricardo Maliandi, se puede resolver por medio de una convergencia intramoral que podría garantizar la vida del hombre en democracia. En este sentido, el trabajo gira en torno a los conceptos de "libertad" y "justicia", poniendo el acento en cómo son definidos los mismos en la Ética Convergente y de qué manera son presentados dentro de dicha teoría. Luego de ello, se analiza cómo influyen en la teoría de la democracia, ofreciendo una propuesta para su convergencia.

1. Introducción

El análisis aquí propuesto gira en torno a un tema no menor, contrariamente a lo que podría esperarse de aquellas investigaciones que alcanzan un nivel de abstracción tan elevado que terminan disolviéndose en la nebulosa de lo ininteligible. Deliberar sobre los conceptos de la justicia y la libertad en la actualidad se ha vuelto una tarea prioritaria. En este sentido, al reflexionar sobre el contexto histórico político en el que se enmarca el presente trabajo, se observa que la globalización produce en la actualidad una situación inédita de una creciente confluencia de culturas diversas. Esta confluencia es crecientemente conflictiva, y la convergencia de culturas particulares, por su parte, sólo es posible mediante una adecuada convergencia tanto sincrónica como diacrónica.

Sin embargo, la consagración de la globalización comunicacional, del neoliberalismo económico y del posmodernismo ideológico, impusieron un conjunto de transformaciones sociales y culturales que intencionalmente desplazaron el interés por la justicia y la libertad del hombre hacia preocupaciones más banales o superfluas, contribuyendo al aumento de la desigualdad social, del deterioro ecológico, de las debacles financieras, y al debilitamiento de las soberanías nacionales y de las instituciones democráticas.

Al desinterés general por el tema, se suma el problema de que cualquier intento de trabajar sobre una teoría ética de la justicia y la libertad, presenta un problema previo, ya que estos

términos son de difícil definición concreta por la multiplicidad de significados que podemos encontrar que comúnmente se le asignan.

En este contexto, la Ética Convergente ofrece herramientas que resultan útiles no sólo para abordar el problema, sino también para analizar el contexto que lo determina, y las mismas no se restringen estrictamente al terreno de la ética, si no que abarcan una diversidad de concepciones antropológicas, metafísicas, políticas, entre otras.

En el siguiente trabajo se intenta explicar cómo la conflictividad sincrónica entre la justicia y la libertad, en la Ética Convergente de Ricardo Maliandi, se resuelve por medio de una convergencia intramoral que podría garantizar la vida del hombre en democracia. En este sentido, el trabajo gira en torno a los conceptos de "libertad" y "justicia", poniendo el acento en cómo son definidos los mismos en la Ética Convergente y de qué manera son presentados dentro de dicha teoría. Luego de ello, se analiza cómo influyen en la teoría de la democracia, ofreciendo una propuesta para su convergencia.

2. La conflictividad sincrónica entre la Justicia y la Libertad

En la Ética Convergente de Ricardo Maliandi la conflictividad intramoral da lugar a convergencias aplicadas, dentro de la cuales se encuentra la que nace del conflicto sincrónico entre justicia y libertad. Este conflicto, representa una de las expresiones más frecuentes y, a la vez, más graves de la conflictividad sincrónica. Ello así toda vez que la justicia y la libertad se ubican en los extremos de la estructura sincrónica.

Por eso, existen ocasiones en que la justicia resulta difícil de conciliar con la libertad porque la justicia resulta una amenaza para la libertad y la libertad una amenaza para la justicia. En este sentido, Ricardo Maliandi sostiene que la absolutización de cualquiera de ellas pone en peligro a la otra. Puede suceder, por ejemplo, que las acciones justas impidan o limiten la libertad, o, a la inversa, que las acciones libres se acompañen de injusticia.[1] La exaltación de la libertad deja libre los poderes de la injusticia. La imposición dictatorial de la justicia coarta la libertad.

Ahora bien, como afirma Maliandi, lo dramático del caso es que no se puede vivir democráticamente si falta cualquiera de ellas, y su convergencia es la más elemental condición de lo que pueda llamarse "democracia".[2]

---

[1] Canto-Sperber, M. Diccionario de Ética y de Filosofía Moral. Tomo II. Editorial Fondo de Cultura Económica. Primera Edición en español. México D.F. 2001. Pág. 244.

[2] Maliandi, R.; *Ética Convergente, Teoría y Práctica de la Convergencia*. Tomo III; Editorial Las Cuarenta; Bs. As, 2010; pág. 197.

Sin embargo, el conflicto entre la libertad y la justicia presenta formas muy diversas según el ámbito que afecte más directamente. Casi siempre se manifiesta como una contraposición entre lo universal y lo individual, pero puede ser asimismo entre igualdad y desigualdad, entre homogeneidad y heterogeneidad, etc[3]. En el marco de este conflicto, se genera un choque de tendencias, lo justo tiende a lo homogéneo y lo libre a lo heterogéneo.[4]

Particularmente la libertad está exigida por los resortes individuales y diferenciales de lo humano; y la justicia por los de la universalidad y la igualdad. Así, mientras la libertad tiene en cuenta la realidad de los hombres, en su calidad de personas únicas e irrepetibles; la justicia tiene en cuenta al *Hombre*, idea en que se conjugan todos los elementos de lo humano[5].

Por eso, el hombre es una idea de lo humano –más o menos consciente o explícita, más o menos variada, pero de la que siempre hay una presencia-, un modelo de humanidad, una creencia acerca de cómo *deberían* ser los hombres (aunque jamás lo hayan sido de hecho y jamás lo serán) y de cómo *deberían* regirse las relaciones entre ellos. Dice Ricardo Maliandi al respecto en el primer tomo de su ética convergente:

> *Para el caso, no importa por ahora el color político que esa idea pueda asumir; se trata simplemente de que existe como idea, como supuesta meta de la historia. Como idea o, si se prefiere, como creencia. Pero una creencia que integra inevitablemente la facticidad ética y política*.[6]

Y agrega luego en el tercer tomo de su ética:

> *Sin embargo, a la vez, esa idea, esa creencia, es Hombre con mayúscula, es asimismo, siempre, un peligro latente para cada uno de los hombres con minúscula, es decir, para los seres humanos individuales de "carne y hueso", irrepetibles, con ADN y DNI propios, con maneras propias de sentir y de pensar, ya que la idea de lo "perfecto" apunta a modificar lo "imperfecto", y toda modificación implica la destrucción de algo.*[7]

---

3 Maliandi, R.; *Ética Convergente, Fenomenología de la conflictividad*. Tomo I; Editorial Las Cuarenta; Bs. As, 2010; pág. 249.

4 Maliandi sostiene que no es que se dé, por ejemplo, una homogeneidad o una heterogeneidad *puras*, sino que chocan *tendencias*, y en ese sentido lo "justo tiende a lo homogéneo y lo libre a lo heterogéneo".

5 Maliandi, R.; *Ética Convergente, Fenomenología de la conflictividad*. Op. Cit. pág. 244.

6 Maliandi, R.*; Ética Convergente, Teoría y Práctica de la Convergencia* Op. Cit., pág. 196.

7 Ibíd., pág. 196

Sin embargo, Maliandi reconoce que los hombres individuales y concretos, por su parte, son también un peligro para el Hombre como idea[8]. La imposición de las diferencias tiende a cuestionar y, en definitiva, a eliminar todo esfuerzo orientado al mejoramiento y la perfección. El Hombre es una amenaza para los hombres y los hombres una amenaza para el Hombre.

Por otro lado, otras formas clásicas del conflicto sincrónico, donde se ponen en juego la justicia y la libertad, son las oposiciones entre el individuo y la comunidad y entre el orden y el desorden., etc. Por eso el conflicto entre la justicia y la libertad representa una de las expresiones más frecuentes y, a la vez, más graves de la conflictividad sincrónica, y que el problema consiste entonces en encontrar la forma de resolver la conflictividad entre estos principios, sin caer en alguno de los extremos de dicha estructura sincrónica.

Cualquiera de los extremos pone en peligro la vida en democracia. Por ejemplo, la libertad llevada a su punto extremo, bajo la lógica de la libertad de mercado, genera inevitablemente desigualdad social. En este sentido, si bien el liberalismo económico suele llamara a sí mismo "democrático", no lo es ni puede serlo si la democracia es concebida en términos de igualdad.

La libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo, pues, como es evidente, en determinados lugares y momentos parece absurdo ofrecer derechos políticos, económicos y sociales a masas de población desnudas, analfabetas o desnutridas. Sin embargo, la *imposición* de la igualdad, en nombre de la justicia, no sólo llega a lesionar el cumplimiento de las leyes del mercado, sino también las formas más elementales de libertad, lo cual tampoco puede ser democrático.[9]

Por eso Maliandi, preocupado por este tema, elaboró una propuesta para alcanzar una convergencia, compatible con los valores de la democracia, en lo que sigue nos ocuparemos de ella.

3. La propuesta de Maliandi para lograr la convergencia

Es importante realizar un análisis del concepto de Democracia en la obra de Ricardo Malindi a fin de terminar de entender su propuesta. Al respecto, vale destacar que, con el fin de dar solución al problema de la ambigüedad terminológica del concepto, pese a no haber hecho una sistematización propiamente dicha de la cuestión, en su obra plasmó de forma nítida su propia concepción sobre la democracia, aportando ocho condiciones que, a su juicio, deberían

---

[8] Ibíd., pág. 196.

[9] Maliandi, R.; *Ética Convergente, Teoría y Práctica de la Convergencia*. Op. Cit., pág. 199.

considerarse imprescindibles para que se asigne a un régimen político real la calificación de "democrático".[10]

Ahora bien, vale aclarar que esas condiciones, a su vez, requieren un equilibrio, que podría ser alcanzado en la convergencia de la justicia con la libertad. Es decir, que la propuesta de Maliandi se basa en definitiva en una serie de principios democráticos que servirían para orientar dicha conciliación, y que solo en la medida que se pongan en práctica, podríamos alcanzar una vida digna en democracia.

Por último, es interesante resaltar que en esas condiciones hay un elemento común, a saber, el que marca la estructura conflictiva del sistema democrático, del que nos ocuparemos de detallar a continuación cada una de las condiciones.

a. La condición de la "normatividad"

En lo que respecta a la posición de Ricardo Maliandi, la primera condición es justamente, la *normatividad*. Sostiene Maliandi que "democracia" es un concepto normativo, y que la normatividad consiste en que lo democrático exige ser visto como criterio de legitimación política. [11]

En este sentido, refiere que si se excluyen los "ideales" democráticos se incurre en reduccionismo realista, es decir, en una concepción claramente estrecha. Sostiene Maliandi al respecto:

> *Cuando, con un propósito "realista", se procura entender la democracia despojándola de toda alusión a "ideales", simplemente como un tipo de organización en la que los políticos pueden alcanzar el poder (otorgado por el sufragio de los ciudadanos) mediante la lucha competitiva para obtener la mayoría de los votos, se incurre en reduccionismo, y además se genera una peligrosa actitud de indiferencia acerca de los distintos sistemas políticos.* [12]

Sin duda, para el autor, una dosis de *utopismo* es preferible a un *cinismo* sin valores. Pero lo cierto es que reconoce que el concepto también comprende notas descriptivas. En este sentido, "Democracia" es inevitablemente un concepto a la vez descriptivo y normativo.

Por eso, sostiene que para lograr un concepto *integral* de democracia se tienen que abarcar equilibradamente los elementos descriptivos y normativos, como para establecer las condiciones

---

[10] Maliandi, R., Etica, *dilemas y convergencias*, (1ª. Ed) Biblos, Bs. As., 2006, Pág. 221.

[11] Ibíd., Pág. 221.

[12] Ibíd., Pág. 221.

que deberían considerarse imprescindibles para poder asignar a un régimen político real, la calificación de "democrático".

Por otro lado, para Maliandi, es curioso que a pesar de que ese "ideal" puede concebirse de maneras distintas, la "realidad" suele ser considerada muy deficiente, comparada con cualquiera de sus ideales. Asimismo, cuando se hace mención a un determinado régimen político, se presupone que en él están presentes al menos algunos atisbos del respectivo ideal. Esto es lo que sucede en el enfoque neoliberal de la política, caracterizado por una mirada formalista y tecnocrática de la democracia, que se presenta como despojada de toda ideología –a la que considera mala en sí misma por pretender "fanatizar" y "confundir" a la mayor cantidad de gente posible-. Es evidente que, detrás de dicha concepción, hay "ideales" basados en las pautas actuales de acumulación capitalista, sin la presencia -o con la presencia mínima- del Estado.

En resumen, admitir como valido sólo el significado descriptivo nos conduce a aceptar únicamente aquellas teorías que se proponen dar la mejor explicación de los componentes del sistema democrático, de su estructura, instituciones y modo/s de funcionamiento; aceptar también el significado normativo nos lleva a preguntarnos por las condiciones de legitimación, condiciones conectadas necesariamente con ciertos criterios morales generales, en especial: igualdad, libertad y justicia. La primera posibilidad suele tener implicancias conservadoras del statu-quo; la segunda da lugar a propuestas con contenido crítico que aspiran a mejorar las prácticas políticas existentes.

De todos modos, como sostiene Maliandi, es necesario que a la hora de elaborar el concepto de democracia se combinen elementos descriptivos y normativos.

b. El reconocimiento de la racionalidad del hombre

La segunda condición se vincula con el reconocimiento explícito de la racionalidad del hombre. En efecto, sostiene Maliandi que hay una gran variedad de sistemas democráticos, algunos de los cuales difieren sustancialmente entre sí, pero casi todos comparten asimismo un profundo rasgo de racionalidad manifestado en determinadas instituciones o expresiones culturales.[13]

Para Maliandi la racionalidad como presupuesto democrático es, por otro lado, una condición para el respeto mutuo entre los ciudadanos, cuando se reconoce que es inherente a

[13] Como por ejemplo el sufragio, la división constitucional de los poderes, el parlamento, la oposición al poder absoluto, el respeto a las minorías, etc.

todo ser humano. En este sentido, los hombres se registran entre ellos como sujetos libres e iguales, capaces de tomar decisiones en función de sus intereses.

Son justamente esas decisiones lo que conforma "lo político", como elemento que precede al Estado, es decir, como el fundamento del Estado, en términos de Carl Schmitt[14]. Para los contractualitas, como Hobbes y Locke, el Estado resulta del cálculo de autómatas racionales, dueños por derecho natural de su vida, se libertad y sus posesiones, que pactan instituir una república para cuidar de su propia conservación y conseguir una vida más dichosa.

Sin embargo, vale destacar que parecería existir hoy un problema vinculado a la falta de legitimidad de la racionalidad del hombre. Se trata de un problema no menor, considerando que, como señala Habermas, en la actualidad las críticas posmodernas a la idea de una naturaleza humana universal, a la idea de alcanzar una verdad universal incondicional, y, en definitiva, al universalismo y al racionalismo ilustrado, constituyen una amenaza para el proyecto democrático moderno.

Otros autores siguiendo la misma línea, consideran que el lazo existente entre el ideal democrático de la ilustración y su perspectiva racionalista y universalista es de tal naturaleza que al rechazar esto último necesariamente se pone en peligro lo primero.

Por eso, Ricardo Maliandi sostiene que la racionalidad constituye uno de los presupuestos para la democracia, y se presenta dentro de esta como una condición necesaria para el respeto mutuo entre los ciudadanos.

c. El reconocimiento de la irracionalidad del hombre

La tercera condición, que se contrapone con lo anterior, tiene que ver con el reconocimiento del lastre de irracionalidad que todos cargamos, es decir, el lado peligroso de nuestra naturaleza humana.[15]

Umberto Eco en el artículo titulado "El fascismo eterno", de su libro *Cinco escritos morales*[16], denuncia la debilidad filosófica de la ideología absolutamente irracional de la que se sustentó al fascismo. En este sentido, para el autor, esta ideología se basó en elementos tradicionalistas, sincretistas y ocultos que toleraban serias contradicciones. Algunos de los postulados, completamente irracionales, que la integraban fueron: el rechazo a lo moderno y a la

---

[14] Schmitt, c., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, 121.

[15] Maliandi, R., Etica, *dilemas y convergencias*, Op. Cit., Pág. 222.

[16] Eco, H. Cinco escritos morales. Barcelona: Editorial Lumen, 1998.

ilustración[17], el culto de la acción por acción sin reflexión previa, la concepción de que el desacuerdo constituye una tradición, la apelación a la frustración social, la obsesión por una supuesta y permanente conspiración, y el desprecio por los débiles, entre otros.

La irracionalidad para Maliandi, atenta contra la democracia ya que en todo momento puede retrotraernos al totalitarismo, y por eso es necesario un permanente estado de alerta[18]. Al respecto comenta lo siguiente:

> *Justamente porque abundan los criterios irracionales, es preciso evitar el totalitarismo, que monopoliza el poder en un caudillo, en unos pocos dirigentes o en una ideología de partido. Ese monopolio perturba a la democracia en dos sentidos: 1) porque fortalece el poder de irracionalidad humana, al cortar la posibilidad de que los criterios arbitrarios sean corregidos mediante el diálogo de las diversas partes, y 2) porque es siempre en sí mismo el producto de una imposición irracional, apoyada en la fuerza y no en la razón. La democracia, desde ambas perspectivas, es la conciencia de que los impulsos irracionales siempre están, por así decir, al acecho, no sólo en el individuo sino también en lo social.* [19]

Como se ve, entre estas dos últimas condiciones, la segunda y la tercera, se marca la estructura conflictiva del sistema democrático en la contraposición de los respectivos reconocimientos de factores racionales e irracionales en los ciudadanos.

d. La suspensión de gobernantes que abusen del poder conferido

La cuarta condición se vincula con la posibilidad de suspensión temporal o definitiva a aquellos gobernantes que abusen del poder conferido. Ello debería entenderse, en un régimen democrático ideal, como recurso de la democracia participativa, ya que, así como se sufraga para asignar poder, debería poder sufragarse también para retirarlo.

Al respecto sostiene Ricardo Maliandi:

> *En un régimen democrático ideal tendría que ser factible, por recursos no violentos, y una vez verificada la voluntad de la mayoría de los gobernados, la suspensión de un gobierno que abusara del poder conferido. Hay quienes ven en esto incluso "lo más importante" de un sistema democrático. Puede discutirse el carácter prioritario de ese rasgo; pero resulta más difícil discutir*

---

17 Para las posturas fascistas la Ilustración, "la Edad de la Razón", es el principio de la depravación moderna.

18 La resistencia al totalitarismo en Ricardo Maliandi tiene que ver con la suposición de que es un peligro permanente, ya que se trata de un régimen irracional. En este sentido, hablar de "irracionalidad" significa haber aceptado, como supuesto, la racionalidad. Por eso quedan descartadas "in límine" las posturas irracionalistas que justifiquen cualquier tipo de totalitarismo.

19 Maliandi, R., Etica, *dilemas y convergencias*. Op. Cit., Pág. 222.

que él –al margen de las dificultades con que tropezaría cualquier intento de hacerlo efectivo- convertiría a los gobernados en verdaderos "responsables" de su propio gobierno. La mera posibilidad de elegirlo y, por tanto, de asignarle poder, no garantiza que luego pueda sustraérsele ese poder en caso de que no se lo considere ya digno de ejercerlo. [20]

Es claro que, como bien se señala, este sistema requeriría asimismo procedimientos de consulta popular, sobreentendiendo que, a su vez, una verificación semejante debería contar con garantías suficientes contra toda posible manipulación fraudulenta. Se requeriría, asimismo, un diseño legislativo que implementara las formas[21].

Se observa que hay en esta condición una tensión entre la democracia representativa y la democracia participativa. Asimismo, entre la responsabilidad electora y a la vez crítica de los ciudadanos, lo que lleva a considerar que a esas responsabilidades deberían corresponder formas de poder participativo como propone Maliandi.

El autor más significativo de la corriente pluralista de la democracia, Robert Dahl, entiende la democracia como la posibilidad de la igualdad de participación y de control de los ciudadanos en y sobre el gobierno. Pero, dado que, por razones físicas, psíquicas, de formación, de ocupación, de información, etc., para el autor es imposible el control igualitario de los gobernantes por parte de los gobernados, no podemos hablar de democracia, sino de "poliarquía".[22]

Maliandi, a diferencia de Dahl, no considera que el control de los gobernantes sea imposible, y por eso su propuesta incluye la posibilidad de suspender temporal o definitivamente a aquellos mandatarios que abusen del poder delegado.

e. El carácter dinámico de la democracia

La quinta condición es el reconocimiento del carácter *dinámico* de la democracia. Refiere Maliandi al respecto:

La democracia es precisamente un sistema en devenir: no es estática sino dinámica, si bien debe ir alcanzando determinados logros -conquistas- que luego debe conservar. Una democracia pura

[20] Ibíd., Pág. 223.

[21] Ricardo Maliandi aclara que, si no se puede concretar, al menos se debería estudiar la posibilidad, ya que mientras no se encuentren modos de implementación constitucionales y jurídicos para deponer gobiernos, similares a los que se emplean para legitimarlos, subsistirá, en este respecto, una asimetría en el sistema.

[22] Dahl denomina "poliarquía" a una forma específica de la democracia, a saber, la forma que adquiere la democracia en las sociedades capitalistas desarrolladas. El término proviene del griego: *polys*= mucho; *arché*= gobierno; en tanto gobierno de "muchos" la poliarquía se distingue de la oligarquía (gobierno de pocos) y de la monarquía (gobierno de uno).

> *representa un ideal, una especia de idea regulativa que ofrece pautas acerca de si el proceso democrático avanza o retrocede; pero el proceso mismo es siempre transitivo y su transitividad consiste en que tiene que irse despojando de lastres totalitarios más o menos expresos.*[23]

En efecto, para Maliandi es claro que la democracia no es estática ni "pura", sino más bien *transitiva* y *heterogénea.* De este modo, se posiciona contra el "esencialismo" democrático propio de las corrientes de pensamiento más conservadoras.

Son muchos los autores que plantean que sólo en el contexto de una teoría política que tenga en cuenta la crítica del esencialismo, es posible formular los objetivos de una política democrática radical dejando al mismo tiempo margen para la proliferación contemporánea de espacios políticos y para la multiplicidad de exigencias democráticas.[24]

Claude Lefort, por ejemplo, sostiene que la transformación simbólica que hizo posible el advenimiento de la democracia moderna es la disolución de marcadores de certidumbre, es decir, de substancialismos. Así, la moderna sociedad democrática sería una sociedad en la que el poder, la ley y el conocimiento han experimentado una radical indeterminación. Para Lefort se inauguró de este modo un nuevo tipo de institución de lo social en la que el poder quedó convertido en "un lugar vacío".[25]

El carácter dinámico de la democracia permite cierta "flexibilización" que impone la necesidad de repensar los límites de los cambios. Castoriadis afirma que en una democracia el pueblo puede hacer cualquier cosa, pero que debe saber que no debe hacer cualquier cosa. La democracia, para él, es el régimen de la autolimitación y es, pues, el régimen del riesgo histórico y un régimen trágico.[26]

Para Maliandi la democracia constantemente sufre contaminaciones, y justamente por eso requiere también cambios y modificaciones frecuentes, pero cuidando que en éstas no se deterioren las condiciones democráticas básicas. Aquí se enfatiza el conflicto entre la necesidad de las transformaciones (acordes con el carácter dinámico de la democracia) y la del resguardo de las condiciones democráticas fundamentales.

---

[23] Maliandi, R., Etica, *dilemas y convergencias*, Op. Cit., Pág. 223.

[24] Mouffe, Chantal. *La paradoja democrática*. Editorial Gedisa. Bs. As.2012. Pág. 35.

[25] Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Oxford. 1988. Pág. 19.

[26] Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto.* Gedisa. Barcelona. 1988. Pág. 124.

f. El reconocimiento y la defensa de los Derechos Humanos

Existe una tendencia en nuestros días que consiste en identificar a la democracia con el estado de derecho y la defensa de los derechos humanos. De este modo, el elemento de soberanía popular, que en sus orígenes cumplió un papel central en la teoría de la democracia, parece hoy haber pasado a un segundo plano.

En este sentido, puede afirmarse que existe un límite, no negociable, para el ejercicio del poder. Tal vez dicha perspectiva tenga su fundamento en la triste historia reciente de los países latinoamericanos. En efecto, nuestra historia nos demuestra que hemos tenido, en distintos momentos del siglo XX, largos períodos de oscurantismo autoritario, con supresión o debilitamiento de los mecanismos básicos de representación, participación, libertad, opinión pública, control, etc.

La mayor parte de los países latinoamericanos han emergido de las autocracias, pero se han restituido en muchos de ellos los mecanismos democráticos. Incluso muchos han suscripto la sumisión al orden jurídico supranacional de los derechos humanos. Sin embargo, lamentablemente, aún perviven en cada sistema jurídico interno una enorme cantidad de trazos derivados de los períodos autoritarios.[27]

Por eso para Maliandi la sexta condición se relaciona con el reconocimiento y la defensa de los Derechos Humanos, defensa que resulta incompatible con cualquier forma de totalitarismo. En este sentido, sostiene Maliandi:

> *Los Derechos Humanos están amenazados no sólo por diversas formas autoritarias del poder político y económico, y por el hecho de carecer hasta ahora de un adecuado estatuto jurídico, sino también por muchas expresiones de la teoría filosófica que ponen en duda su validez.* [28]

Maliandi entiende por Derechos Humanos aquellos derechos que tienen todas las personas por el sólo hecho de ser tales, es decir, que tienen todos los seres con capacidad potencial para tener conciencia de su identidad como un titular independiente de intereses y para ajustar su vida a sus propios juicios de valor[29].

---

[27] Gordillo, A. *Derechos humanos.* Fundación de Derecho Administrativo. Bs. As. 2007. Tomo I. Pág. 2.

[28] Ibíd., Pág. 224.

[29] Maliandi toma la definición de Derechos Humanos de Carlos Santiago Nino, quien tiene una postura iusfilosófica de la persona moral como titular de los Derechos Humanos. Para este autor la inviolabilidad de la persona está basada en que el hombre es un fin en sí mismo y nunca un medio, así como en los principios de autonomía y dignidad de la persona. Ver al respecto: Nino, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona. Paidós. 1984, p. 45

Desde esa perspectiva los Derechos Humanos no requieren de argumentación adicional para su fundamento. Sin embargo, para Maliandi están desplegados sobre una trama de relaciones conflictivas.[30] Por eso, el referido reconocimiento requeriría complementarse, a su vez, con el de los posibles conflictos de esos derechos, no sólo con otros derechos, sino también entre sí. En este sentido, se remarca el hecho que la democracia debe reconocer los Derechos Humanos, pero también los conflictos extrínsecos e intrínsecos que éstos entrañan, tratando de asegurar el mayor equilibrio posible entre tales derechos.

g. El reconocimiento y la defensa de los Derechos Humanos

La séptima condición se asocia con la conciencia general de la conflictividad, como rasgo indeclinable de la democracia. Esta constituye un régimen que asume el carácter inevitable de los conflictos sociales, morales y políticos. Refiere Maliandi al respecto:

> *La conciencia de conflictividad es un rasgo imprescindible de los sistemas democráticos y consiste en el reconocimiento de que los conflictos sociales son inevitables, aunque también en la disponibilidad a enfrentarlos, resolviéndolos si son solubles o al menos regulándolos si son insolubles; pero nunca por la violencia o el engaño (que son más bien formas de disolución) sino siempre por medios racionales. Sólo los regímenes totalitarios pretenden eliminar la conflictividad, que es, en cambio, asumida por la democracia.*[31]

Es evidente que este requisito diferencia esencialmente la democracia del totalitarismo, ya que este último siempre pretende eliminar la conflictividad. Por otro lado, con esta condición se alude a la conciencia de la conflictividad en general, que se asume como inevitable.

Conviene distinguir al menos dos grandes tipos de conflictos políticos: 1) las discrepancias de opiniones acerca del sistema de organización política (o bien, si se llega a un acuerdo en eso, acerca del modo de acción más adecuado a ese sistema), y 2) las luchas –más o menos violentas, más o menos fraudulentas—por alcanzar espacios de poder político.

En los conflictos del primer tipo nunca hay acuerdos definitivos, ya que invariablemente habrá minorías discrepantes (por motivos diversos) con las opiniones *oficiales*, y además los desacuerdos sobre las estrategias de acción a menudo derivan de nuevo en desacuerdos acerca del sistema. Los conflictos del segundo tipo ponen de manifiesto la inevitable corrupción de la política profesional, bien advertida por Max Weber. Los políticos no sólo abandonan los

---

[30] Salerno, Gustavo Mauricio. *Panorama de la Ética Convergente de Ricardo Maliandi*. Revista Eidos Nº 25 (2016). Pág. 73-94.

[31] Maliandi, R., Etica, *dilemas y convergencias*, Op. Cit., Pág. 224.

principios morales, sino que recurren a las tácticas más aberrantes. Disimuladas en el proselitismo, los pactos y los compromisos, se concretan difamaciones, hipocresía, estafas, mentiras sistemáticas e incluso crímenes.

Para Bobbio en la esfera de la política tienen lugar relaciones de poder y dominación, estas relaciones se caracterizan por la lucha, que tiene como fin el poder, tanto de hecho como legítimo. En segundo lugar, la lucha es incesante, no hay catarsis definitivas en la historia. Por último, las reglas de la acción política no son ni pueden ser las de la moral; las acciones del político deben ser juzgadas únicamente en base a los resultados, no a principios abstractos preestablecidos.

Bobbio concibe a la política como lucha por el poder, por eso, para comprender la política, piensa que hay que ocuparse en primer lugar del Estado, y ello dentro de un marco más general en que esta lucha canaliza intereses sociales divergentes. Al igual que para Marx, las nociones de conflicto y poder son elementos indispensables para la comprensión de la política; la sociología política de Weber también brinda los conceptos centrales para alcanzar dicha comprensión.

Para Maliandi la raíz de la conflictividad política coincide con la de la conflictividad moral, pese al evidente conflicto entre lo moral y lo político y pese a la creciente indiferencia de los políticos por las cuestiones morales. Pero la filosofía política y la ética tienen en común el hecho de que sus presuntos progresos dependen de investigaciones sobre la conflictividad, en las que se aclaren los enfrentamientos básicos, que son enfrentamientos entre principios.

h. La proyección internacional de la democracia

Por último, la octava condición tiene que ver con una proyección internacional. Y esto guarda relación con el reconocimiento de los Derechos Humanos, ya que a partir de ese reconocimiento cabe inferir que la actitud democrática no se restringe al plano nacional, sino que ostenta, al menos potencialmente, una dimensión internacional.[32]

En este sentido, para Maliandi un verdadero régimen democrático no debería mantener relaciones con regímenes totalitarios ni reconocer la legitimidad de gobiernos que lesionen los derechos humanos. Asimismo, se debería evitar que el poder de la economía transnacional

[32] Ibíd., Pág. 225.

incidiera negativamente en los sistemas democráticos nacionales. Esto equivale a colaboración activa en la progresiva construcción de una *democracia cosmopolita*.[33]

Este aspecto de la democracia estaría orientado especialmente a combatir los males originados en la globalización económica por la actual tendencia a subordinar los sistemas democráticos nacionales al mercado internacional.

La colaboración de todo auténtico régimen democrático nacional en la gradual construcción de una democracia internacional resultaría entonces necesaria para fortalecer esas democracias nacionales y compensar los graves riesgos sociales que implicaría la globalización del mercado.

4. Conclusiones

Como puede observarse, por medio de las ocho condiciones propuestas por Maliandi podría superarse el problema de la ambigüedad del término democracia, evitando, por un lado, el simplismo de recurrir a elementos exageradamente generales y vagos, como por ejemplo la posibilidad de tener acceso al poder por medio del sufragio universal, y, por el otro, representarla como una institución estática, y de alguna manera "dada" de manera concluyente y definitiva.[34]

En efecto, la democracia no es, mucho menos hoy en día, una institución estática, sino dinámica, constantemente en cambio. Pero, a la vez, en medio de sus cambios y transformaciones, deben poder ser registrados aspectos permanentes que justifiquen la asignación del nombre, y esto es lo que Ricardo Maliandi intenta con los ochos requisitos propuestos.

Bajo esta lógica se vuelve claro cómo, ciertos cambios y determinados elementos arbitrarios -como, por ejemplo, la cancelación del Poder Legislativo-, conducirían al totalitarismo, de modo que, al margen de cómo se la conciba en sus detalles, aquello a lo cual se llame "democracia"

---

33 Maliandi refiere que la idea de un sistema democrático mundial tiene sus raíces en Kant y, de hecho, ha orientado la organización de las más importantes instituciones internacionales, aun cuando éstas, incluida la ONU, siguen ostentando defectos innegables precisamente desde la perspectiva democrática. En la actualidad, importantes estudiosos de la democracia enfatizan actualmente la posibilidad y la necesidad de ir construyendi una *democracia cosmopolita.* Ver al respecto, por ajemplo: Held, David, *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 134 ss.

34 Este aporte de Maliandi no es menor para el campo de la filosofía política latinoamericana, ya que en la década de 1980 cuando se comenzó a salir en Latinoamérica de toda una serie de regímenes dictatoriales y autocráticos sostenidos por las fuerzas militares, que contaban con apoyo de Estados Unidos, se habló de "transición a la democracia". Sin embargo, la expresión "transición a la democracia" no es muy adecuada porque parece presuponer la posibilidad de una forma fija, hacia la cual se estaría "en camino", cuando lo cierto es que no hay, ni siquiera como "idea", semejante forma fija.

debería cumplir con un determinado número de condiciones inapelables, entre las que la ya mencionada del sufragio sólo es una entre tantas.[35]

Ahora bien, llegado a este punto, y volviendo a la conflictividad sincrónica entre la justicia y la libertad, es claro que una convergencia entre ambas es una condición ineludible para garantizar aquellos valores que hacen posible las condiciones expuestas. En este sentido, es evidente que para mantener íntegros los valores democráticos, representados en las ocho condiciones propuestas por Maliandi, se debe buscar la posibilidad de que ambas dimensiones convivan pacíficamente, esto es, se debe buscar una convergencia entre la justicia y la libertad.

Ahora bien, Maliandi advierte que hay que tener en cuenta, sin embargo, dos cosas: 1) que todo equilibrio moral es un equilibrio inestable, y, por tanto, en el caso del que pueda alcanzarse entre justicia y libertad, no se habrá eliminado la tensión entre ellas, y 2) que la mera ausencia de una de ellas no asegura la presencia de la otra.

En efecto, respecto al segundo punto, el peor enemigo de la justicia no es la libertad (como podría creerse, erróneamente, por el énfasis que hemos puesto en su interrelación conflictiva). Más bien ocurre que ambas tienen enemigos comunes, que de modo permanente buscan la inhibición e incluso la desintegración de ambas.

En este sentido, el fatal conflicto entre ambas obliga a la razón a buscar un equilibrio en el que es indudable algún sacrificio parcial de la una y la otra.[36]

Maliandi nos muestra de este modo que la verdadera democracia es necesariamente incómoda, pero las alternativas (exclusión social creciente u opresión asfixiante) son catastróficas. Algún grado de incomodidad es el precio de la singular unión que evita la catástrofe.

---

[35] El sufragio, entendido como el derecho político y constitucional de votar cargos públicos, y, a su vez, el derecho a ser elegidos para ocupar esos cargos es sólo una condición más, pero sin duda una de las más importantes y sin la cual no podría aplicarse el calificativo de democrático a determinado sistema de gobierno. De hecho, se suele considerar que la legitimidad política de un gobierno democrático deriva principalmente del sufragio. Sin embargo, históricamente, numerosos colectivos han sido excluidos del derecho a votar por muchas razones, el caso más cercano en nuestro país lo constituye el voto femenino, que fue reconocido a partir de 1947.

[36] Maliandi, R.; *Ética Convergente, Teoría y Práctica de la Convergencia*. Op. Cit., pág. 199.

Referencias bibliográficas

Canto-Sperber, M. (2001). *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral. Tomo II*. Fondo de Cultura Económica. Primera Edición en español.

Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Gedisa.

Eco, H. (1998). *Cinco escritos morales*. Lumen.

Gordillo, A. (2007). *Derechos humanos. Fundación de Derecho Administrativo*. Tomo I.

Held, David (1997). *La democracia y el orden global*. Paidós.

Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Oxford.

Maliandi, R. (1984). *Cultura y conflicto, Investigaciones éticas y antropológicas*. Biblos.

Maliandi, R. (1998). *Discurso y convergencia.* Almagesto. 1998.

Maliandi, R. (1998).*La ética cuestionada.* Almagesto. 1998.

Maliandi, R. (1997).*Volver a la Razón*. Bs. As. Biblos.

Maliandi, R. (2004). *Etica, conceptos y problemas.* (3ª. Ed) Biblos.

Maliandi, R. (2006). Etica, *dilemas y convergencias.* (1ª. Ed) Biblos.

Maliandi, R., Thuer O. (2008). *Teoría y praxis de los Principios Bioéticos*. Ediciones de la UNLa.

Maliandi, R. (2010). *Ética Convergente, Aporética de la Conflictividad.* Tomo II. Editorial Las Cuarenta.

Maliandi, R. (2010). *Ética Convergente, Fenomenología de la conflictividad*. Tomo I. Editorial Las Cuarenta.

Maliandi, R. (2010). *Ética Convergente, Teoría y Práctica de la Convergencia*; Tomo III. Editorial Las Cuarenta.

Mouffe, C. (2012). *La paradoja democrática*. Gedisa.

Nino, Carlos S. (1984). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Paidós.

Salerno, Gustavo Mauricio. Panorama de la Ética Convergente de Ricardo Maliandi.

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político.* Alianza.

Actos Ilocucionarios: continuidades y disrupciones entre J.L. Austin y J.R. Searle en torno a la protesta

Martín S. Lillo (UNSJ)

Resumen: La teoría de los actos del habla continúa siendo una clave de análisis dentro de los desarrollos de la Filosofía del Lenguaje. El siguiente trabajo contiene un análisis de las propuestas en torno a la taxonomía de los actos ilocucionarios, en perspectiva con las propuestas de John L. Austin y de John R. Searle. Este análisis persigue dos objetivos, por un lado compara los criterios de clasificación que siguieron los dos autores en búsquedas de la complementariedad, y por otro lado, bosqueja la aplicación de esa comparación en el acto de protesta.
Palabras clave: ilocucionario, taxonomía, clasificación, protesta.

Introducción

La teoría de los actos del habla resulta ineludible al momento de considerar diversas reflexiones relacionadas con el lenguaje. Los análisis y las teorías sobre las relaciones entre pensamiento, lenguaje natural y realidad, se gestan dentro de la filosofía del lenguaje (Bustos, 2013); teniendo como intención develar el significado de las expresiones, la capacidad de representación que presenta el lenguaje, el hecho de estar por otra cosa (Frápolli y Romero, 2007). Con todo, la filosofía del lenguaje experimentó un giro en la manera de considerar estas relaciones entre pensamiento, lenguaje y mundo. Este viraje fue a raíz de expresiones que, en principio, realizaban actos distintos del hecho de emitir una expresión, como por ejemplo "me divorcio de ti"; "escojo a Jorge"; "no juego"; "Le pido disculpas"; "¡Suerte!"; "Protesto contra eso".

Considerar estas expresiones fue el comienzo de la teoría de los actos del habla, que como sostiene Rabossi (2013), tiene una nítida paternidad y fecha de origen. De más está decir, que las conferencias pronunciadas por John L. Austin en 1955 en la Universidad de Harvard, luego recopiladas y publicadas póstumamente por J. O. Urmson, marcaron un hito en la manera de abordar la filosofía del lenguaje. En estas conferencias Austin tiene como propósito "reconsiderar de un modo más general los sentidos en que decir algo puede ser hacer algo, o que al decir algo hacemos algo y que también en el que *por* decir algo hacemos algo" (1990, p. 60).

Continuador de este proyecto fue John R. Searle, el cual realizó una reelaboración y sistematización de la teoría de los actos del habla a partir de su hipótesis inicial del lenguaje como

un sistema de reglas. La distinción de reglas para el uso de una expresión ilocutiva, la reclasificación de los actos ilocucionarios, la profundización en las condiciones necesarias y suficientes para proferir ilocuciones son parte del programa de Searle que tiene como objetivo general "explorar el contenido, evaluar las implicaciones y comprobar la corrección de la hipótesis según la cual hablar un lenguaje es involucrarse en un comportamiento gobernado por reglas" (Rabossi, 2013).

El punto crucial de esta teoría es la noción de acto ilocucionario, los actos que hacemos al proferir una expresión. Tanto Austin como Searle, consideran el acto ilocucionario como un acto lingüístico circunscripto al lenguaje natural. De modo clarificador, Austin declara que "es llevar a cabo un acto *al* decir algo, como cosa diferente de realizar el acto *de* decir algo" (1990, p. 65); Searle, en la misma línea, indica que el acto ilocucionario es "la unidad mínima de la comunicación lingüística" (1994, p.2).

Los abordajes de los autores sopesan diversas aristas del acto ilocutivo. Estos abordajes pueden estructurarse en cuatro aspectos. El primer aspecto radica en las condiciones necesarias y suficientes para la ejecución de un acto ilocucionario, que para Austin son reglas que posibilitarán la fortuna o infortuna de la realización del acto (1991) y, para Searle (1994, p. 2), estas condiciones, explican el acto ilocucionario. El segundo aspecto tiene que ver con la relación que se establece entre un acto ilocutivo y otros actos del habla, es un interés general para Austin "aprehender el acto ilocucionario y contrastarlo con los otros dos" (Austin, 1990, p. 67), de igual manera para Searle ya que realizar un acto ilocucionario implica actos de emisión y actos proposicionales (1994, p. 33). El tercer aspecto del programa de análisis de las ilocuciones focaliza en la fuerza que posee y en su estructura convencional (Austin, 1990, p. 11, 48, 77; Searle, 1994, p.39, 49). Como cuarto aspecto del desarrollo teórico sobre la noción del acto ilocucionario encontramos, en estos dos autores, una dedicación a la clasificación de las diversas ilocuciones-tipo, es decir tanto Austin como Searle elaboran una taxonomía de los actos ilocucionarios.

Este último aspecto -las diversas tipologías de ilocuciones- será el enfoque epistemológico del presente trabajo. Por tanto, tenemos un objetivo dual, por un lado trabajo expondremos un análisis comparativo de la taxonomía de los actos ilocutivos proporcionadas por John L. Austin y por John R. Searle, en búsquedas de continuidades y disrupciones; por otro lado, consideraremos el acto de protestar en perspectiva de esas taxonomías comparadas.

En pocas palabras, entrecruzaremos la taxonomía propuesta por Austin y la propuesta por Searle buscando aspectos de complementación para un análisis más abarcador de la noción de acto ilocucionario y en particular de la protesta como ilocución. En consecuencia, el orden de la exposición se corresponde con ese seguimiento, en primer lugar desarrollaremos, a modo de

repaso, las respuestas de los autores a la pregunta sobre cómo clasificar los actos ilocucionarios (Primera Parte). En segundo lugar, complementaremos esas propuestas (Segunda Parte). En tercer lugar, ubicaremos el acto de protestar, de manera preliminar, en esa tipología resultante de la complementación (Tercera Parte). Cómo último bloque expondremos conclusiones y líneas futuras de acción.

Primera Parte

Formular una clasificación de los diferentes tipos de actos ilocucionarios forma parte de un programa esencial al momento de aclarar la noción de acto ilocucionario. Tanto las propuestas de la teoría de los actos del habla de Austin y, como las reformulaciones de Searle dedican un apartado especial a categorizar y clasificar los distintos tipos de actos ilocucionarios.

En consecuencia, en este apartado expondremos distintos puntos de los trabajos de John Austin y de John Searle. Ordenadamente, estos puntos serán la relevancia que la clarificación de las ilocuciones-tipo tiene en una teoría de los actos del habla, los criterios que utilizan para desarrollar su clasificación, y por último, la esquematización que adquiere la clasificación en cada autor.

John L. Austin

El propósito de clasificar los distintos actos que se realizan *al* decir algo, se ve consignado en el artículo *Emisiones realizativas* (1975). Sin embargo, la reflexión detallada de la clasificación la encontramos en la última conferencia (XII) de *Cómo hacer cosas con palabras*. En esta oportunidad, John L. Austin desarrolla las posibles variables en las cuales podemos diferenciar las diversas fuerzas ilocucionarias de las expresiones. Al comienzo de esta conferencia realiza una recapitulación en la cual resume la manera en que la teoría de las expresiones constatativas/ realizativas se complementa con la teoría de los actos del habla. Además, propone líneas de reflexión para la continuación de los estudios sobre esta teoría. Sin embargo, la centralidad de la conferencia está marcada por el siguiente propósito: "Vemos ahora que lo que precisamos es una lista de las *fuerzas ilocucionarias* de una expresión" (Austin, 1990, p. 97)

Interesa destacar que no es una mera categorización de actos ilocucionarios, sino que es sobre las fuerzas ilocucionarias. Es decir, el interés esencial es destacar la variabilidad de las fuerzas, ese es el objetivo de esta conferencia, la última de su obra capital.

El método que se presenta para la consecución de este objetivo, es la búsqueda de lo que Austin denomina "verbos ilocucionarios", y a partir de ellos distinguir las posibles fuerzas ilocutivas ya que "si hacemos esta lista [de verbos][1] encontramos de hecho que caen en determinadas clases bastante bien diferenciadas" (Austin, 1991). La búsqueda y ubicación de los verbos realizada por nuestro autor, que indican semánticamente la realización de una acción, arroja cinco clases generales de verbos: verbos judicativos, verbos ejercitativos, verbos compromisorios, verbos comportativos, verbos expositivos (Austin, 1990, p. 108).

Antes de continuar con especificaciones de los distintos grupos de verbos, es necesaria una aclaración sobre el interés de John Austin al momento de utilizar esta metodología. El ejercicio de búsqueda y distinción de verbos no significa que vincule fuerzas ilocutivas con emisión de determinados verbos, es decir, es posible la utilización de un ejemplar de verbos expositivos para realizar una ilocución en orden a una evaluación. El objetivo de Austin no es corresponder las fuerzas ilocutivas con determinados verbos, de hecho la emisión de un verbo puede participar en la realización de actos ilocucionarios con distinta fuerza (Alarcón, 2008).

Continuando con el desarrollo de la última conferencia de Austin, destinada a elaborar una lista de fuerzas ilocucionarias, podemos precisar dos características presente en su trabajo. La agrupación en distintas tipologías de fuerzas responde a dos características, por un lado el objeto que persigue la emisión, y por otro lado los supuestos contextuales que son necesarios entre los interlocutores para la realización del acto ilocutivo. En otras palabras, actos judicativos, ejercitativos, compromisorios, comportativos y expositivos poseen diferentes objetos y necesitan de diversos supuestos para su ejecución.

Según Austin los actos judicativos tienen por objeto realizar un juicio, veredictos y/o estimaciones. Estos juicios, de carácter oficial o extraoficial, suponen un razonamiento a base de pruebas y razones, de un valor o hecho (Austin, 1990, p. 99). En el grupo de verbos se encuentran: considero, juzgo, lo veo como, ubico, estimo, determino, taso, valoro.

Por actos ejercitativos entendemos aquellos que mediante una emisión lingüística abogan para que algo sea de determinada manera. El objeto particular es "ejercer una influencia o potestad" (Austin, 1990, p.108); y, los supuestos necesarios para realizarlo tienen que ver con la potestad del hablante para favorecer determinada línea de acción. Algunos ejemplares de verbos son: destituir, despedir, rebajar, acordar, multar, legar, sancionar.

Cuando el objeto de la emisión radica en comprometerse a actuar de determinada manera, el acto ilocucionario es un compromisorio, en palabras de Austin "lo importante de un

[1] Aclaración propia sobre la cita textual.

compromisorio es comprometer a quien lo usa a una cierta línea de acción" (1990, p. 103). Se tiene en cuenta como supuestos al momento de su ejecución las preferencias del oyente y la relación existente entre los participantes. La lista de verbos ejemplares comprende: prometer, pactar, apostar, tomar partido por, adoptar, adherir, apoyar, entre otros.

Las emisiones que tienen por objeto ilocucionario el adoptar actitudes frente a circunstancias del oyente, aquellas que tienen que ver con el "buen comportamiento" o "mal comportamiento", son actos ilocucionarios comportativos. Estas ilocuciones suponen, para su realización afortunada, la existencia de una conducta ajena o determinadas situaciones en las que se encuentra el oyente. Los comportativos "incluyen la idea de reacción frente a la conducta (Austin, 1990, p. 105). En esta tipología encontramos verbos como: disculpar, felicitar, tributar, dar bienvenida, desear, invitar.

La última tipología que Austin presenta es la de aquellas emisiones que tienen por objeto "expresar opiniones, conducir debates, y clarificar y usos y referencias" (1990, p. 106), en otras palabras un acto ilocucionario que busca clarificar opiniones, razones y generar algún tipo de orden discursivo son actos expositivos. Entonces, la ambigüedad o necesidad de clarificación y la instancia discursiva son los supuestos necesarios para proferir esta ilocución. Los verbos que se incluyen en este grupo son: afirmar, negar, preguntar, ejemplificar, formular, considerar, avisar, entre otros.

Es justo remarcar que la taxonomía presentada por John L. Austin, en su programa general de considerar expresiones que además de decir algo, hacen algo *al* decir, tiene la característica de ser una propuesta inicial y que él mismo se encarga de aclarar que estos intentos de clasificación no comportan una línea definitiva de análisis.

John R. Searle

En el último párrafo del ensayo "¿Qué es un acto de habla?", John R. Searle, considera futuras líneas de investigación a partir del análisis de las reglas que determinan el uso de un acto ilocucionario y, al mismo tiempo declara que las diversas comparaciones entre posibles análisis proporcionarían incidentalmente una taxonomía que las que existían en ese momento (Searle & Villanueva, 1977).

En un artículo posterior, Searle toma como propósito "desarrollar una clasificación razonada de los actos ilocucionarios en ciertas categorías o tipos básicos" (Searle & Villanueva, 1976). Para esta clarificación Searle identificará doce dimensiones significativas de variación, éstas son las que posibilitan la diferenciación entre actos ilocucionarios. Estas doce dimensiones a

su vez se corresponden con las reglas del uso de dispositivo y por tanto están en correlación con las condiciones necesarias y suficientes para la realización de un acto ilocucionario. De todas maneras el desarrollo del artículo se concentra en tres de estas dimensiones, el objeto ilocucionario, la dirección de ajuste y la relación con el estado psicológico, que son para Searle las más importantes y sobre las cuales desarrollará su taxonomía (Searle & Villanueva, 1976).

En primer lugar, el objeto ilocucionario (o) forma parte de la fuerza ilocucionaria y consiste en el propósito de la ilocución, Searle marca cierta preponderancia a este elemento con respecto de los otros dos. Este criterio es el propuesto como el más relevante en su trabajo, de hecho al final de su artículo afirmará que:

> Si adoptamos el objeto ilocucionario como noción básica sobre la cual clasificar los usos del lenguaje, entonces existe un número muy limitado de cosas básicas que hacemos con el lenguaje: decimos a la gente cómo son las cosas, expresamos nuestras creencias o actitudes y damos lugar a cambios mediante nuestras emisiones. (Searle & Villanueva, 1976)

En segundo lugar, encontramos la dirección de ajuste (d) que consiste en verificar si el propósito del acto ilocucionario intenta encajar las palabras con el mundo o, por el contrario, si intenta encajar el mundo con las palabras. Por tanto se dan dos direcciones de ajuste: *palabras-a-mundo* y *mundo-a-palabra*. Por ejemplo, describir las características de un mueble en una habitación intenta ajustar las palabras con el mundo, en cambio prometer intenta ajustar la realidad de los hechos futuros a sus palabras.

El tercer elemento es la relación del acto ilocucionario con los estados psicológicos del hablante (e). Para Searle, en general cuando un hablante realiza un acto ilocucionario con contenido proposicional, expresa cierta actitud o estado interior, sea un acto sincero o insincero. Es decir, siempre se expresa una creencia, un deseo, una intención, un placer en la realización de un acto ilocucionario.

Además, existe el criterio del contenido proposicional (p) que buscará una profundización en la distinción taxonómica. Con esta propuesta de criterios, objeto ilocucionario, dirección de ajuste, estados internos y contenido proposicional, Searle intenta escapar de la confusión entre verbos ilocucionarios con tipos de actos ilocucionarios (Searle & Villanueva, 1976). Al estructurar el objeto ilocucionario (o), la dirección de ajuste (d) y los estados internos (e) como afectaciones directas sobre la fuerza (F) de un acto ilocucionario puede desligarse del contenido semántico de los verbos realizativos (Bustos, 2014) al ubicar el contenido proposicional (p) como independiente de los otros criterios.

A partir de estos criterios John Searle desarrolla su análisis en pos del propósito de clarificar los diferentes tipos de actos ilocutivos, que en su trabajo son cinco categorías. Las ilocuciones son agrupadas, en la esquematización searleana, en actos representativos, directivos, conmisivos, expresivos y, por último, en declaraciones.

La categoría de los representativos tiene como objeto (o) el comprometer a los hablantes con la verdad de una proposición expresada y su significación es *F*. Todas las ilocuciones de esta clase pueden ser evaluadas en verdaderas o falsas. La dirección de ajuste (d) es de palabra-a-mundo, representada por ↓, y el estado psicológico expresado es la creencia, representada por C. En cuanto al contenido proposicional es la expresión de una proposición **p**.

La segunda categoría, denominada directivos, tiene como propósito (o) el intento de que el oyente realice algo, se representa con el signo de exclamación **!**. La dirección de ajuste (d) es precisamente la de mundo-a-palabra, indicada por ↑. El contenido proposicional es siempre que el oyente O lleve a cabo alguna acción futura A, por tanto el estado interior que se expresa es el deseo, representado por **D**.

Los denominados conmisivos contienen como objeto ilocucionario (o) comprometer al hablante con algún tipo de acción, representado por **C**. El contenido proposicional de estos actos ilocucionarios es que el hablante H realice alguna acción futura A, de ahí que la dirección de ajuste (d) sea de mundo-a-palabra ↑. El estado psicológico expresado es una intención, el signo que lo representa **I**.

La categoría de los expresivos tiene el propósito de expresar un estado psicológico del hablante, representada por **E**. Este estado psicológico es el especificado en el contenido proposicional, que especifica la condición de sinceridad. Las expresiones de estados no tienen dirección de ajuste, y se representa **Ø.** El contenido proposicional de un expresivo debe relacionarse con H o con O, y adscribe alguna propiedad de alguno de estos. En consecuencia, el estado psicológico se significa con una variable (**P**) y su rango son los estados expresados en el contenido proposicional. A diferencia de lo que propone Alarcón (2008) en su tabla n° 2, la condición de sinceridad no necesariamente es el estado psicológico que posee el hablante, sino que sólo es el estado psicológico que expresa el hablante.

Por último, las declaraciones tienen estrecha relación con esos casos donde "decir es hacer", por ejemplo "te despido", "te bautizo", "apuesto", entre otros. La realización exitosa se garantiza en la correspondencia entre palabra y mundo. Estos actos ilocucionarios producen una alteración en el objeto referido y en eso consiste su objeto ilocucionario, se representa como **D**. La dirección de

ajuste toma un doble valor, tanto mundo-a-palabra como palabra-a-mundo, representada por ↕, ya que se intenta que el lenguaje se ajuste al mundo a medida que el mundo se altera en el lenguaje. De todas maneras, no existe en estos actos una expresión de los estados psicológicos, por tanto se adopta el singo de anulación **Ø.**

Las clasificaciones propuestas por John L. Austin y por John R. Searle fueron las propuestas capitales al momento de considerar estos problemas del lenguaje natural. Por eso, consideramos necesario retomar estos orígenes y compararlos, descubriendo sus continuidades y sus quiebres, en pos de una complementación.

Segunda Parte

Luego de exponer los diferentes matices de la propuesta austiniana y de la propuesta searleana, nuestro propósito consiste en contrastarlas. Como primera conclusión de esta comparación observamos que, tanto John L. Austin como John R. Searle, buscan concentrarse en la *fuerza* que las diferentes expresiones contienen. Este propósito es compartido entre los dos autores aunque los criterios y los resultados presenten diferencias.

Si bien Austin expresa que su criterio de agrupación es la búsqueda de verbos ilocucionarios, entendemos que la separación en grupos se establece por el objeto que poseen esos verbos. En relación con esto, Searle propone como criterio determinante el objeto ilocucionario de la expresión. Además es continua, en los dos autores, una referencia a las condiciones preparatorias o supuestos necesarios (sn), circunstanciales o convencionales, que posibilitan la realización de determinado acto ilocucionario.

Al mismo tiempo, contrastar la taxonomía de estos dos autores arroja notables disrupciones. En primer lugar, Austin se limita a agrupar verbos a partir de su significado semántico, en cambio Searle entiende que el contenido semántico de las expresiones no condiciona la ejecución de cualquiera de los actos ilocucionarios. De hecho, los criterios propuestos actúan directamente en la configuración de la fuerza de la ilocución.

En segundo lugar, estos criterios, definidos y utilizados por John R. Searle, a saber: el objeto ilocucionario (o), la dirección de ajuste (d) y el estado interno (e); no están expresados en la obra de John L. Austin, en efecto, la propuesta austiniana contiene casos "ambiguos" o que pertenecen a varias categorías sin exponer la precisión de criterios que asume Searle.

Por último, entendiendo que Austin demarca el principio de una clasificación y no establece ningún tipo de simbología en su conferencia, por el contrario, John R. Searle se preocupa por este

aspecto y sintetiza sus conceptos en la propuesta de símbolos indicadores de variabilidad de fuerzas y proposiciones.

En resumen, un acto ilocucionario puede clasificarse en diferentes tipos de acuerdo a cinco aspectos que resultan complementarios en los desarrollos de Austin y de Searle. Por un lado los aspectos que se ubican en la fuerza (F) son el objeto ilocucionario (o), la dirección de ajuste (d) y los estados internos/psicológicos (e); por otro lado, la proposición (p) es considerada como un aspecto a considerar para distinguir las variaciones de una ilocución. Sumado a esto, los aspectos que tiene que ver con las circunstancias o supuestos necesarios (sn) relevantes al momento de ejecutar un acto ilocucionario.

Tercera Parte

La realización de una protesta ya es tenida en cuenta por John R. Searle en su artículo donde desarrolla las diversas taxonomías. Ahí, el "protestar" se presenta como un caso extraño que contiene doble objeto ilocucionario que difícilmente se podría clasificar en el programa de Austin. Es más, Searle interpreta que la distinción de los verbos planteadas por su predecesor crea problemas de ambigüedades como es el caso de una protesta ya que implica "una expresión de desaprobación y una petición de cambio" (Searle & Villanueva, 1976). En la producción filosófica también se encuentran análisis donde la protesta es considerada como un acto de habla hostil (Blanco S. A., 2008, 2014).

En una situación determinada, donde cierto hablante H y cierto oyente O se encuentran, H profiere las siguientes locuciones:

(1) Únicamente soy yo quien siempre ordena todo.

(2) ¡Distribuyamos las tareas del hogar ya!

Comenzaremos nuestro desarrollo teórico por la distinción ya realizada por Searle en cuanto al objeto ilocucionario de la protesta. En un sentido, al emitir (1) expresar un estado interno frente a algo ya programado, en procesos de acuerdo o no; en otro sentido, la emisión de (2) tiende a exigir un cambio de un cierto estado de cosas. Tanto la expresión de un estado psicológico sobre un estado de cosas, en este caso la directiva de ordenar el placar, como el abogar para que algo sea de determinada manera; son objetos ilocutivos presentes en las taxonomía de Austin y de Searle.

Un acto de protesta como (1) correspondería al grupo de los expresivos (E) según el diagrama de John Searle, y en el grupo de los comportativos según la clasificación de Austin,

aunque -según el propio autor- el ilocucionario de protestar es presentado dentro de los comportativos como uno de los "ejemplos marginales" (1990, p. 106). Si nuestro análisis se focaliza en una emisión de protesta como (2) pregonar por una línea de acción correspondería a un ejercitativo en la clasificación austiniana; en cambio, en la clasificación searleana es una ilocución-ejemplar de los directivos (!), pues son intentos "del hablante de llevar al oyente a hacer algo" (Searle & Villanueva, 1976).

Estos puntos relevantes sobre el objeto ilocucionario del protestar presenta un diagrama inicial aunque, al mismo tiempo, un punto clave a distinguir, ya que si tomamos la protesta como un expresivo (E), ¿qué la diferencia de la acción de desobedecer? Por el contrario, si tomamos la protesta únicamente como un directivo (!) entonces ¿cuál es el punto esencial que la distingue de una propuesta o de una orden? Precisar estas preguntas y considerar la emisión de (1) y de (2) en la "situación de habla total" (Austin, 1990) puede arrojarnos algunas perspectivas de análisis.

Con respecto a la dirección de ajuste (d), en (1) encontramos una ausencia ya que se expresa un estado interno, es decir "el hablante no está ni intentando llevar al mundo a encajar con las palabras ni las palabras a encajar con el mundo" (Searle & Villanueva, 1976), por tanto se representa como vacío Ø. En cambio, si nos situamos en la ilocución (2), la dirección de ajuste es de mundo a palabra (↑), ya que el hablante tiene por objetivo que el oyente -o la audiencia- realice una acción; en clave austiniana, que algo sea de determinada manera. Así, un estado de cosas en un directivo/ejercitativo se ajusta a la palabra.

Al referirnos al estado interno (e) del hablante al momento de proferir una ilocución, incluimos deseos, creencias, intenciones, entre otros. En el acto de protestar, y en sintonía con los objetos ilocucionarios identificados de (1) y de (2), el estado interno es de disconformidad (dis) y de deseo respectivamente (D). Es decir, cuando el objeto ilocucionario es expresar (E) un estado psicológico, H contiene ese estado psicológico que en la protesta es disconformidad (dis), a su vez, cuando el objeto ilocucionario es abogar por una línea de acción, el estado psicológico de H es de deseo (D). Tanto el deseo como la disconformidad pueden focalizar sobre cuán genuina es la fuerza de una protesta o reclamo.

La cuenta sobre el contenido proposicional también admite una distinción, una proposición que contenga una acción futura del oyente, es decir que O realice determinada acción A; una proposición que contenga una propiedad presente en el hablante o en el oyente, es decir H/O + propiedad. Con respecto a que O realice A, la acción A en el caso de una protesta puede ser justamente una omisión, es decir las protestas también abogan por la omisión o la suspensión de determinada conducta, en este caso se podría formular como que O no realice A. Con respecto a

la propiedad del H/O, es relevante indicar que se puede aludir a una propiedad de cierto estado de cosas. De esta manera, que O realice A está contenido en la ilocución (2), y H/O + propiedad está contenido en el acto ilocucionario (1). El punto proposicional de la ilocución de protesta estaría vinculado al estado de cosas con las cuales H se encuentra en disconformidad o sobre las cuales habría que ejercer una modificación, teniendo en cuenta que puede ser un aspecto difuso en un reclamo masivo.

Por último, consideraremos los supuestos necesarios (sn) propuestos por John Austin como criterio de clasificación. El acto ilocucionario de protestar supone en primera instancia la potestad de H para favorecer o intentar que el mundo se ajuste a la palabra; a su vez, debe existir una conducta previa o situación que lleve a H a adoptar cierta actitud o poseer cierto estado interno, es decir, la disconformidad está en relación con alguna ilocución que previamente el oyente realizó y que afecta al H al momento de proferir la protesta. Tanto la condición de potestad, como la condición de una ilocución previa del oyente son necesarias para ejecutar (1) o ejecutar (2).

Conclusión

Nuestro objetivo que planteamos al comienzo del trabajo tenía una característica dual, esclarecer las relaciones entre las propuestas de John Austin y de John Searle, por un lado, e identificar preliminarmente esas complementariedades en el acto ilocucionario de protestar, por otro.

Además nos circunscribimos al aspecto de la taxonomía de los actos ilocucionario. En los trabajos de los autores vislumbramos una complementariedad entre los criterios que utilizan para clarificar la distinción entre los distintos tipos. Una taxonomía complementaria incluiría objeto ilocucionario (oi), dirección de ajuste (d), estado interno/psicológico (e), contenido proposicional (p) y supuestos necesarios (sn) como afectaciones directas al momento de proferir una ilocución.

Consideramos esta propuesta complementaria en torno al acto ilocucionario de protestar. La protesta tomada como una expresión de disconformidad y, a la vez como el abogar por una línea de acción, nos permitieron distinguir diversos aspectos que confluyen y afectan al momento de analizar las fuerzas de una ilocución de protesta. Sin embargo, por las características del trabajo y las limitaciones que éste presenta, sólo proporcionamos puntos problemáticos que se suscitan al momento de considerar la protesta en una clave pragmática.

Sostenemos que resulta necesario ampliar la teoría de los actos del habla a aquellas expresiones que podríamos agrupar en actos de habla que implican descortesía u hostilidad, en relación con los componentes contextuales.

Referencias

Alarcón, M. A. (2008). Austin y Searle: la relación entre verbos y actos ilocucionarios. *Literatura y lingüística*, (19). 235-250.

Austin, J. L. (1991). Emisiones realizativas. En Valdés, L. (ed.) *La búsqueda del significado.* (Alfonso García, trad.). 415-430.

Austin, J. L. (1991). Emisiones realizativas. En Valdés, L. (ed.) *La búsqueda del significado.* (Alfonso García, trad.). 415-430.

Austin, J. L., & Urmson, J. O. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.

Blanco Salgueiro, A. (2008). Cómo hacer cosas malas con palabras: actos ilocucionarios hostiles y los fundamentos de la teoría de los actos de habla. *Crítica. 40*(118). 3-27.

Blanco Salgueiro, A. (2014). Perlocuciones: ¿reconstrucción o eliminación?. *Revista De Filosofía*, *39*(2), 57-80. https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2014.v39.n2.47304

Bustos, G. E. D. (2014). *Filosofía del lenguaje*. Universidad Nacional de Educación a Distancia https://www2.uned.es/dpto_log/ebustos/Publicaciones/Filo-sofia%20del%20lenguaje/

Frápolli, María José; Romero, Esther. (2007). *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Editorial Síntesis.

Rabossi, Eduardo (2013). Actos de Habla. En *Filosofía del lenguaje II: Pragmática.* (Dascal, M.,Ed.). *eiaf 18*. (pp. 53 – 72) Retrieved from https://ebookcentr-al.proquest.com

Searle, J. R. (1994). *Actos de habla*. Editorial Planeta.

Searle, J. R., & Villanueva, L. M. V. (1976). Una taxonomía de los actos ilocucionarios. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 6(1), 43-77.

El rol utópico de la "memoria feliz" en Paul Ricoeur

Esteban Lythgoe (UADE-CONICET)

Resumen: La memoria, la historia, el olvido impone una serie de rupturas respecto de la filosofía de la historia tal como fue elaborada en Tiempo y narración. Estas modificaciones afectan no solo a la relación entre la representación histórica y el pasado, sino al rol mismo que cumple el histo-riador dentro la sociedad. Entre estas diferencias, la más ostensible de todas es, sin lugar a duda, la introducción del concepto de memoria colectiva y la afirmación de que, mientras entre el pasado y la memoria hay una cierta continuidad, no sucede lo mismo entre la historia y el pasado. El objetivo de la presente exposición será sostener que esta ruptura supone, paradójicamente, un retorno hacia algunos de los aspectos centrales del proyecto de una hermenéutica crítica que fuera presentado casi treinta años antes en su obra Ideología y utopía.

En esta presentación explicitaremos, en primer lugar, en qué consiste la hermenéutica crítica, que propone la mutua correlación entre la experiencia histórica y el proyecto liberador. Mientras el primero se basa en los componentes identitarios de una sociedad, el segundo destaca su componente proyectivo. Contra un concepto de crítica que se restringe a analizar a la ideología, como el de Althusser, Ricoeur reclama la necesidad de un interés y de un pro-yecto utópico que la dirija. La propuesta de Habermas de un proyecto utópico trascendental tampoco le conforma. En su opinión, este tipo de propuestas antihistóricas convierten a la utopía en un cuadro congelado y fuera del tiempo, por lo que no convoca a una pasión gene-ral movilizante. Ricoeur considera que la utopía es una variación imaginativa del poder que, partiendo del contexto histórico, introduce un sentido de duda que destruye lo obvio. Al igual que la epojé husserliana, empero, suspende nuestra asunción de realidad. Dado el ca-rácter teórico Ideología y Utopía se le podría aplicar la misma crítica que Ricoeur le hace a Habermas acerca del carácter abstracto de sus análisis.

Esta observación nos conduce a la segunda parte de nuestra presentación donde explicare-mos en qué sentido consideramos que La memoria, la historia, el olvido es una reactualiza-ción y una aplicación de la hermenéutica crítica. Para hacerlo no nos detendremos en el capí-tulo dedicado a la memoria manipulada, pese a su referencia explícita a Ideología y utopía. Nos abocaremos, en su lugar, al análisis de la "memoria feliz" y al tratamiento de la "memoria impedida".

1. Introducción

La memoria, la historia, el olvido es presentada como una obra delimitada en tres partes y con tres métodos diferentes: una fenomenología de la memoria, una epistemología de la historia y una hermenéutica de la condición histórica (Ricoeur, 2008, pp. 13-4). Según Ricoeur, el concepto de "representación" es el que unifica a estas tres partes e impide que se conviertan en tres obras diferentes. Dentro de la primera parte, el concepto de "memoria feliz" cumple el rol de ser "la estrella guía" (Ricoeur, 2008, p. 633). Sin embargo, su rol no se restringe a esta parte, sino que afecta a toda la obra. Para explicarlo brevemente, esta obra supone una serie de rupturas respecto de la filosofía de la historia tal como fue elaborada en *Tiempo y narración*. Estas afectan no solo a la relación entre la representación histórica y el pasado, sino al rol mismo que cumple el

historiador dentro la sociedad. La historia deja de ser enmarcada en la discusión epistemológica acerca del monismo o dualismo metodológico, que en *Tiempo y narración* toma como punto de partida las consideraciones de Hempel acerca de la historia. En su lugar, y partiendo de autores como Michel de Certeau y Bernard Lepetit, se presenta a esta disciplina como una práctica social. De ahí, que tome más relevancia la comparación apenas insinuada al final del tercer tomo de *Tiempo y narración* entre el historiador y el psicólogo. Frente a la necesidad de superar un pasado reciente traumático, el historiador hace las veces de psicólogo social, y la "memoria feliz" cumple un rol fundamental en este proceso terapéutico. Dicha tensión y resolución por medio de la figura del "ciudadano" es resumida por Ricoeur en la recapitulación final.

Además de presentar las particularidades de esta capacidad, sostenemos que ella cumple dos funciones diferentes: una dentro de la fenomenología de la memoria y otra en el contexto de la obra en general. Para entender estos matices nos acercaremos a la recepción que hace Ricoeur de ciertos aspectos de la fenomenología y de la teoría crítica. Consideramos que ambos componentes de la "memoria feliz" permitirán echar algo más de luz a cómo opera la hermenéutica de Ricoeur, pero abriéndonos otras incógnitas acerca de la relación entre filosofía e historia.

2. El rol de la memoria feliz en la primera parte de *La memoria, la historia, el olvido* y en la totalidad del libro

La fenomenología de la memoria comienza haciendo una caracterización de la memoria feliz. Ricoeur considera que, frente a la tendencia de la época de comenzar los análisis desde las deficiencias o disfunciones mnémicas, "lo que importa es abordar la descripción de los fenómenos mnemónicos desde el punto de vista de las *capacidades* de las que ellos constituyen la efectuación 'feliz'." (Ricoeur, 2008, p. 40).

La memoria feliz no es presentada como resultado de la descripción fenomenológica, sino como su punto de partida, que permite enmarcar a esta fenomenología dentro de la ontología del hombre capaz, propuesta promediando el libro X de *Sí mismo como otro*. Antes de su trabajo propositivo acerca de la memoria, Ricoeur comienza rechazando su concepción tradicional como registro pasivo de lo acontecido, tal como es desarrollado en la metáfora platónica del trozo de cera. En su lugar, desprende del concepto de memora feliz la imagen de una facultad activa, definida como la síntesis del reconocimiento. Esta caracterización supone, asimismo, dejar de considerarla como una facultad meramente teórica, para incorporarle una dimensión pragmática (Ricoeur, 2008, p. 81).

La asociación entre el reconocimiento y la memoria feliz la encontramos al final de *La memoria, la historia, el olvido*, cuando Ricoeur sostiene: "cuando ésta [la anamnesis] es coronada por la experiencia viva del reconocimiento, emblema de la memoria feliz." (Ricoeur, 2008, p. 505). Partiendo de "la concepción bergsoniana del pasado del 'recuerdo puro' al recuerdo imagen" (Ricoeur, 2008, p. 74), este autor define a la memoria como un acto de reconocimiento en el que se fusiona el recuerdo puro con el recuerdo imagen construido (Ricoeur, 2008, p. 75). De ahí su extenso estudio comparativo entre distintos abordajes a los intentos de distinguir la memoria de la imaginación, así como su propuesta alternativa, que supone, entre otras cosas, disociar a la memoria de la aspiración a la verdad.

De manera análoga a como procedió con la problemática del mal en *Sí mismo como otro*, la definición de memoria como capacidad le permite llevar a cabo su siguiente paso, consistente en una suerte de taxonomía de los abusos de la memoria (y del olvido). De este modo, la memoria feliz se constituye en la "estrella guía" de la fenomenología de la memoria, que insta a que Ricoeur recurra a la metapsicología freudiana y a la crítica a las ideologías de Habermas, como vías para superar a la memoria impedida y a la memoria manipulada, respectivamente. Pero su rol orientador no se limita solo a esta parte dedicada a la fenomenología de la memoria. Las consideraciones acerca de la labor que debe cumplir el ciudadano y el historiador para lograr que la memoria colectiva se vuelva capaz son también orientadas por la memoria feliz. Un rol similar cumple a la hora de darle la relevancia dada a la cuestión del perdón. En síntesis, la memoria feliz es, desde la perspectiva fenomenológica, el sentido, en tanto hacia donde, de la investigación, y desde una perspectiva político-social es una utopía. Esta última afirmación puede proporcionar alguna indicación acerca del papel que cumple este concepto en *La memoria, la historia, el olvido*, aclarar su modo cómo surge, nos proporcionará una mejor perspectiva acerca de cómo funciona la hermenéutica de Ricoeur.

3. La cuestión metodológica detrás de la memoria feliz:

Consideramos, sin embargo, que, pese a utilizar la misma palabra, la memoria feliz conceptualmente funciona de manera diferentes y posee características temporales diferentes. Como señalamos más arriba, aunque ambos abordajes tienen su origen en la fenomenología de la memoria, su alcance será diferente: la memoria feliz, en tanto sentido, restringirá su alcance a las secciones dedicadas a la memoria (y olvido impedido), en tanto que, considerada como utopía, incide en la totalidad de la obra.

Podemos retrotraer la cuestión metodológica de la memoria feliz como sentido al contrapunto entre la hermenéutica y la fenomenología de la década del ochenta. En su ya clásico trabajo "Fenomenología y Hermenéutica: desde Husserl…", Ricoeur se aleja del imperativo husserliano de que la fenomenología se dirige "*a las cosas mismas*." En su lugar, considera que "*toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente*." (Ricoeur, 2002, p. 54). Si en esa referencia no hay una remisión explícita a la interpretación heideggeriana de la fenomenología, ésta sí se manifiesta al explicar en qué consiste el sentido, remitiéndonos a *Ser y tiempo*: "la noción de *sentido* obedece a esta doble condición del *als* y del *vor-*." (Ricoeur, 2002, p. 46). Como explica Heidegger en ST, al tratar a un ente *como* "cosa" le estamos asignando tácitamente y por anticipado una caracterización ontológica (Heidegger, 1997, § 15). Eso significa que la comprensión de lo que nos rodea presupone una estructura de anticipación. En el caso que nos compete, la memoria feliz es aquella estructura de anticipación que nos permite concebir a la memoria como una síntesis pragmática. Lo que Ricoeur no explicita, empero, es cuál es la génesis de este concepto. Para ello, consideramos que debemos retrotraernos a su discusión con Habermas.

A nivel socio-político, la memoria feliz funciona como una utopía. Ricoeur la presenta como un deseo que "…no es percibido en principio como un anhelo, sino como una pretensión, una reivindicación – a *claim* – …" (Ricoeur, 1986, pp. 633-634). Y, en tanto pretensión y reivindicación, la memoria feliz es una aspiración que puede llegar a no cumplirse. La importancia de la utopía en la crítica social no es novedosa en la obra del filósofo francés. Ya en *Ideología y utopía*, compartía con Habermas que la tesis de que las ideologías, en tanto distorsiones sistemáticas de la comunicación, impiden el reconocimiento de los demás (Ricoeur, 1986, p. 288). La manipulación mnémica funciona siguiendo la lógica de la ideología en tanto estrategia de dominación, por lo que el camino pertinente para luchar contra ella es la crítica a las ideologías propuesta por el filósofo alemán. Habermas patologiza las distorsiones de comunicación, lo que argumentativamente le permite tomar del psicoanálisis algunas de las herramientas resimbolizantes y utilizarlas en su labor. Habermas es consciente que, a diferencia del psicoanálisis, la crítica a las ideologías es parte de la lucha por el reconocimiento, pero no lo puede lograr. A fin de llenar el vacío que en el psicoanálisis cumple la experiencia del reconocimiento, el filósofo alemán introduce la orientación de la idea regulativa de la "comunicación libre", y posteriormente, de "competencia comunicativa",[1] que sirven, en calidad de orientadoras, como "la base teórica para la explicación de comunicaciones sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes" (Ricoeur, 2003, p. 336). En este punto,

[1] Cf. Ricoeur, 1986, p. 250: "el elemento utópico está ligado a la contraparte ausente de la situación psicoanalítica."

Ricoeur y Habermas coinciden en sostener "¿qué motiva una crítica si no es un interés, un interés en la emancipación, un interés en la liberación, algo que empuje a la crítica necesariamente a la esfera ideológica? Es algo difícil pensar una ciencia no positiva que no es sostenida por un interés humano, un interés práctico." (Ricoeur, 1986, p. 152).

Sin embargo, Ricoeur disiente tanto con la caracterización hecha por Habermas, así como la descripción de su génesis. Con respecto al primer punto, Ricoeur le critica a Habermas haberse restringido la problemática de la crítica (y consecuentemente el de la utopía) al lenguaje, creyendo que éste, por sí mismo, basta para cambiar el estado de cosas. Esto supone para Ricoeur una "subestimación de las fuerzas reales de la historia y, consecuentemente, una sobredeterminación del poder de la persuasión por medio de la discusión." (Ricoeur, 1986, p. 298). La utopía debe, por lo tanto, estar vinculado con "las fuerzas reales de la historia". Esto nos conduce a la cuestión de la génesis de la utopía.

La utopía para Habermas es una ilusión, no es engaño irracional, en el sentido en que no escapa de la realidad, sino que representa las posibilidades del ser humano racional. [2] Aunque Habermas no aclare la génesis de estas utopías ni las facultades que intervienen, es claro su carácter trascendental. Es en este punto donde, respondiendo a la objeción que Habermas le hiciera a Gadamer de haber ontologizado a la hermenéutica, enraizando a la comprensión en una ontología de la finitud (Ricoeur, 2002, pp. 332-3), Ricoeur critica el modo en que surge esta utopía. En coincidencia con Gadamer considera que estas utopías son construcciones monológicas y vacía. En opinión de Ricoeur, una reconstrucción de este tipo requiere de una base histórica:[3] "Mi pregunta es si podemos tener esta idea sin una cierta antropología o una ontología en la cual tenga sentido para que el diálogo triunfe." (Ricoeur, 1986, p. 250).

La utopía no es, para Ricoeur, meramente un reflejo especular de la sociedad que lo describe, pero basada en el suelo histórico y simbólico de la sociedad (Ricoeur, 1986, p. 968). Es ante todo, una variación imaginativa, en un contexto neutralizado que posibilita "un libre juego con las posibilidades," (Ricoeur, 2002, p. 203) poniendo en duda el poder que de hecho existe. En ese sentido es comparable con la epojé fenomenológica en el sentido en que "introduce un

[2] Ricoeur, 2003, p. 276: "Las 'ilusiones' no son únicamente falsa conciencia. Al igual que en lo que Marx llamaba ideología, también en ellas se contiene 'utopía'. Este contenido utópico, cuando el progreso técnico abre la posibilidad objetiva de reducir la represión socialmente necesaria por debajo de lo exigido institucionalmente, puede quedar depurado de los elementos culturalmente delirantes, de los elementos ideológicos utilizados para la legitimación de la dominación, y transformarse en una crítica de las formas de dominación históricamente superadas."

[3] Cf. Gadamer, 1998, p. 264: "Creo que mi tema se puede identificar como un viejo problema que ya Aristóteles tiene presente en su crítica a la idea general del bien en Platón. El bien humano es algo que encontramos en la praxis humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa a otra. Sólo esto, y no un consenso contrafáctico, constituye la experiencia crítica del bien. Debe ser reelaborado hasta la concreción de la situación. Como idea general, esa idea de la vida justa es 'vacía'."

sentido de duda que rompe con lo obvio." (Ricoeur, 1986, pp. 299-300). Sin embargo, no basta con iterar variaciones; las utopías en tanto tales deben generar pasiones que movilizadoras y motivantes, porque no son las meras palabras las que transforman, como parece entenderlo Habermas, sino las fuerzas reales de la sociedad (Ricoeur, 1986, pp. 296-298). En ambos aspectos, la historia se acerca a la literatura: por un lado, ambas buscan decontextualizar y reconstextualizar la época desde donde escribe (Ricoeur, 1986, p. 313); y, por el otro, ambas aspiran a introducir pasiones movilizadoras. En ese sentido, compartimos la tesis del editor de *Ideología y utopía*, G. Taylor, quien señala que, "si la ideología es la imaginación en tanto imagen, la utopía es la imaginación en tanto ficción" (Ricoeur, 1986, p. XXVIII).

4. La relación entre la memoria y la historia

De manera socrática, el historiador debe ayudar al ciudadano en el trabajo de memoria y en la crítica a la memoria. Sin embargo, la historia es una ciencia fáctica, no trabaja con un concepto vacío y abstracto como el de memoria feliz. Los ejemplos de la "comisión de verdad y reconciliación" en el Apartheid, los juicios de Nuremberg en el Holocausto y los juicios a las Juntas, en nuestro país, nos muestran particularidades diferentes, y aspiración a una memoria diferente. Los historiadores trabajan sobre estos casos concretos, pero para ello se debería apoyar en el marco conceptual aportado por la hermenéutica.

Ahora bien, contra los planteos heideggerianos acerca de la ruptura entre la ontología y las ciencias fácticas,[4] particularmente la historia, Ricoeur reivindica la interrelación entre ambas. Mientras la filosofía aporta la estructura conceptual, la historia proporciona los elementos fácticos sobre los que reflexiona el filósofo. Como lo explica Ricoeur acerca de la muerte: "el historiador da la réplica al filósofo 'que intenta explicarse con' el tema heideggeriano del ser-para-la-muerte." (Ricoeur, 2008, p. 476). Con otras palabras, y aunque Ricoeur no lo afirme en ninguna parte, la historia aporta la base fáctica sobre la cual se debe construir la memoria feliz en tanto sentido de la fenomenología de la memoria.

[4] Ver fundamentalmente el capítulo 2 de la tercera parte: "La muerte en historia", Ricoeur, 2008, p. 467 y ss.

Referencias bibliográficas

Gadamer, H. G. (1998). Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*". *Verdad y Método II*. Sígueme.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria.

Ricoeur, P. (1937-1938). Nécessité de Karl Marx. *Être* 2, 5.

Ricoeur, P. (1976), *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of Meaning*, Forth Worth. The Texas Christian University Press.

Ricoeur, P. (1983). Hermeneutics and the critique of ideology. En Thompson, J. (ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences.* Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopía*. Columbia University Press.

Ricoeur, P. (1990), *Freud. Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. (*Essai sur Freud,* Paris: Seuil, 1965)

Ricoeur, P. (1995), *Réflexion faite. Autobiographie Intellectuelle.* Esprit.

Ricoeur, P. (1996), *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2004), *Finitud y culpabilidad.* Trotta. (*Finitude et Culpabilité*, Paris: Aubier, 1960).

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2008a), *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*. Seuil.

Ricoeur, P. (2008b). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.

La despenalización del aborto desde un enfoque rawlsiano

Fernando Marte (UNMdP)

Resumen: En el presente trabajo se ha investigado el debate sobre el aborto desde una perspectiva Rawlsiana. Para llegar a tematizarlo desde esta óptica, luego de contextualizar la situación del debate en Argentina, se reseñan dos de los debates principales sobre el tema, a saber, el relativo al estatus ontológico del embrión y el relativo a la determinación de una jerarquía deóntica entre los dos valores en juego. Este marco permite presentar la propuesta Rawlsiana.

Introducción

Durante el año 2018, todo argentino fue testigo de un debate que versaba sobre si aceptar o no aceptar la despenalización[1] del aborto[2]. Este debate dividió a la sociedad entre los provida y los pro-elección[3]. Esta polarización no solo se dio en al ámbito de la opinión publica sino también en el ámbito político, dando como resultado una votación muy ajustada, que finalmente conservó la penalización del aborto que data de 1921. Esta inclinación conservadora de la legislación argentina puede resultar llamativa si llevamos presente que en 2012 se realizó una modificación importante del código civil y comercial con puntos muy progresistas. Algunos de estos son la incorporación de la inseminación artificial y la fecundación in vitro, la equiparación de los derechos de los hijos naturales y los adoptivos, la regulación de la posibilidad de que una pareja (sin distinción de sexo) geste un hijo con material genérico de una tercera persona, la agilización del divorcio declarándolo incausado y también la protección del patrimonio de parejas no casadas (también sin distinción de sexo) que hayan convivido al menos dos años. A

[1] En este artículo me centraré en la discusión de los temas subyacentes al proyecto que pretende despenalizar el aborto. Sin embargo, hay que destacar que también existe otro proyecto que pretende ir más allá y exigir la legalidad y gratuidad.

[2] Léase, interrupción voluntaria del embarazo. En adelante utilizare el termino aborto en aras a la brevedad. En argentina la legislación actual solo permite la interrupción voluntaria del embarazo en casos de violación, riesgo grave para la salud de la madre o riesgo de muerte para la madre. La discusión a nivel legal trata sobre si ampliar o no los casos no punibles de interrupción voluntaria del embarazo.

[3] Estrictamente no es conveniente utilizar estas denominaciones en discusiones académicas porque poseen problemas denotativos, connotativos y una enorme carga emocional. Sin embrago, en este artículo los utilizo a fin de mostrar la polaridad sociopolítica y las líneas argumentativas que se encuentran en la base de dicha polaridad.

pesar de estos diversos puntos progresistas, el nuevo código no da marguen para una futura flexibilización en cuanto al tema del aborto[4] puesto que expresa taxativamente que "la persona humana empieza con la concepción en el seno materno" (art. 19). Esta flexibilización es muy deseable para un gran sector de la sociedad que esta alarmada por los recientes cálculos en materia, tanto de internaciones, como de decesos por abortos clandestinos.

En nuestro país, según datos del Ministerio de Salud de la Nación (2007), ésta es la principal causa de muerte de mujeres embarazadas desde hace treinta años. En los datos entregados sobre mortalidad materna, los abortos inseguros constituyen el 28% de esas muertes. Ahora bien, a diferencia de otras patologías, las muertes por abortos son evitables si no se dieran en contextos de clandestinidad. En países en los que el aborto es legal, ninguna mujer muere por esa causa (Faundes, 2005). En nuestro país han muerto por año un promedio de cien mujeres embarazadas por ese motivo. El Ministerio de Salud de la Nación estima que son alrededor de 460 mil los abortos inseguros que se realizan cada año. Esa cifra obtenida por métodos internacionalmente validados fue ratificada en varios informes por organismos internacionales, como la Human Rigths Watch (2005) y Amnistía Internacional (2019). Si bien algunos han puesto en duda esa cifra estimativa, la misma se desprende de un dato objetivo de la realidad: según un informe del Centro de Estudios Legales y Sociales (2011: 233-235), 80 mil mujeres egresan al año de hospitales públicos luego de haber sido tratadas por complicaciones por abortos clandestinos[5]. Esta situación claramente no la viven de igual forma los distintos sectores de la sociedad, ya que solo los sectores económicamente más desfavorecidos son los que se ven arrastrados a realizarse abortos en centros clandestinos muy precarios los cuales ponen en peligro su salud y hasta su vida. Por lo que, conservar una legislación que penalice la interrupción voluntaria del embarazo no hace más que profundizar desigualdades sociales ya existentes. Este es uno de los fuertes motivos por lo cual es menester realizar una investigación y reflexión detallada sobre este problema.

A la hora de abordar el problema sobre la penalización del aborto es posible enfocar el problema desde distintos marcos teóricos. El enfoque elegido claramente condicionará la discusión ya que nos posicionará frente a distintos problemas a dar respuesta. Algunos de estos enfoques son: 1) el enfoque ontológico-ético 2) el enfoque axiológico, 3) Los enfoques feministas de diversos cortes (Marxistas, Ética del ciudadano (Guilligan1982), Comunitaristas y Liberales (Jaggar 2009)), 4) El enfoque sobre la Libertad de Creencias de R. Dworkin (1993) y 5) El

[4] Actualmente la legislación solo permite la práctica de la interrupción del embarazo en casos de violación o peligro de muerte para la madre.

[5] El trabajo de investigación de Daniel Busdygan en este punto es sobresaliente. Por lo cual, lo tomo como referencia puesto que durante el debate el tema de las estadísticas fue uno de los puntos más controvertidos.

enfoque Rawlsiano de D. Busdygan (2013). Claramente esta breve enumeración no pretende ser en absoluto exhaustiva, sino que pretende simplemente mostrar algunos de los diversos marcos teóricos a elegir. Dentro de estas opciones optaré por elegir el enfoque Rawlsiano, defendido por Busdygan, porque él me permitirá integrar el enfoque ontológico-ético con el axiológico en un marco conceptual que nos ofrece una sugerencia practica para avanzar en el debate sobre el aborto.

El presente trabajo se dividirá en tres secciones. Comenzaré reseñando algunos de los debates ontológico-éticos que se han dado sobre la temática y luego los vincularé con un problema ético-político fundamental, el cual nos permitirá adentrarnos en los conceptos Rawlsianos. De esta forma podremos ver el problema desde la perspectiva Rawlsiana e identificar la sugerencia que nos ofrece para hacer avanzar el debate. Por último, pondré en duda la eficacia de la sugerencia Rawlsiana para avanzar en el debate basándome en estudios psicológicos recientes sobre argumentación.

El debate aporético

En el ámbito académico la discusión sobre la moralidad del aborto se encuentra tradicionalmente desarrollada en dos focos problemáticos, a saber:

1) El primero de los debates busca determinar el estatus ontológico del embrión (o del feto) y, a partir de allí, derivar cuándo este cuerpo debe ser considerado moralmente. En este sentido la pregunta central a la que se intenta responder es: ¿a partir de cuando el feto puede ser considerado persona, es decir, cuando tiene los mismos derechos que un ser humano plenamente desarrollado? A esta pregunta se le han dado diversas respuestas. Entre ellas se encuentran: a) que debe considerarse persona a la unión del ovulo y el espermatozoide, es decir, al cigoto; b) que debe considerarse persona al cigoto una vez que este ha anidado en el útero; c) que debe considerarse persona al feto a partir del momento en que la madre lo signifique como sujeto de consideración moral; d) que debe considerarse persona al feto a partir de que desarrolla la capacidad de sentir dolor. Cada uno de estos criterios para demarcar el universo de los seres que son personas son discutidos y no aparenta haber un acuerdo creciente entre los participantes del debate. Podríamos sumar a esta situación de desacuerdo otra pregunta que en ocasiones no es suficientemente atendida, a saber, ¿Qué es ser persona, es decir, cuales son los atributos necesarios y suficientes para considerar a un ser persona? (Agazzi, E. 2007 p. 109-133)

2) El segundo de los debates deja de lado la cuestión del estatus ontológico del embrión y se centra en la búsqueda de la determinación de una jerarquía deóntica entre los dos valores en juego, a saber, el valor de la vida y el valor de la autonomía sobre el propio cuerpo. En este ámbito de discusión se tiende a hallar un conflicto entre valores que se consideran absolutos por lo cual los análisis intentar argumentar para darle más peso a alguno de esos valores en conflicto. Dentro de este terreno tampoco parece haber progresos, es decir, a pesar de ser discusiones que ya tienen muchos años no parece que podamos encontrar una postura como la más razonable de forma definitiva, ni tampoco una postura intermedia que nos ofrezca una especie de síntesis superadora. (Luna, F. y Salles, A. 2008 p. 247-280)

Estos debates que se han dado en ámbitos académicos tienen diversos tipos de influencias morales, filosóficas o hasta religiosas. Estas mismas influencias han sido las causantes de generar dos posiciones radicalmente opuestas en el ámbito de la opinión pública, es decir, los pro-vida (representando a los sectores conservadores) y los pro-elección (representando a los sectores más progresistas). Si reconstruyéramos artificialmente la forma de pensar de estas posiciones respecto a estos dos problemas; podríamos decir que:

Los pro-vida consideran que: 1)[6] El ser humano es persona desde el momento de la concepción dentro del vientre materno, por lo tanto, realizar un aborto es equivalente a asesinar a una persona.

2) El derecho a la vida del embrión posee más peso respecto al derecho a decidir de la mujer por X razones, por lo tanto, el aborto es una violación de uno de los derechos fundamentales y debe ser penalizado.

Los pro-elección consideran que: 1) El ser humano comienza a ser persona comienza a ser persona a partir de X periodo (en general de 8 a 12 semanas), por lo tanto, realizar un aborto antes de ese periodo no es un homicidio.

2) El derecho a elegir sobre el propio cuerpo (o la autonomía) posee prioridad sobre el derecho a la vida del feto (dentro de cierto periodo de tiempo) por X razones, por lo tanto, la mujer posee derecho a decidir sobre su propio cuerpo dentro de un plazo razonable de tiempo.

Cada uno de estos sectores de la opinión publica poseen posturas especificas respecto a estos problemas filosóficos, no porque se hayan tomado el trabajo de analizar los problemas de forma detallada, sino porque forman parte de sus cosmovisiones o, en términos de Rawls, sus

[6] Las numeraciones "1 y 2" pretenden referir a los problemas filosóficos antes mencionados, es decir, estas serían las respuestas que darían estos sectores a los problemas filosóficos.

Doctrinas Comprensivas. Este filósofo entiende que una doctrina "es comprehensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y otras muchas cosas que informan acerca de nuestra conducta y, en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida" (Rawls, 2004: 43) De estos elementos propios de las doctrinas comprensivas se desprende que ellas expresan ideales tanto para la vida privada como publica. Esta es la razón por la cual las personas (tanto ciudadanos como funcionarios públicos) que no han razonado sobre los problemas éticos involucrados en la despenalización del aborto poseen una postura tomada sobre cada problema ético. Ahora, si en el ámbito publico los deliberantes discuten usando razones de sus doctrinas comprensivas o cosmovisiones, la discusión se estancará por razones que se darán en la siguiente sección.

El resultado de las políticas públicas, si los diputados y senadores se conducen de la manera antes mencionada, será que el sector que más poder político tenga será el que logre imponer su doctrina comprensiva en la legislación y de este modo usará el poder coercitivo del estado para imponer su doctrina comprensiva[7]. Para evitar que las políticas públicas se realicen de este modo y, en cambio, apunten a ser imparciales y legitimas deberían darse en ciertas condiciones. Estas condiciones son las que nos permitirá vislumbrar el marco teórico Rawlsiano.

El debate sobre la despenalización del aborto dentro de la lupa rawlsiana

Hay períodos, a veces largos, en la historia de cualquier sociedad[8], durante los cuales ciertas cuestiones fundamentales dan lugar a la controversia política aguda y discordante, y parece difícil, sino imposible, encontrar una base compartida de convenio político. En efecto, ciertas cuestiones pueden resultar incontrastables y nunca se pueden resolver completamente. Una tarea de la filosofía política en una sociedad democrática es enfocar tales cuestiones y examinar si se puede descubrir una base subyacente para el acuerdo y si se puede establecer un modo mutuamente aceptable de resolver públicamente estas cuestiones. (Rawls 1990)

Este fragmento Rawlsiano nos indica el espíritu de esta filosofía política. Aplicada a este problema en particular, es decir, frente a una problema ético-político sobre el cual no se logran

7 Según mi modesta opinión fue lo ocurrió en Argentina en 2018. Puesto que los diputados y senadores que querían ponderar sus doctrinas comprensivas conservadoras simplemente hacían referencia a un tratado Iberoamericano que sostenía que la persona comenzaba desde la concepción, es decir, la misma tesis que sostiene el sector conservador.

8 Rawls define sociedad como "un sistema de cooperación social". Esta es una intuición de Rawls que da lugar a dos ideas fundamentales: Libertad e igualdad. Estos valores de libertad e igualdad van a cobrar orden Lexicográfico en la obra.

acuerdos no solo en el ámbito académico sino también en el político, la filosofía política debería ofrecernos una vía para alcanzar acuerdos razonables a fin de que una sociedad pluralista pueda vivir de la forma más armoniosa y estable posible.

El punto de partida que esta filosofía política propone es el "factum del pluralismo de doctrinas, fines, creencias, valores, etc el cual es un hecho a llevar presente por toda teoría política" (Busdygan, 2013 p.31). Entonces, esta visión nos propone comenzar a pensar las políticas publicas a partir de este hecho especifico, en este sentido, la perspectiva presenta tres preguntas fundamentales a responder:

1) ¿Cuáles son las condiciones que una sociedad democrática y pluralista debería cumplir, en el ámbito de la discusión política, para considerar que sus políticas publicas son legitimas e imparciales y, no una imposición del sector con más poder político en sociedad?

2) ¿Serían admisibles todo tipo de razones para constituir las justificaciones de las políticas públicas?

3) ¿Sería posible de alguna forma que los partidarios de distintas doctrinas comprensivas lleguen a acuerdos ético-políticos usando razones propias de sus doctrinas comprensivas?

Al responder cada una de estas preguntas desplegaré el marco conceptual Rawlsiano mostrando su poder explicativo y su carácter como instrumento valioso para aumentar los acuerdos en problemas aparentemente irresolubles como este. Comenzaré por responder la pregunta numero 3 a partir de mostrar una característica muy importante de las Doctrinas comprensivas cuando se encuentran en el debate ético-político.

Como vimos en la sección precedente, tanto en el ámbito ético como político se encuentra en debate las doctrinas comprensivas y discuten sobre el tema de la despenalización del aborto, pero no parece haber grandes acuerdos en estas discusiones. Esta polarización permanente del debate ¿se deberá a la falta de claridad de los términos?, es decir, si las partes aclaran el sentido en que usan "persona ", por ejemplo, ¿podremos alcanzar mayores acuerdos? Aparentemente, no. Puesto que las doctrinas comprensivas poseen cierto carácter inconmensurable o coherentista que impiden que por ejemplo a un católico le resulte aceptable o verdadero que solo son personas los entes demarcados por el concepto de persona funcionalista, es decir, el concepto que sostiene que solo son personas aquellos seres que poseen una función especifica como sentir. De modo que hay cierta limitación a la hora de llegar a acuerdos ético-políticos cuando discuten personas pertenecientes a distintas doctrinas comprensivas. ¿Cómo podemos explicar esto? Usando un

concepto Rawlsiano que es el de "cargas del juicio". Este sostiene que al discutir sobre ciertos temas nos topamos con ciertos obstáculos (limites) naturales de la razón humana que se plasman en nuestras reflexiones morales y políticas durante el curso de nuestras vidas. Este limite no es una falla en nuestros razonamientos, sino que se puede deber a que sopesamos de diferente manera cierta evidencia empírica, por ejemplo: en este caso se sopesa de distinta manera el modo en que se interpreta la vida intrauterina. Esto nos lleva a pensar que, dado que parece que tenemos una limitación en nuestras facultades humanas para lograr acuerdos ético-políticos cuando pertenecemos a doctrinas comprensivas diferentes, entonces es ingenuo o sin sentido esperar alcanzar algún acuerdo discutiendo dentro del enfoque ontológico-ético o deóntico, por ejemplo.

En modo de respuesta breve a al a pregunta número 3, podríamos decir que: No, no es posible alcanzar acuerdos sobre ciertos temas (como la penalización del aborto) cuando se discute a partir de las razones propias de las doctrinas comprensivas. Esta limitación de las facultades humanas nos lleva a la pregunta numero 2, es decir, ¿serían admisibles todo tipo de razones en el ámbito de la discusión pública? Siguiendo lo antedicho, podemos pensar entonces: dado que si discutimos a partir de nuestras doctrinas comprensivas estancamos el debate y nunca llegamos a acuerdos, las razones propias de estas doctrinas no deben formar parte de las razones admisibles en el ámbito de las políticas públicas. Esto limitación en la admisión de razones para la arena publica nos lleva a un concepto Rawlsiano denominado Razón pública[9]. Esta noción indica que en la arena publica

> Los participantes se comprometen a la búsqueda de argumentos y razones adecuadas para fundamentar públicamente la legitimidad de las políticas sobre el aborto. La justificación de las leyes con poder coercitivo se recuesta sobre razones que los ciudadanos se han dado entre sí y se han comprendido como las más adecuadas en el orden epistémico y político. (D. Busdygan, 2013, p.45)

Esto significa que las razones que se den para apoyar o no apoyar la despenalización del aborto, no pueden pertenecer a ninguna doctrina comprensiva, puesto que estas razones les deben resultar comprensibles y adecuadas a toda la sociedad, y no solo a cierto sector de ella. Esto significa que los diputados y senadores deberían buscar razones para apoyar su postura en hechos sociales, información científica neutral o hasta consideraciones económicas sobre la factibilidad de la política pública. Este elemento es central a la hora de elaborar políticas publicas

9 Daniel Busdygan distingue dos formas en que se puede entender la Razón publica: inclusiva o exclusiva. El sostiene que debemos tomar la interpretación exclusivista porque la exclusivista permitiría que se filtren razones de las doctrinas comprensivas al ámbito público estancando el debate. (2013 p.47-50)

puesto que es la única forma de generar políticas publicas con razones que les resulten aceptables a toda la ciudadanía. Precisamente este es uno de los elementos centrales que darían legitimidad y neutralidad a la política pública. Si aplicamos esta restricción al caso de la despenalización del aborto podríamos decir que en el ámbito publico solo serían admisibles razones como: las tasas de deceso de mujeres por abortos clandestinos (hecho neutral), la factibilidad económica para llevar a cabo las practicas y toda información científica respecto a la vida intrauterina (siempre y cuando se eviten interpretaciones que filtren valores de doctrinas comprensivas).

Una vez llegados a este punto del desarrollo conceptual Rawlsiano, ya disponemos de todos los elementos para responder la pregunta numero 1, es decir, ¿Qué condiciones se deberían cumplir para considerar que una política publica es legitima e imparcial? En primer lugar, hay una condición que es fundamental por vivir en una sociedad democrática, es decir, que las leyes deben ser elaboradas dialógicamente por ciudadanos que se relacionan entre si como libres e iguales. Y, en segundo lugar, al ser una sociedad pluralista se debe atender a la restricción de razones propias de la Razón publica ya que es la única forma en que se logrará constituir una justificación de la política publica que resulte comprensible y aceptable para toda la ciudadanía.

Si consideramos entonces el marco Rawlsiano, este nos indicaría que los diputados y senadores deberían proceder de cierta manera a la hora de realizar políticas públicas. Ahora, ellos podrían objetar que ¿Por qué deberían considerar ellos a esta teoría como neutral y no como una doctrina comprensiva que intenta direccionar la discusión hacia ciertos puertos? Rawls respondería que su filosofía política no es una doctrina comprensiva porque: a) Posee una concepción moral y política imparcial cuyo único objetivo es organizar las instituciones sociales de forma que sean justas, b) No se deriva de ninguna doctrina comprensiva particular. Por esto, puede funcionar como punto de acuerdo con partir del cual trabajar cuestiones aparentemente irresolubles, c) Su contenido proviene de ideas y convicciones que están a la base de la democracia. Por lo tanto, su contenido debería ser aceptable para todo funcionario público. Por estas razones es que esta filosofía política, en principio, debería resultar un instrumento valioso para el desarrollo de políticas publicas en una sociedad democrática. Y todo funcionario publico realizaría de mejor modo su función si atendiera a sus indicaciones.[10]

[10] Otros conceptos que pueden servir para esta discusión son: el concepto de tolerancia y el de neutralidad de fines y efectos. Estos forman el núcleo de otra línea argumentativa de corte Rawlsiana defendida por D. Busdygan en "La legitimad de las políticas sobre la interrupción del embarazo, consideraciones a partir del liberalismo político" de 2014.

Conclusiones

A lo largo del trabajo reseñamos en primera instancia los debates sobre el tema del aborto que se han dado en el ámbito académico, focalizándonos fundamentalmente en mostrar los perennes debates ontológicos y éticos. Comentamos que en estos ámbitos no parece observarse un progreso en términos de aumento de acuerdos o teorías mayoritariamente aceptadas sobre la moralidad o inmoralidad del aborto. Esta situación guarda un paralelismo con la discusión a nivel político donde también se da una polarización a la hora de discutir el tema de la despenalización del aborto. Luego enfocamos estas situaciones dentro del marco Rawlsiano y notamos que el concepto de cargas del juicio podría explicar esa limitación humana a la hora de buscar acuerdos sobre temas ético-políticos cuando se discute a partir de razones propias de las doctrinas comprensivas. El diagnostico de esta situación fue que, dado que vivimos en sociedades pluralistas y debemos resolver estas cuestiones en el ámbito político, entonces los funcionarios públicos deberían restringir su uso de razones a los limites establecidos por el concepto de Razón pública, a fin de no estancar la discusión. A su vez, resaltamos que la única manera de establecer políticas públicas legitimas e imparciales es cumpliendo con ciertas condiciones en el debate sobre el aborto, como son: Elaborar las leyes dialógicamente entre ciudadanos que se relacionan entre si como libres e iguales y que estos diálogos se realicen dentro de los límites de la razón publica ya que es la única forma de constituir una justificación de las políticas publicas aceptable para toda la ciudadanía. De respetarse estas condiciones se debería avanzar de modo gradual en el nivel de acuerdos sobre la despenalización o penalización del aborto.

Claramente aun quedan temas pendientes a trabajar para constituir al enfoque Rawlsiano como un eficaz instrumento teórico para contribuir a este problema sociopolítico. Algunos de ellos podrían ser: la completitud de la teoría Rawlsiana y la aplicabilidad de esta teoría a una sociedad como argentina en la cual no se posee un tradición democrática y deliberativa de este corte.

Referencias

Busdygan D. (2013). *Sobre la despenalización del aborto*. EDULP.

Busdygan D (2014). La legitimidad de políticas sobre la interrupción del embarazo. Consideraciones a partir del Liberalismo político. EUDEBA.

Faúndes, A., Barzelatto, J. (2005). *El drama del aborto. En busca de un consenso.* Tercer Mundo Editores.

Código Civil de la República Argentina

Centro de Estudios Legales y Sociales (2011). Derechos humanos en Argentina: informe 2011. Siglo XXI.

Agazzi, E. (2007). El estatus ontológico y ético del embrión. En González, J., (comp.). *Dilemas de bioética* (pp. 109-133). Fondo de Cultura Económica.

Luna, F., Salles, A. (2008). *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*. Fondo de Cultura Económica

Rawls John (2004). La Justicia como equidad. Una reformulación. Paidós.

Ministerio de Salud, Presidencia de la Nación (2007, octubre). "Guía técnica para la atención integral de abortos no punibles". En línea: <www.msal.gov.ar/saludsexual/pdf/Guia-tecnica-web.pdf>

La inteligibilidad de los posibles según Duns Escoto y el joven Leibniz

Enrique Santiago Mayocchi (UCA-CONICET)

Resumen: En las últimas décadas, el pensamiento de Juan Duns Escoto se ha visto revalorizado como peldaño fundamental en el desarrollo de la teoría de las modalidades. Un tema concreto que se deriva de esas investigaciones consiste en la caracterización de los posibles, ya sea respecto de su realidad o en cuanto al origen de su posibilidad. Por nuestra parte, hemos elaborado en otros trabajos una respuesta por cuanto los posibles poseen su carácter modal por la propia constitución intrínseca (y no por una decisión divina) pero la cual les es dada por el intelecto divino (en la medida en que son pensados y llegan a ser objetos del conocimiento divino), como dice Duns Escoto *ex se formaliter et per intellectum principiative* (*Ord*. I.43 #7). Esto último implica que los posibles 'antes' (con prioridad de naturaleza) de ser posibles son constituidos como ideas en la mente divina, o como prefiere el Doctor Sutil son producidos *in esse intelligibile* (*Ord*. I.36 #31). Hay un amplio consenso entre los comentadores contemporáneos de Escoto en que no se debe entender tal *esse* como real (lo que desencadenaría la perdida de la simplicidad divina), ya que de hecho en *Ordinatio* el Doctor Sutil habla de un *esse secundum quid*, y más tarde, para despejar cualquier duda, dirá en *Rep. Par.* I-A.36.1-2 #54 que *lapis in esse cognito tantum nihil est secundum rem*. Ahora bien, teniendo en cuenta que la cosa conocida *in esse intelligibile* tiene una relación de razón al acto de conocimiento divino, que no es una relación causal como sucede con el intelecto humano, y no tiene un *esse* real, se concluye que la noción de *esse intelligibile* corresponde a la estructura misma del acto de conocimiento, indicando específicamente lo que hoy llamaríamos el 'contenido mental'.
Estas ideas elaboradas por Escoto encuentran, a nuestro juicio, una profunda coincidencia con la teoría de la creación de Leibniz, elaborada en sus escritos juveniles, la cual se desarrolla en términos de actualización de mundos posibles, los cuales tienen su sede en el intelecto divino. Tanto para el Doctor Sutil como para el filósofo de Hannover, los posibles poseen una realidad *secundum quid*, esto es, dicen relación con el entendimiento divino y, en cierta medida, son idénticos con él. Nuestra hipótesis principal consiste en que ambos autores tienen en común una ontología 'posibilista', en cuanto la posibilidad 'sincrónica' es ontológicamente anterior a la actualidad.
Palabras clave: posibilidad, ideas divinas, Escoto, Leibniz

Introducción

En el presente trabajo intentaremos buscar algunos puntos de contacto entre el filósofo escolástico Juan Duns Escoto y el joven Leibniz en relación a los posibles, particularmente su realidad ontológica. Abordaremos primero la posición de Escoto que dividiremos en dos partes, el rechazo a las posturas de sus contemporáneos y luego los detalles de la suya. A continuación analizaremos algunos textos clave del joven Leibniz, para culminar destacando lo que nos parecen algunas continuidades con el maestro franciscano.

1. Evaluación sobre la necesidad de relaciones para distinguir las ideas divinas

Cuando en los diferentes comentarios a las *Sentencias*, a Duns Escoto le toca abordar la cuestión de las ideas divinas, procede, en primer lugar, a realizar una evaluación de las diferentes posturas sostenidas por sus contemporáneos. El Doctor Sutil señala que todas ellas comparten un elemento en común, establecen la necesidad de poner relaciones para explicar las distintas ideas en la mente divina, las cuales representan los diferentes modos en que su esencia puede ser imitada. Esto es así porque cuando algo depende de otro hay siempre un orden esencial, y en ese caso lo que es anterior debe referirse, en primera instancia, a lo que es posterior, lo cual quedará relacionado con lo primero. Aplicado al caso, la esencia divina es anterior a las creaturas, por lo que deben poder encontrarse en aquella relaciones hacia éstas últimas.

En lo que difieren cada una de las posiciones reseñadas por Escoto es en el modo en que establecen esas relaciones. La primera las pone en la esencia divina en cuanto es *ratio cognoscendi* respecto de las creaturas (Duns Escoto, 1966, p. 446; 1963, p. 247-248; Noone, 2007, p. 406), ya que todo conocimiento se realiza por medio de una semejanza, tal modo que Dios conoce los diferentes *creabiles* por medio de diferentes *rationes cognoscendi* que cumplen la función de asimilar la esencia divina con sus posibles imitaciones. La segunda propone que las relaciones se encuentran en la esencia divina en cuanto ella es el objeto conocido (Duns Escoto, 1966, p. 446; 1963, p. 248-249; Noone, 2007, p. 407), en efecto, Dios se conoce a sí mismo y al conocerse se entiende como imitable por las creaturas, de tal manera que la esencia en cuanto es el objeto conocido como imitable implica una relación que hace de *ratio cognoscendi* respecto de los *creabiles*. La diferencia entre la primera y la segunda posición radica en que la primera pone múltiples *rationes cognoscendi* mientras que la segunda solo establece una, debido a que el intelecto divino, por ser perfectísimo, puede a través de un solo medio conocer infinitas cosas. La tercera posición propone que el conocimiento distinto de las creaturas debe buscarse en la intelección misma (Duns Escoto, 1966, p. 446; 1963, p. 400-401; Noone, 2007, p. 407), puesto que, como sostiene Aristóteles (1970) en *Metafísica* el acto del entendimiento conlleva una relación a lo inteligible como lo medible respecto de la medida, y por ser infinito posee infinitas relaciones hacia infinitos inteligibles.

Duns Escoto rechaza, con múltiples argumentos, estas tres posturas. El principal problema que tienen la primera y la tercera es que ponen relaciones reales en Dios (Noone, p. 408-409), es decir, antes de la operación del intelecto habría una relación entre la esencia divina y los *creabiles*, lo que resulta inconveniente dada la absoluta simplicidad de la esencia divina. Respecto de la segunda, Escoto afirma que le parece la más 'probable' (Noone, p. 408-409), puesto que evita poner relaciones reales al establecer que éstas se encuentran en la esencia divina, no en sí, sino en

cuanto es el objeto conocido, y por tanto son relaciones de razón. Esta postura le resulta interesante al Doctor Sutil, porque implica que Dios tiene un conocimiento previo de aquello que no es su esencia, y por ello puede luego establecer la comparación. Ese punto será explotado por Escoto, como veremos en breve. Por último, hay un argumento que tiene por objetivo a las tres posturas en común, y es que, si Dios conoce los distintos *creabiles* por medio de relaciones de imitación, no se ve cómo es esto posible, teniendo en cuenta que la 'imitación' no conlleva ninguna diferencia específica. Apunta Escoto que al conocer diferentes grados de colores, lo cuales todo ellos participan del blanco, no por ese motivo podemos conocer de manera distinta las diferencias específicas de cada uno de ellos (Noone, p. 402-403).

2. Intelección e inteligibilidad de las ideas divinas según Duns Escoto

La propuesta de Escoto busca argumentar a favor de un conocimiento de las ideas divinas, que en cierta manera es 'directo' (Mondadori, 2000, p. 200), en cuanto Dios las conoce con anterioridad de naturaleza respecto de las relaciones de razón que permiten captarlas como imitaciones de su esencia. Es por este motivo que el Doctor Sutil distingue diferentes 'instantes de naturaleza' en el conocimiento divino, para poder así clarificar que, en un mismo instante eterno, hay diferentes objetos de conocimiento y un orden entre ellos, lo cual indica una anterioridad y posterioridad junto con una dependencia de los posteriores respecto de los anteriores. Teniendo en cuenta las diferentes formulaciones (Duns Escoto, 1966, p. 452; 1963, p. 258; Noone, 2007, p. 421-422), podemos resumir cuatro instantes de naturaleza en este pseudo-proceso cognoscitivo divino: 1º el intelecto conoce la esencia divina bajo razón absoluta; 2º el intelecto divino conoce la creatura *in esse intelligibile*; 3º Dios compara su propia esencia respecto de la creatura *in esse intelligibile*; 4º el intelecto divino conoce la relación de razón del instante anterior. No podemos dejar de mencionar dos observaciones, por un lado, Escoto describe en muchas oportunidades el segundo instante como el momento en que el intelecto divino 'produce' (Duns Escoto, 1973, p. 10, 16, 18-19; 1982, p. 13-14) la creatura según su ser inteligible, y, por otro lado, que en la *Reportatio Parisiensis* prefiere utilizar la terminología *esse cognitum* en vez de *esse intelligibile*. Ambas cuestiones, a nuestro juicio, están conectadas.

La afirmación de que el intelecto divino 'produce' la creatura no quiere decir que ejerza una causalidad eficiente con efecto real, sino que indica una dependencia de lo conocido respecto del intelecto y de la misma esencia divina, por ello también se refiere a ese acto como 'principiado' o 'cuasi principiado', quitándole el matiz de causalidad transeúnte. En efecto, Escoto insiste aclarar que "*lapis in esse cognito tantum nihil est secundum rem*" (Noone, 2007, p. 418; Duns Escoto,

1966, p. 475; 1963, p. 266-267) y, sin embargo, también declara que "*nihil aliud sit ipsum intelligere lapidem quam 'lapidem in esse intelligibili esse productum*'." (Duns Escoto, 1966, p. 452-453; 1956, p. 376; 1973, p. 19; 1969a, p. 527) Ambos enunciados son compatibles, por cuanto el sentido es que la creatura *in esse cognito* no es otra cosa que el objeto del acto de conocer y, por tanto, no cabe la búsqueda de un estatus ontológico ya que, así entendido, el objeto no posee de suyo ningún tipo de realidad. Más bien, el análisis debe ser semántico, puesto que el objeto del intelecto se reduce a la intelección misma, es decir, denota la estructura específica que posee el acto cuando conoce algo determinado, lo que hoy llamaríamos su 'contenido mental' (Cross, 2014, p. 189-195). Por tanto, cuando el intelecto conoce una piedra, ella es constituida como objeto de la intelección, no como algo distinto al acto sino como consiguiente al mismo y dependiente de él.

Nos interesa traer a colación un texto que no ha sido estudiado en el contexto presente y puede echar luz a lo que venimos exponiendo. Se trata de la primera cuestión abordada en *Ordinatio* IV, donde se pregunta si la creatura puede tener alguna acción respecto del término de la creación, ya que el tema de la distinción primera es determinar la eficacia de los sacramentos, como instrumentos para la creación divina de la gracia. Al proponer una objeción desde Avicena, para quien la creatura podría tener incidencia en la creación divina (Duns Escoto, 2008, p. 27-28; 2016, p. 428). Escoto responde en tres pasos y el primero consiste en negar que una acción accidental sea necesaria previamente para que el que crea pueda crear, con la intención de bloquear la idea de que por medio de la intelección, como acción accidental, los ángeles podrían crear algo (Duns Escoto, 2008, p. 31; 2016, p. 428-429). En efecto, los accidentes no pueden actuar como principios formales en la producción de una substancia porque son inferiores a ella, y el efecto no puede ser superior a su causa. A su respuesta, Escoto (2008, p. 33-34; 2016, p. 429) propone una instancia basada en un comentario de Aristóteles: una casa se construye a partir de la idea que tiene el arquitecto y, en ese caso, la casa real es más perfecta que la casa pensada, porque aquella tiene un ser más verdadero que la idea de casa, que solo posee un *ens deminutum* (Maurer, 1950). Para refutar esta instancia, el Doctor Sutil nos dice que cuando queremos afirmar que algo es más perfecto, debemos distinguir entre aquello que lo es según un *esse simpliciter* de aquello que lo es según un *esse huiusmodi* o *secundum quid*. Y a continuación lo aplica al caso que ahora nos interesa, "una piedra en la mente divina posee un *esse simpliciter* más verdadero y perfecto que una piedra fuera de ella, porque se dice que el objeto conocido tiene aquel ser que posee la intelección." (Duns Escoto 2008, p. 34-35; 2016, p. 429) En este pasaje queda claro que la idea de piedra no es otra cosa que el objeto de la operación intelectual, el cual según su *esse intelligibile* propio describe el contenido informativo de aquel acto, pero no posee el estatus

ontológico de un *esse simpliciter* sino de un *esse secundum quid*, lo que debe entenderse de manera reduccionista, ya que indica un modo en que se estructura la intelección, la cual sí posee un *esse simpliciter*. Pero, además, Escoto completa su respuesta a la instancia diciendo que "la piedra en el intelecto divino no posee un *esse* de piedra más verdadero que la piedra fuera de él, de no ser así, algo intrínseco realmente a Dios sería formalmente y propiamente piedra." (2008, p. 34-35; 1969b, p. 527) En efecto, el *esse intelligibile* de la piedra, que describe el contenido de la intelección, es menos perfecto que el *esse* de la piedra que existe fuera de sus causas, porque este *esse* es un *esse simpliciter*.

En *Reportatio Parisiensis* I-A.36, Duns Escoto resume el conocimiento divino de las ideas de la siguiente manera, "todas las cosas se encuentran en Dios objetivamente según su ser inteligible, no moviendo su intelecto ni terminando su acto, sino solo secundariamente, como incluidas virtualmente en el primer objeto." (Noone, 2007, p. 404; Duns Escoto, 1956, p. 375-376)

Esta última afirmación, que los objetos secundarios se encuentran *virtualiter* en la esencia divina, ha llevado a interpretar que el origen de la inteligibilidad no estaría dado por el intelecto divino en el segundo instante de naturaleza, sino que la misma esencia divina sería su origen en cuanto contiene en sí y representa al intelecto las posibles creaturas. En definitiva, habría una contradicción en la doctrina del Doctor Sutil sobre el origen de la inteligibilidad de las ideas divinas, puesto que el *esse intelligibile* sería anterior en naturaleza al *esse cognitum* y no dependería del acto de intelección.

Para explicar que hay una multiplicidad de ideas y, sin embargo, no se pierde por ello la simplicidad de la esencia divina, retoma explícitamente la noción de *continentia unitiva* propuesta por el Pseudo-Dionisio (Duns Escoto, 1969b, 74b-75a). La idea es que lo contenido y aquello que lo contiene son lo mismo, es decir, no hay distinción real entre ambos, pero, además, lo que está contenido mantiene su *ratio formalis*, y en tal sentido, se distingue de lo que lo contiene (Duns Escoto, 2013, p. 217; Smith, 2014). Esto implica que el sujeto es anterior por naturaleza a los atributos que están contenidos, y por esto mismo, ellos poseen una dependencia hacia él. Hay que puntualizar que la contención unitiva de los creables en la mente divina se da virtualmente, *virtualiter*, como el efecto se encuentra en la causa porque ella tiene el poder, *virtus*, de producir una forma de tal naturaleza.

Con estos elementos, estamos en condiciones de comprender cuál es el origen de la inteligibilidad de las ideas divinas. Si por 'inteligibilidad' entendemos la capacidad de cada posible creatura en ser inteligida, su origen se encuentra en la misma esencia divina, la cual es su *ratio cognoscendi* y representa las quididades de las cosas creables al intelecto divino (Noone, 2007, p. 407-408). Por ello, que Duns Escoto hable de 'producción' de la piedra según un *esse*

intelligibile, no debe entenderse como que es el intelecto divino quien origina, mediante su acto, la inteligibilidad de la cosa, sino que, más bien, con esa expresión se refiere a la intelección de la cosa en su especificidad, es decir, en cuanto se diferencia de la esencia divina, o dicho de otra manera, la captación que el intelecto realiza de las posibles esencias concretas que puede crear. En esta línea, hemos mostrado que la expresión *esse intelligibile* debe ser despojada de cualquier compromiso ontológico y causal, ya que indica el contenido mental del acto cognoscitivo (en el caso que nos ocupa, la intelección divina).

3. Los posibles en la mente divina desde la perspectiva del joven Leibniz

Nos interesa ahora abordar el pensamiento del joven Leibniz en relación a los posibles, para poder extraer algunos puntos en común con la mirada de Escoto, que hemos expuesto.

En una carta al jurista Magnus Wedderkopft, escrita como respuesta en mayo de 1671, Leibniz aborda el tema de la libertad de Dios y su compatibilidad con la necesidad que se desprende del principio de lo mejor. Analiza, en primer lugar, por qué Pilato fue condenado. La razón de ello, afirma, fue a causa de su falta de fe y la explicación de esto es que no tuvo una voluntad atenta, lo cual sucedió por no comprender la necesidad de la fe para la salvación, y esto se pudo dar por la ausencia de un conocimiento adecuado. Lo que está haciendo aquí Leibniz, es mostrar, por un lado, que siempre se requiere una razón para explicar los acontecimientos, y, por otro lado, que la razón última se encuentra en el intelecto, o mejor, en algún intelecto. Luego lo aplica al caso de la libertad divina, diciendo "¿Cuál es la razón última de la voluntad divina? El intelecto divino. Pues Dios quiere aquellas cosas que entiende son las mejores y más armoniosas, y las elige, como quien dice, de entre un número infinito de posibilidades." (2006b, p. 186) El punto interesante que deseamos marcar aquí es que hay una anterioridad de los posibles respecto de la voluntad divina, de tal manera que ella se encuentra con un marco de posibilidad para actuar que no depende de sí misma sino del intelecto divino. Continúa Leibniz, "¿Cuál es, pues, [la razón última] del intelecto divino? La armonía de las cosas. ¿Y cuál la de la armonía de las cosas? Nada. Por ejemplo, del hecho de que la razón entre 2 y 4 sea la misma que entre 4 y 8, no puede darse ninguna razón, ni siquiera por la voluntad divina. Esto depende de la esencia misma, esto es, la Idea de las cosas. Pues las esencias de las cosas son como números, y contienen las posibilidades mismas de los seres, posibilidad que Dios no otorga como sí otorga la existencia: ya que esas posibilidades, esto es, las ideas de las cosas, coinciden con Dios mismo." (2006b, p. 186) El propósito de este pasaje es mostrar a la esencia divina como la armonía de todas las cosas, su razón última. Además, se nos dice que ella coincide con las ideas de las cosas, que son las

representaciones de las esencias creables en Dios mismo. Finalmente, Leibniz declara que la posibilidad no depende de Dios sino de las esencias mismas. A nuestro juicio, esta observación habría que matizarla ya que la posibilidad de las cosas parece depender de manera indirecta de él, porque si bien no interviene otorgando la posibilidad a las esencias, ellas están constituidas y coinciden con la esencia divina.

El otro texto que nos interesa analizar es la *Confessio philosophi*, escrito entre 1672-1673, donde Leibniz busca reconciliar la bondad divina con la existencia del pecado humano. Allí, el filósofo, en diálogo con el teólogo, formula una argumentación similar a la que analizamos recién, y concluye que los pecados no deben ser atribuidos a la voluntad divina, que no los quiere, sino al entendimiento, como el *locus* donde descansan "las ideas eternas o naturaleza de las cosas." (2006a, p. 121) Lo que Leibniz quiere determinar aquí es que las naturalezas de las cosas no dependen de la libre voluntad divina, sino de su pensamiento, puesto que hay una prioridad de naturaleza entre el intelecto y la voluntad divina. Ahora bien, la misma existencia de Dios conlleva la existencia eterna de las naturalezas de la cosas en la 'Idea de Dios', esto es, al ser conocidas en su misma esencia, por ser Dios el poseedor de un intelecto perfecto que conoce también perfectamente. Y esto es la razón por la que se pueden encontrar ciertas proporciones entre las naturaleza de las cosas y, en última instancia la armonía de todas ellas. Esto quiere decir que, puesto Dios, se sigue una serie de cosas que es la más perfecta, incluso aunque se contemplen en ella los pecados.

En este punto, el teólogo del diálogo hace notar una objeción, si aquello es así, entonces los pecados serían necesarios. La salida del filósofo consiste en una exhortación a definir los conceptos que se utilizan, en este caso las nociones modales de 'necesario', 'contingente', 'posible' e 'imposible'. Lo que ahora nos interesa es la explicación del término 'posible', "es posible lo que puede ser entendido, o sea (para no poner la palabra puede en la definición de lo posible) lo que entiende claramente el que presta atención." (Leibniz 2006a, p. 127) En efecto, cuando el intelecto divino conoce las naturalezas de las cosas, capta inmediatamente su posibilidad, fruto de la composibilidad entre ellas, y en un segundo momento su compatibilidad respecto de la armonía universal. De esta manera, Dios concibe en su intelecto todas las cosas posibles, incluso aquellas que no fueron, ni son, ni serán, porque su existencia es incompatible con la armonía universal, estos son los que Leibniz llama 'imposibles por accidente' (2006a, p. 128).

A modo de conclusión, deseamos destacar tres puntos de contacto que entre Duns Escoto y el joven Leibniz:

a. Para ambos autores, las ideas en la mente divina representan las esencias/naturalezas de las cosas en cuanto son conocidas por Dios, y en ese sentido se puede concluir que son entidades

secundum quid, no poseen una existencia intermedia o independiente del intelecto divino, sino que son el objeto del pensamiento divino.

b. Las ideas eternas, es decir, las creaturas posibles, son dependientes del intelecto divino y no de la voluntad. Con esto quieren indicar que aquellas no están sometidas a ningún tipo de arbitrariedad sino que, por el contrario, ofrecen a la voluntad una especie de marco en el cual actuar. Las ideas son posibles por ser el objeto próximo de la determinación de la voluntad divina.

c. Finalmente, nos parece que ambos pensadores manejan una noción quiditativa de posible, como aquello cuya esencia/naturaleza es concebible. Esto nos sugiere que hay una relación estrecha entre sus ontologías, en cuanto que extienden la noción de *ens* para aplicarla no solo a lo que de hecho existe sino también a todo lo que es posible.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1970). *Metafísica*, Gredos.

Cross, R. (2014). *Duns Scotus's theory of cognition*, Oxford University Press.

Duns Escoto, J. (1956). *Opera omnia* (vol. 4).

— (1963). *Opera omnia* (vol. 6).

— (1973). *Opera omnia* (vol. 7).

— (2008). *Opera omnia* (vol. 11).

— (2013). *Opera omnia* (vol. 14).

— (1966). *Opera omnia* (vol. 17).

— (1982). *Opera omnia* (vol. 18).

— (2016). *The Report of the Paris Lecture: Reportatio IV-A, dd. 1-10* (vol. 1/1).

— (1969a). *Opera omnia* (vol. 22). Vivès.

— (1969b). *Opera omnia* (vol. 23). Vivès.

Leibniz, G. W. (2006a). *Sämtliche Schriften und Briefe* (vol. VI.3).

— (2006b) *Sämtliche Schriften und Briefe* (vol. II.1).

Maurer, A. (1950). *Ens diminutum*: a note on its origin and meaning. *Mediaeval Studies*, 12(1), 216-222.

Mondadori, F. (2000) 'Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur': Leibniz's view en A. Lamarra y R. Palaia (Eds.), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (pp. 185-223). Olschki.

Noone, T. B. y Roberts H. F. (2007). John Duns Scotus' *Quodlibet*: A Brief Study of the Manuscripts and an Edition of Question 16 en C. Chabel (Ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century* (pp. 131-198). Brill.

Smith, G. (2014). The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae. *Recherches de Thèologie et Philosophie medièvales*, 81(1), 337-368.

Aproximaciones entre pensamiento y literatura: posibles lecturas del Genji Monogatari

Lilia Margarita Muñoz Mendoza (UNS)

Resumen: Para una mejor comprensión de una obra como el Genji Monogatari es importante conocer las distintas perspectivas de pensamiento detrás de esta: la sensibilidad hacia las cosas; mono no aware (物の哀れ) concepto de las artes japonesas; como parábola moral; kanzen chōaku (勧善懲悪) lectura proveniente de la herencia confuciana; o desde la relación causa-efecto; sukuse (すくせ) de mirada budista. La forma en la que se entroncan dentro del proyecto estético creador de Murasaki Shikibu nos ayuda a saber en qué se basaban y cuáles son las bases fundantes de la sociedad japonesa medieval, que en el período Heian alcanza su esplendor intelectual y artístico donde podemos observar la confluencia tanto del confucianismo, el budismo y shintoismo en la estética dominante de la obra. En ocasión de este congreso y para esta ponencia hemos decidido tomar una de sus posibles interpretaciones: como parábola moral de corte confuciana o kanzen chōaku. Este trabajo es el inicio de una reflexión en torno al debate intelectual surgido desde la hermenéutica Genjiana. Nuestra propuesta es que sea el disparador de un análisis que pretendemos profundizar a futuro en la tesis de licenciatura.
Una primera forma de aproximación al problema consiste en revisar las primeras críticas estéticas que se hicieron sobre la obra y que responden a los lineamientos del pensamiento confuciano, doctrina social que ponía el acento en la familia como pilar central, la piedad filial y el culto a los antepasados. Y en Genji es posible hacer un rastreo de este tipo. Aun así encontramos que hay una disyuntiva en torno a este tipo de análisis como parábola moral, que es la arista sobre la cuál estaremos discutiendo, a partir del análisis propuesto, en esta ponencia.

El siguiente trabajo está enmarcado dentro de un proyecto de investigación más amplio y lo proponemos como un recorte e introducción a uno de los aspectos de mi tesis de licenciatura en letras: la espiritualidad en la obra *Genji Monogatari* y su vinculación con el proyecto estético-creador de la autora dentro del marco histórico-social de la corte japonesa Heian que comprende los años del 794 al 1185 (S.VIII-XII). Esta reflexión en torno a la espiritualidad y la cuestión estética de la obra hemos decidido enmarcarla dentro de las primeras lecturas que se hicieron de ella, es decir, las lecturas de tono "moralista" o *kanzen choaku* de herencia confuciana, que a su vez convivió con una lectura budista de causa-efecto o *sukuse* y el *mono no aware*, lectura propia del sentir y la estética japonesas. Todas estas lecturas que se hicieron en torno a la obra coexistieron sin superponerse una a la otra.

A fines pragmáticos hemos considerado pertinente dejar la discusión en torno a las otras dos lecturas (sukuse y mono no aware) para el análisis más exhaustivo y profundo de la tesis, siendo este trabajo un disparador de la discusión en torno a esta temática. Y antes de seguir con

el trabajo, creemos necesario, para su análisis, hacer una serie de advertencias epistemológicas para quienes no están familiarizados con el pensamiento de la cultura oriental; en este caso, con Asia del Este. Arriba hemos escrito moralista con comillas por una razón muy importante: en estas culturas no hay algo que se pueda tildar de moralista como lo conocemos en el mundo occidental y cristiano. Tal concepto no es aplicable al pensamiento de oriente ya sea en el confucianismo, budismo o shintoísmo –en el caso de Japón– por ende es un concepto ausente en sus formas de espiritualidad. Esto es debido a que dichas "religiones" no teístas no se basan únicamente en una praxis espiritual sino que también incorporan elementos "filosóficos", un aspecto que resalta a través de la obra en distintos pasajes donde se ponen en juego la confluencia las distintas perspectivas de pensamiento de dichas corrientes espirituales. Consideramos importante destacar en comillas las palabras religión y filosofía en torno a oriente al ser criterios funcionales al pensamiento occidental, no siendo así, en este caso, en un estudio sobre Japón.

El *Genji Monogatari* obra cumbre de la literatura japonesa y de naturaleza cortesana, nos permite observar la construcción de los personajes a través del paisaje estético que se enmarca dentro del proyecto creador de la autora. La influencia del aspecto espiritual en el desarrollo de la historia es de suma importancia para poder comprender los sistemas de pensamiento que confluyeron durante el período Heian y, de los que derivaron diferentes interpretaciones de la obra: confucianistas, budistas y shintoístas.

Queremos rescatar, para este trabajo, las primeras lecturas que se hicieron acerca del *Genji* de carácter "*moralista*" de matiz confuciana, que tienen su origen en la propia corte. Es importante recordar que Japón, importó su sistema de gobierno y escritura desde China donde el modelo de organización político, ético y artístico hegemónico era el confuciano:

> No existen rastros de ningún tipo de escritura anterior a la entrada de la escritura china. El sabio coreano Ajiki, introductor del Confucionismo en Japón, fue quien en el siglo III llevó la cultura china y con ella su escritura, las cuales en un principio se difundieron entre las clases más selectas. En el siglo VI, con la irrupción del Budismo se produjo una nueva invasión cultural y la escritura china alcanzó una difusión total. (Sato, A., 1993: 3-4).

Observamos, entonces, que la adaptación de la cultura letrada japonesa de las formas culturales chinas al momento de la representación estética repercute al momento de su plasmación por escrito. En este caso, la autora, Murasaki, teniendo conocimiento de todo este bagaje cultural debido a su alta educación –no común para las mujeres japonesas del período – nos muestra la convivencia de elementos chinos, búdicos y autóctonos produciendo una obra donde se muestra la hibridación cultural del contacto con China e India (a través del budismo) y los elementos netamente nipones. Entendemos esta forma de producción estética en los términos

de *hibridación cultural* propuestos por García Canclini en el que la cultura dominada como forma de respuesta trata de construir formas propias al tiempo que incorpora formas de la cultura invasora, dominante y prestigiosa que impone las formas.

Para un desarrollo acerca de la cuestión confuciana en la obra, hemos optado por elegir el plano estético desde el que se manifiesta. Según notamos es a partir de los atributos que el príncipe Hikaru Genji posee y los cuales son altamente apreciados desde el confucianismo. Genji, como personaje, encarna el ideal de belleza al ser destacado y muy superior en todo lo que hace y siendo reflejada dicha perfección de su persona tanto en sus características físicas como en su personalidad. Para explicar lo siguiente habremos de tomar en cuenta dos conceptos que rodean la estética confuciana: rectitud (yi 義) y la conducta ritual adecuada (li 禮). No puede haber uno sin el otro, ya que en Confucio todos los conceptos se igualan porque se implican mutuamente; por ello para que una persona alcance su máximo desarrollo personal, es necesario que posea ambos. Esta rectitud la tenemos presente como una forma de refinamiento, en la que desde el confucianismo nuestro deber como seres humanos para mejorar la sociedad en la que vivimos tenemos la obligación moral de tallar y pulir nuestro potencial de la mejor y más bella forma posible ya que según el pensamiento confuciano esto atañe a las leyes superiores del Cielo (Tiān 天), no debemos entender este concepto como una deidad personificada sino más bien el concepto vital de donde surge y confluye todo: "El Cielo confuciano posee también un cierto componente sagrado, relacionado con el hecho de ser origen de toda vida. Por ello Confucio reclama reverencia de todos hacia el Cielo. Según él, toda persona de virtud debe "respetar su misión celestial", escuchar y vivir el objetivo determinado por el Cielo, cuidando y mejorando la existencia." (Zhao, Z., 2014: 168).

Entendemos entonces, que una estética confuciana derivaría en una estética de la virtud a través de las acciones apropiadas que se llevan a cabo mediante la rectitud (yi 義) y que desembocan en el refinamiento de la persona. Dicho refinamiento no puede excluir la conducta ritual adecuada (li 禮) entendida como el protocolo y su respeto por este, esto es algo que en el *Genji Monogatari*, la presencia del ritual (*ikki*) está siempre presente. Es importante recordar que en el confucianismo el carácter de corazón (xīn 心) y que a su vez es una de las virtudes confucianas (confiabilidad); representa tanto el lado racional como el lado pasional, emocional de la persona y este concepto es el que gobierna al *ser* confuciano. Ya que la virtud no es algo meramente racional-espiritual sino que es algo que además se ejercita a través de la práctica de diversas artes como la arquería, la música o la poesía, es algo que también pasa por el propio

cuerpo. A través del constante trabajo de la virtud por medio del cuerpo con las diferentes artes la persona logra aflorar aún más su bondad, belleza y elegancia:

> Applying the concept of aesthetic order, Hall and Ames Portray the Confucian sages as virtuoso performers who use their yi 義 to create their own unique style of appropriating the social patterns of their community. This achievement is both moral and aesthetic because it results in the embodiment of the good li 禮 and the personal creation of an elegant, harmonious, and balanced soul. The beauty of such a creation is reflected in the person's demeanor as well as in her face, limbs, and back, as Mencius told above. Chinese sages are so united with their instruments (e.g., Butcher's Ding's knife) and their bodies that their actions appear effortless and magical. The emperor sits with his back to the North Star, does nothing, and all is right with the empire. It is in this meaning of wu wei 無為 (effortless action) that both Confucianism and Daoism are united in an aesthetics of virtue. (Gier, N.F., 2001: 292)

Vemos así la importancia que tiene, para el confucianismo, la belleza moral. Según este sistema de pensamiento es una cualidad inherente a todos los hombres y dicha belleza moral nunca es aparatosa u ostentosa, si se hace alarde de ella es falsa y solo es apariencia de virtud. Teniendo esto en cuenta, podríamos pasar a analizar entonces el principio ético de kanzen choaku (勧善懲悪) el cual podríamos traducir como parábola moral que remite a una suerte de justicia poética. Ante esto, pensamos que es necesario aclarar que en oriente no hay transgresión, no hay castigo como lo conocemos en occidente ya que no hay noción de pecado y, menos en el confucianismo donde no hay castigo al no ser un sistema de pensamiento represivo. Lo que se transgrede en el confucianismo como tal es el estatus o rol social que ocupa la persona y no este como individuo, hay transgresión cuando no se respeta el estatus político y social. El ego o la hombría no es lo que queda mancillado dentro de la sociedad, sino la figura social y pública.

Es por esto mismo que creemos que un personaje tan controvertido como Genji, queda librado de los castigos que se le tendrían que imponer por sus constantes transgresiones desde nuestro punto de vista occidental gracias a la influencia de la estética confuciana de la virtud. Siendo el personaje que posee la mayor belleza y mayor destreza para ejecutar todo tipo de artes, el príncipe Hikaru se convertiría en un modelo ideal de los valores confucianos y por ello, de la corte. Este planteo no es totalitario ya que conocemos las otras lecturas que se han hecho sobre la obra y también tenemos en cuenta que además salen a relucir los otros elementos emergentes propios de la cultura japonesa como el mono no aware. Pero a nuestro interés y como ya hemos mencionado anteriormente, decidiremos enfocarnos en la lectura de índole confuciana.

Podemos observar esta posible lectura a través del desarrollo de la figura del personaje principal de la obra, y para ello hay dos pasajes que nos interesan trabajar. El primero lo ubicamos en el capítulo VII: *Bajo las hojas otoñales* (*Momiji no ga* 紅葉の賀) y el segundo en el capítulo VIII: *Bajo las flores de cerezo* (*Hana no en* 花の宴). En la introducción del VII encontramos la siguiente explicación: "*Ga* significa una celebración (un aniversario) de un gran personaje con ocasión de haber alcanzado una edad felizmente avanzada. Aquí el personaje es un ex emperador (el padre o tal vez el hermano mayor del padre de Genji); la ocasión es probablemente su llegada a los cuarenta o cincuenta años, y la celebración tiene lugar bajo brillantes hojas otoñales (*momiji*)."; y el VIII: "Este capítulo comienza con una fiesta (*en*) para celebrar el florecimiento (*hana*) de un cerezo." (p.187, 209).

Tomemos el pasaje que inicia el capítulo VII para nuestro análisis:

> […] La excursión iba a tener una brillantez excepcional, y sus damas estaban decepcionadas porque no lo verían. Como Genji no quería que Fujitsubo se la perdiera, dispuso un ensayo completo en su presencia" […] El capitán Genji danzó "Las olas del mar azul". Su compañero, el capitán secretario, hijo de Su Excelencia de la Izquierda, ciertamente destacaba por su apostura y habilidad, pero al lado de Genji no era más que un vulgar árbol de montaña al lado de un cerezo en flor. A medida que se intensificaba el sonido y la música alcanzaba su punto culminante a la clara luz del sol del atardecer, las facciones de Genji y su manera de danzar otorgaban a los familiares pasos una calidad ultraterrena. […] El deleite que experimentaba Su Majestad era suficiente para que tuviera que enjuagarse los ojos, y todos los nobles de alto rango y los príncipes lloraban. (p.189)

En este pasaje la danza que interpreta el príncipe Hikaru Genji es "Las olas del mar azul", procedente de la China Tang, y alude al relato sobre un momento mágico en la actuación de un bailarín chino; como se aclara la nota a pie de página de la edición. En el *Genji Monogatari* es muy común que todos los personajes involucrados en la corte tuvieran conocimiento de las diferentes artes chinas y las interpretaran como atributo de poder y estatus, por ello no es casualidad que Genji, quien encarnaría los valores de toda esa sociedad cortés desarrolle dicha danza a la perfección.

> Esa noche el capitán Genji adquirió el tercer rango, grado superior, mientras el capitán secretario alcanzaba el cuarto rango, grado inferior. Si cada noble de alto rango tenía razones para alegrarse (de su promoción), cada uno en la medida que le correspondía, era porque el ascenso de Genji conllevaba el suyo propio. ¡Cómo le complacería a cualquiera saber qué

> méritos de vidas anteriores le permitían deslumbrar a todos los ojos y aportar tanta dicha a todos los corazones! (p.191)

La ética de la virtud confuciana, entonces, se hace presente a través del autocultivo y excelencia propuesto por Confucio; si uno como persona mejora, entonces ayuda también a mejorar al resto de su sociedad. Una vez más vemos evidenciado a Genji como portador de los valores corteses y confucianos y cómo a través de la construcción del personaje se incita a su vez, a los nobles, a seguir su ejemplo.

En el capítulo VIII durante la celebración del florecimiento de los cerezos, se llevó a cabo una ronda de poesía donde a los nobles les tocó un kanji a cada uno al azar y debían componer un poema a partir de este. Genji recibe el carácter de primavera y el relato nos cuenta lo siguiente:

> Cuando llegó el momento de recitar los poemas, el lector no podía leer de manera continua el de Genji porque los reunidos repetían y comentaban con admiración cada verso. Incluso los doctores estaban impresionados. Su Majestad se sentía sin duda satisfecho, puesto que para él Genji era la gloria de todas aquellas celebraciones. (p.212)

Observamos, entonces, que Genji, el caballero cortesano ideal bajo los parámetros del confucianismo, es altamente versado en poesía y narrativa. La escritura era el arte más apreciado por Confucio mismo y a través del cual:

> Uno de los ámbitos en los que el Maestro Kong puso énfasis fue en la educación estética. "Estudiar el Libro de los cantos (Shijing) inspira el espíritu y ayuda a apreciar la belleza; si estudias el Libro de los Ritos (Zhouli) serás capaz de actuar con propiedad, como persona ilustrada; estudiar el Libro de la Música (Yuejing) eleva el espíritu y ayuda a disfrutar de la vida". Y sentencia: "Conocer la máxima virtud (i.e., el amor a los demás) no es tan bueno como convertirla en tu objetivo. Convertirla en tu objetivo, no es tan bueno como regocijarse con su práctica." (Zhao, Z., 2014: 171).

Así la figura de Genji se hace funcional a la corte y a la propagación de sus ideales, de herencia confuciana. Entre ellos encontramos el refinamiento estético; siendo él portador de las cinco virtudes confucianas: la humanidad, la rectitud, la conducta ritual adecuada, la sabiduría y la confiabilidad. En la elaboración de este trabajo y a lo largo de nuestra lectura del *Genji Monogatari*, hemos encontrado una íntima conexión entre Genji y todo cuanto lo rodea: tanto la naturaleza como los hombres. El caballero brillante, príncipe del cielo, encarna desde su propio nacimiento estos valores confucianos y a pesar de que desde su llegada al mundo contó con cualidades superiores al resto de las personas, en ningún momento observamos que su figura sea arrogante; siempre fue respetuoso de los ritos de pasaje, los ritos funerarios y los que son en torno

a sus dos casamientos. Su actitud era siempre la correcta y adecuada frente a todas las personas con las que se encontraba, incluso en los momentos en los que la pasión parecía desbordarlo. Este manejo de Genji a través de la vida habría posibilitado la lectura confuciana en el Japón antiguo, de esta obra, en la corte. Estudiando los diferentes aspectos de la obra como un todo, consideramos que es una lectura válida y no vedada o imposibilitada como lo propone Motoori Norinaga en su afán ultranacionalista. Al contrario, nos parece que enriquece dicha obra que, como todas las grandes obras, es inagotable y se re-lee a lo largo de los siglos. Este análisis fue posible presentarlo desde nuestra metodología de estudio abordada: la sociología literaria ya que para este trabajo fue vital el contexto de producción de la obra y también hemos tenido en cuenta las representaciones en el libro a partir de los parámetros de la semiótica cultural.

Referencias bibliográficas

Murasaki, S. (2013). *La Historia de Genji*. Atalanta.

García Canclini. N. (1989). *Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

Gier, N. (2001). *The Dancing Ru: A Confucian Aesthetics of Virtue*. Philosophy East and West, 51(2), 280-305. Disponible en: www.jstor.org/stable/1400004

Sato, A. (1993). *La escritura japonesa: del ideograma masculino al hiragana femenino*. Buenos Aires: Xul. Signo viejo y nuevo, N°9. Disponible en: https://www.ahira.com.ar/ejemplares/xul-signo-viejo-y-nuevo-no-9/

Zhao, Z. (2014) Confucio, ética y civilización. *Revista Co-herencia* Vol.10, N°20 Enero-Junio 2014.

La génesis del *verbum* en el hombre según Dietrich von Freiberg, y su influencia agustiniana

Fernanda Ocampo (UBA-UNR)

Resumen: En su 'De visione beatifica', – obra que aborda un problema teológico, pero que se inscribe en el campo de la filosofía, aportando interesantes tesis y elementos ontológicos y gnoseológicos –, el dominico alemán Dietrich von Freiberg (1240-1320), sostiene, parafraseando a Agustín de Hipona, que existe una profundidad más oculta en la memoria del hombre, en la que es engendrado el "verbo interior" ('verbum intimum'), que no pertenece a ninguna lengua. Por "verbum" en general, afirma el teutón, debe entenderse la ciencia, la visión y la inteligencia ('scientia', 'visio' et 'intelligentia') del "pensamiento exterior" ('exterius cogitativum'), que Dietrich identifica con el intelecto posible actualizado, de Aristóteles. No obstante, la ciencia, la visión y la inteligencia del 'exterius cogitativum', nacen de una ciencia, visión e inteligencia más profundas e interiores al hombre, que pertenecen al intelecto agente (según el Estagirita), o lo que es lo mismo, al fondo secreto del espíritu ('abditum mentis'), según el decir de Agustín. De esta manera, el 'verbum intimum', se configura como la "ciencia de la ciencia", la "visión de la visión" y la "inteligencia de la inteligencia", y así como principio de cuanta cosa es inteligida por el ser humano. En este trabajo, nos proponemos entonces estudiar las condiciones de posibilidad de la aparición del 'verbum' a partir del 'verbum intimum' en el hombre, mediante una adecuada caracterización del 'status' ontológico de las facultades o principios que dan razón de este proceso: a saber, el intelecto agente o "fondo secreto del espíritu" (al que pertenece el verbo interior), y el intelecto posible o "pensamiento exterior" (al que pertenece el "verbo"). En relación con esto, quedará demostrada la eminente superioridad del intelecto agente respecto del intelecto posible en el hombre, manifestada en el hecho de ser el intelecto agente, en cuanto a la perfección de su naturaleza, y de manera privilegiada, imagen (trinitaria) de Dios ('imago Dei'), y no apenas una semejanza ('similitudo'), como lo es el intelecto posible. Por otra parte, ya que Dietrich manifiesta abiertamente su acuerdo con Agustín de Hipona (a quien dice defender de interpretaciones equivocadas), buscaremos también poner de manifiesto la influencia de la obra del hiponense, especialmente del 'De trinitate', en la conformación de la doctrina teodoriciana del 'verbum', y de sus condiciones de posibilidad en la estructura de la 'mens'.

1. Introducción

En su *De visione beatifica*, – obra que aborda un problema teológico, pero que se inscribe en el campo de la filosofía, aportando interesantes tesis y elementos ontológicos y gnoseológicos –, el dominico alemán Dietrich von Freiberg (1240-1320), sostiene, parafraseando a Agustín de Hipona, que existe una profundidad más oculta en la memoria del hombre, en la que es engendrado el verbo interior (*verbum intimum*), que no pertenece a ninguna lengua. Por *verbum* en Agustín, afirma el teutón, debe entenderse la ciencia, la visión y la inteligencia (*scientia*, *visio* et *intelligentia*) del "pensamiento exterior" (*exterius cogitativum*), que Dietrich identifica con el intelecto posible actualizado, de Aristóteles. Ahora bien, la ciencia, la visión y la inteligencia del *exterius cogitativum*, nacen de una ciencia, visión e inteligencia más profundas e interiores al

hombre, que pertenecen al intelecto agente (según el Estagirita), o lo que es lo mismo, al fondo secreto del espíritu (*abditum mentis*), según el decir del hiponense. De esta manera, el *verbum* o *verbum intimum*, que se manifiesta en el "pensamiento exterior", se configura como la "ciencia que procede de la ciencia", la "visión que procede de la visión" y la "inteligencia que procede de la inteligencia", siendo así el *abditum mentis* el principio último de cuanta cosa es inteligida por el ser humano.

En este trabajo, nos proponemos entonces estudiar las condiciones de posibilidad de la aparición del *verbum* o *verbum intimum* en el hombre, mediante una adecuada caracterización del status ontológico de las facultades o principios que dan razón de este proceso: a saber, el intelecto agente o "fondo secreto del espíritu" (que se encuentra en el origen del proceso), y el intelecto posible o "pensamiento exterior" (en el que dicho "verbo" se manifiesta). En relación con esto, quedará demostrada la eminente superioridad del intelecto agente respecto del intelecto posible en el hombre, manifestada en el hecho de ser el intelecto agente, en cuanto a la perfección de su naturaleza, y de manera privilegiada, imagen (trinitaria) de Dios (*imago Dei*), y no apenas una semejanza (*similitudo*), como lo es el intelecto posible. Por otra parte, ya que Dietrich manifiesta abiertamente su acuerdo con Agustín de Hipona (a quien dice defender de interpretaciones equivocadas), buscaremos también dejar asentada la influencia de la obra del hiponense, especialmente del *De trinitate*, en la conformación de la concepción teodoriciana del *verbum*.

2. El *verbum* y sus condiciones de posibilidad en la estructura de la *mens*

La primera mención del *verbum intimum* en el *De visione beatifica* ocurre en el marco de la distinción fundamental entre el intelecto agente y el intelecto posible en el hombre, por lo cual se pone de manifiesto la gran superioridad del intelecto agente o fondo secreto del espíritu respecto del intelecto posible. En efecto, aunque en esta obra el objeto principal de estudio es el intelecto agente, puesto que éste constituye, según Dietrich, el medio privilegiado de la unión del hombre con Dios, el alemán se ocupa también del intelecto posible, en la medida en que busca refutar las doctrinas que establecen que el acceso a Dios por parte del hombre se realiza por intermedio del intelecto posible. Pero vayamos entonces primero a la caracterización del intelecto agente, de modo de definir con la mayor claridad posible, el estatus ontológico del principio que parece estar en el fundamento de la generación del *verbum*. En efecto, en la primera parte de su tratado (*De visione beatifica*, 1977), Dietrich establece cuatro tesis fundamentales en torno a la naturaleza del intelecto agente o *abditum mentis* (fondo secreto del espíritu), según el decir de Agustín: en

primer lugar, que éste es verdaderamente, en su esencia, una "sustancia," a saber, la misma sustancia del hombre; en segundo lugar, que en él quedan expresadas la semejanza y la imagen de la sustancia divina (*similitudo et imago divinae substantiae*); en tercer lugar, que él mismo es esencialmente capaz de Dios (*capax Dei*) por su intelección; y finalmente que, por su esencia, se convierte perfectamente a Dios (*perfecte in Deum conversus est per suam essentiam*) (p. 15, 1.(1)).

En vistas de nuestro objetivo, desarrollaremos la primera y la segunda tesis, en las que el *abditum mentis*, esto es, el fondo secreto u oculto del espíritu, queda caracterizado a la vez como "substancia" y como "imagen" de Dios, siendo éstas, dos nociones íntimamente relacionadas entre sí. En efecto, cuando el alemán se propone demostrar que el "fondo secreto del espíritu" es "sustancia", ya pone en juego en su argumentación la noción de *imago Dei*: retomando el primer capítulo del *Génesis*, según el cual Dios ha hecho al hombre "a imagen y semejanza suya" (*ad imaginem et similitudinem suam*), el dominico sostiene que si bien ambas (la *similitudo* y la *imago*) se refieren no al cuerpo sino al espíritu del hombre (*non ad corpus, sed ad mentem*), no obstante, la "semejanza" a Dios queda garantizada gracias a la existencia en el hombre del intelecto posible (o del "pensamiento exterior" – *exterius cogitativum*, expresión que Dietrich atribuye a Agustín –), mientras que la "imagen", la cual consiste en la eternidad y unidad de la trinidad en el hombre, concierne exclusivamente al intelecto agente o al fondo oculto del espíritu (*De visione beatifica*, 1977, pp. 15-16, 1.1.1. (1-3)).

En relación con esto sostiene Dietrich que es imposible que la imagen de Dios resida en el "intelecto posible" del hombre, ya que éste es un ser puramente en potencia (*est ens pure in potentia*): pues, tal como advierte Aristóteles en el libro III del *De anima*, "el intelecto posible no es ninguna de las realidades antes de pensar" (*De visione beatifica*, 1977, p. 16, 1.1.1. (4)). De modo que, si afirmáramos que en él radica la imagen divina, se seguiría que antes del ejercicio de los actos de pensamiento y de la adquisición de hábitos, el hombre sería "a imagen de Dios" tan sólo en potencia, y no en acto (*De visione beatifica*, 1977, p. 16, 1.1.1. (5)). Esto, afirma el alemán, contradice lo que sostiene Agustín en el libro XIV del *De trinitate*, a saber, que también el niño es a imagen de Dios en acto (y no tan sólo en potencia): de modo que, la *ratio* de "imagen" implica que ésta sea algo según la naturaleza del espíritu y siempre en acto (*aliquid secundum naturam mentis et semper in actu*) (*De visione beatifica*, 1977, p. 16, 1.1.1. (5)). Se concluye consecuentemente que la "imagen" en el hombre no puede ser sino "sustancia", y de ninguna manera alguna potencia bajo el modo de "accidente" en el sustrato "alma", a la manera de las facultades sensitivas, y del intelecto posible. En otros términos: la "imagen de Dios" no reside en ninguna de las facultades del hombre.

Ahora bien, ¿en qué consiste dicha "imagen", según la cual queda representado Dios uno y trino? Dietrich sostiene que la imagen consiste en la "conformidad a Dios en cuanto a la unidad en la trinidad y en cuanto a la trinidad en la unidad", de modo tal que, como afirma Agustín en el libro X del *De trinitate* (11, 18) se encuentra "la unidad en la esencia, y la trinidad de cosas distintas por relación con su origen" (*De visione beatifica*, 1977, p. 18, 1.1.1.2, (1)). Tal unidad de la esencia y trinidad según la diferencia de origen o de emanación (*unitas essentiae et trinitas secundum differentiam originis et emanationis*), se encuentra pues en el espíritu, y en esa parte especial del espíritu que el Hiponense llama *abditum mentis*, encontrando su correlato en la unidad de la esencia divina, y la trinidad de personas, distintas en relación con su origen (*De visione beatifica*, 1977, p. 18, 1.1.1.2, (3)). En efecto, en el libro IX del *De trinitate*, sostiene Dietrich, hablando de la trinidad que se discierne en la imagen de Dios en el hombre, Agustín establece que el espíritu, el conocimiento y el amor (*mens, notitia et amor*) son esencialmente de una manera tal que cada uno de ellos es "sustancia" (la *misma* sustancia), perteneciendo los tres esencialmente a una sola y misma esencia, aunque se digan el uno en relación con el otro, y sean tres, en razón de sus orígenes diferentes (*De visione beatifica*, 1977, p. 18, 1.1.1.3.1, (1)).

Así, el espíritu, el conocimiento y el amor, puesto que son "sustancia", no se encuentran en un sustrato como "accidentes", por ejemplo, a la manera del color en el "cuerpo-sustrato" (*De visione beatifica*, 1977, p. 19, 1.1.1.3.1, (2)), sino que por ser "sustancia", constituyen la intimidad más profunda y siempre actual del hombre, manifestando, en cuanto imagen, una conformidad completa y perfecta respecto de Dios: esto es, una conformidad según la naturaleza o la esencia de aquello de lo que la imagen es imagen. Ahora bien, el dominico sostiene que esto es posible (a saber, constituir una imagen perfecta y apropiada de Dios según su esencia), en la medida en que este fondo secreto del espíritu, emana de su principio, que es Dios, de modo superior y más noble que el resto de las cosas producidas por Él. En efecto, mientras las cosas son hechas de la nada en virtud de la omnipotencia divina ("Dios dijo, y fueron hechas"), el *abditum mentis* viene al ser "intelectualmente" según un cierto flujo formal de su esencia (*secundum quendam formalem defluxum essentiae suae*) a partir de esta esencia suprema y más formal que es Dios: así, el *abditum mentis* emana de Dios como de su principio, conociéndose y amándose a sí mismo, en la medida en que conoce y ama también a su principio (la esencia divina) de la cual procede (*De visione beatifica*, 1977, p. 43, 1.2.1.1.7, (2)). Sucede entonces que el principio del cual fluye o emana, es más interior a este fondo secreto del espíritu, que lo que él mismo lo es a sí mismo (*De visione beatifica*, 1977, p. 43, 1.2.1.1.7, (3)). Y esto, según Dietrich, es lo que sostiene Agustín cuando en el libro XIV del *De trinitate*, afirma que esta trinidad del espíritu no es imagen de Dios por el hecho de conocerse el espíritu, recordarse y amarse, sino porque puede recordar, conocer y

amar a aquel por quien ha sido creado (*De visione beatifica*, 1977, p. 49, 1.2.2.3, (1)). A partir allí el dominico concluye que la semejanza perfecta de Dios, que es la imagen, es el fondo secreto del espíritu (*abditum mentis*).

Pues bien, en contraste con lo afirmado en torno al fondo secreto del espíritu o intelecto agente, Dietrich resume los cuatro motivos fundamentales por los cuales es imposible que el pensamiento exterior (*exterius cogitativum*) o intelecto posible sea imagen de Dios en el hombre: primero, porque el intelecto posible no es sustancia (esto es, no tiene en sí mismo los principios intrínsecos de su propio existir, no es un ente por sí, sino que constituye un accidente), y en consecuencia, no es una sustancia "una por esencia" y "trina en relación con el origen" (*De visione beatifica*, 1977, p. 46, 1.2.2.1, (2)); en segundo lugar, el intelecto posible no está siempre en acto de entender (inteligiendo *aliquando*), y así antes de pensar, el hombre sería imagen de Dios tan sólo en potencia (*De visione beatifica*, 1977, p. 46, 1.2.2.1, (3)); tercero, el intelecto posible, para conocer, no es actualizado sino por alguna especie, accidente o forma, que informa accidentalmente a un tal intelecto (*De visione beatifica*, 1977, p. 46, 1.2.2.1, (4)): en efecto, mientras que en sus actos de entender y de amar, éste no obra "por su esencia" (ya que carece verdaderamente de entidad positiva), sino por una operación extrínseca y exterior a él, y por una "especie" que es también extrínseca, en cambio, el conocimiento que el fondo oculto del espíritu posee de sí mismo, de las cosas y de Dios excede en nobleza y perfección, al conocimiento por especie. Por este mismo motivo, afirma Dietrich en su *De intellectu et intelligibili* que "la esencia" del intelecto posible no es sino la misma forma o especie inteligible en acto (1977, p. 147, II. 2 (2)), lo cual acontece por sucesión temporal. La "identidad" del intelecto queda así sujeta en cada caso a esta diversidad de formas. De esta manera, el intelecto posible no puede darse a sí mismo como objeto de su propia intelección en un acto perfectamente coincidente consigo mismo: en efecto, para entenderse a sí mismo, el intelecto posible no se entiende de una manera tal que este acto de inteligir sea idéntico al objeto de esta intelección, sino que se intelige como habiendo sido actualizado por otra intelección (*De visione beatifica*, 1977, p. 20, 1.1.1.3.4, (2)), quedando así sujeto al tiempo, y corriendo siempre como por detrás. Conociéndose, se conoce a sí mismo como un "objeto" distinto, "otro", de lo que el mismo es, en ese mismo acto e instante de autoconocimiento.

En este sentido, y en cuarto lugar, la memoria, inteligencia y voluntad, en la medida en que pertenecen al intelecto posible, no son contemporáneas ni siempre simultáneas (*non sunt ad invicem coaeva nec semper simul sunt*), porque en su relación, como dice Agustín en el libro XIV del *De Trinitate*, lo que engendra precede a lo que es engendrado, y así la memoria precede a la inteligencia, y éstas a la voluntad (*De visione beatifica*, 1977, p. 46, 1.2.2.1, (5)). Además, esta

memoria, esta inteligencia y esta voluntad que pertenecen al pensamiento exterior, no son mutuamente iguales según sus propios actos, puesto que la mayor parte del tiempo, las cosas que son depositadas en el "tesoro de la memoria" (*in thesauro memoriae*), son diferentes de aquellas cosas que son entendidas ahora en acto y que la voluntad quiere en acto (*De visione beatifica*, 1977, p. 46, 1.2.2.1, (6)). Según Dietrich, esto lo establece Agustín, cuando al final del libro XIII del De *trinitate*, refiriéndose al pensamiento exterior (*exterius cogitativum*), sostiene que todos los conocimientos que existen en el alma del hombre fiel, cuando los retiene la memoria, son contemplados en el recuerdo, y la voluntad se agrada en ellos, formando una especie de trinidad: sin embargo, la imagen de Dios, no se encuentra todavía en esta trinidad, que corresponde al pensamiento exterior en cuanto intelecto posible (*De visione beatifica*, 1977, p. 48, 1.2.2.1, (9)). Y esto debe entenderse, según el dominico alemán, no sólo respecto de la *ratio inferior*, sino también respecto de la *ratio superior*, que considera las realidades eternas.

En efecto, Dietrich indica que las dos facetas del intelecto posible, llamadas por Agustín *ratio inferior* y *ratio superior* no son perfecta imagen de Dios, porque ambas son, esencialmente, *rati o*, es decir, conocimiento adquirido, y así no difieren sino meramente por sus funciones (*De visione beatifica*, 1977, p. 48, 1.2.2.2, (2)). Al contrario, la imagen divina en nosotros pertenece de manera apropiada a la naturaleza del espíritu (*De visione beatifica*, 1977, p. 42, 1.2.1.1.6, (6)), y así es innata y no adquirida. Por lo dicho, lo cierto es entonces que el intelecto posible es portador de ciertas características que lo constituyen en un "ente" significativamente inferior, caracterizado por una gran cantidad de privaciones: pues al contrario del intelecto agente, no es sustancia, sino accidente; no es perfectamente coincidente consigo mismo en la autorreflexión; no está siempre en acto de conocer, sino que es pura potencialidad; sus actos de memoria, inteligencia y voluntad no son contemporáneos ni simultáneos; sus operaciones dependen de la recepción contingente y temporal de una especie inteligible, extrínseca a "su esencia". Es por esto que el intelecto posible no es verdadera imagen (*imago*) de Dios, sino tan sólo una semejanza (*similitudo*).

Ahora bien, teniendo entonces presente estas consideraciones generales en torno al *status* ontológico y a la naturaleza del intelecto agente y del intelecto posible, estamos ahora en condiciones de determinar los principios que dan lugar a la aparición del *verbum* en el hombre. En efecto, tal como lo hemos anticipado ya, la primera mención de dicha noción en el *De visione beatifica* ocurre en el contexto según el cual Dietrich persigue la fundamentación de la tesis de que el intelecto agente o *abditum mentis*, en tanto que substancia (*substantia*), intelige siempre en acto (*semper actu intelligit*) o posee siempre una inteligencia actual (*De visione beatifica*, 1977, p. 22, 1.1.2.1, (1)). Dado que es un intelecto en acto por esencia (*per essentiam*), el intelecto agente no está sujeto a ninguna variación (en cuanto a algún pasaje de la potencia al acto) ni a ninguna

disposición (ya sea substancial o accidental): al contrario, el intelecto agente está él mismo siempre "fijo" (*semper fixum*) en el mismo modo, que es el de su propia substancia (*De visione beatifica*, 1977, p. 22, 1.1.2.1, (1)). De esta manera, si él entiende, entiende siempre, ya que su misma esencia y substancia es la intelectualidad. Es justamente en este contexto, que Dietrich sostiene que el intelecto agente produce en el hombre las cosas inteligidas según el intelecto posible: *ipse [intellectus agens] est principium et causa intellectorum in nobis quantum ad intellectum possibilem* (*De visione beatifica*, 1977, p. 23, 1.1.2.1, (3)). Esta tesis, afirma el alemán, debe ser entendida en el sentido de que el intelecto agente, en cuanto causa esencial (*causa essentialis*), y no así instrumental (*instrumentalis*) o accidental (*accidentalis*) – a la manera de una causa que es movida por "otro" –, constituye el principio de las cosas inteligidas, en tanto posee de antemano en sí sus efectos, aunque de una manera más noble y más perfecta que la que éstos tienen en tanto que existen en el intelecto posible, y por lo tanto, en sí mismos (*De visione beatifica*, 1977, p. 23, 1.1.2.1, (3-4)). Si no fuera así, sería imposible que el intelecto agente fuera principio y causa de las cosas inteligidas por el intelecto posible.

En efecto, el intelecto agente constituye un cierto paradigma y semejanza (*quoddam exemplar et similitudo*) de la totalidad del ente, conteniendo en sí (según el modo que le es propio, a saber, por el modo de su esencia simple y de su operación intelectual simple), los inteligibles de todas las cosas, a los que conoce como él se conoce a sí mismo, esto es, por esencia y siempre en acto (*De visione beatifica*, 1977, p. 28-29, 1.1.4, (1-2); (4)). De modo que es necesario que él mismo sea de alguna manera intelectualmente en acto todo ente. Por el contrario, el intelecto posible es intelectualmente todo ente, tan sólo en potencia o potencialmente, y así requiere del intelecto agente para conocer, como su principio y su causa (*De visione beatifica*, 1977, p. 29, 1.1.4, (3)). En este sentido, retomando el libro XV del *De trinitate*, Dietrich sostiene que Agustín, luego de haberse referido a la memoria, que es el lugar "habitual" de la conservación de las especies de las cosas que alguien ha conocido por intermedio del pensamiento volcado a lo exterior (esto es, por intermedio del *exterius cogitativum*), se refiere a una profundidad más secreta de la memoria (*abstrusior profunditas nostrae memoriae*), en la que se engendra este verbo íntimo (*verbum intimun*), que no pertenece a ninguna lengua: un verbo que se presenta como un saber que procede de un saber, una visión que procede de una visión, y una inteligencia, manifestada en el pensamiento, que procede de una inteligencia existente en la memoria, pero oculta, latente (*De visione beatifica*, 1977, p. 25, 1.1.2.4, (2)). Así pues comenta el dominico alemán esta afirmación del hiponense: "He aquí con cuánta elegancia Agustín expresa la manera en que la ciencia, la visión y la inteligencia del pensamiento exterior, – que él entiende bajo el nombre de verbo [*verbum*], y que pertenecen al intelecto posible actualizado – nacen de la ciencia

interior, la visión y la inteligencia, que pertenecen al intelecto agente, que es el fondo secreto del espíritu según Agustín" (*De visione beatifica*, 1977, p. 25, 1.1.2.4, (2)).

En efecto, más adelante, citando el mismo pasaje del *De trinitate*, Dietrich dirá que es a partir de este principio oculto (*abstruso*), que Agustín llama "fondo secreto" (*abditum*), que nace el verbo íntimo que no pertenece a ninguna lengua humana, de modo que: el intelecto agente o *abditum mentis* se relaciona con el pensamiento exterior bajo la razón de "causa eficiente" (*in ratione causae efficientis*), en la medida en que toda nuestra inteligencia, en cuanto al pensamiento exterior, procede del fondo secreto del espíritu en razón de su "acto efectivo" (*secundum rationem sui actus effectivi*) (*De visione beatifica*, 1977, p. 51, 1.2.2.4.2.2, (1)). Es en este sentido que ha de decirse que el intelecto agente constituye el principio de las cosas inteligidas en nosotros. Ahora bien, ¿qué es lo que ha de entenderse por *verbum*, en tanto objeto producido eficientemente por el intelecto agente? Dietrich no explica este concepto en el *De visione beatifica* (simplemente lo utiliza), pero algunas apariciones del término en otras obras nos aclaran su posible significado. Así pues, por ejemplo, en el tratado *De accidentibus*, cuando busca oponerse a quienes sostienen que Dios puede producir un accidente sin substrato, ya que (según la sentencia de Lucas) ninguna "palabra" que procede de Dios es imposible (*non est impossibile apud Deum omne verbum*) (1983, p. 87, 23, (8)), el alemán expone brevemente qué es lo que ha de entenderse por *verbum*: "si por *verbum* se entiende el concepto mental [*conceptus mentis*], a la manera en que Agustín toma *verbum* la mayor parte de las veces, entonces (…) puesto que no hay intelección más que de verdades, según el Filósofo y según Agustín (…) es cierto que ningún verbo [*verbum*] es imposible para Dios. En efecto, todo lo que puede ser verdaderamente concebido por el intelecto, es, en su totalidad posible para Dios" (*De accidentibus*, 1983, p. 87, 23 (10)). Sin embargo, – concluye la respuesta –, puesto que el intelecto no puede verdaderamente captar el ser del accidente sin un sustrato, ya que esto implica una contradicción, la objeción no tiene en este caso ninguna pertinencia (*De accidentibus*, 1983, p. 87, 23 (10)).

Más allá entonces del contexto y la finalidad según la cual la noción de *verbum* es utilizada en el *De accidentibus*, resulta claro que Dietrich entiende el *verbum* agustiniano como visión intelectual que nunca se equivoca: en sus propios términos, como *conceptus intellectualis, qui semper verus est* (*De accidentibus*, 1983, p. 87, 23 (10))*.*. También en su obra *De origine rerum praedicamentalium* (1983), el alemán se refiere a la noción de *verbum*, cuando se trata de explicar la causalidad propia del intelecto respecto de las cosas inteligidas. Allí sostiene, en el capítulo V (pp. 187-188, 5 (26)), que el intelecto tiene la razón de principio y causa respecto del ente, en tanto constituye al ente en su ser quiditativo (*esse quiditativum*): así como por ejemplo, cuando constituye el objeto "hombre" y sus partes ("animal" y "racional"), que son las partes de la

definición. En este punto, el alemán sostiene, que en esto concuerda no sólo Aristóteles, sino también Agustín de Hipona: "(…) Agustín, hablando acerca del conocimiento actual intelectual, que dice ser el verbo [*verbum*], establece esto en el libro IX del *Acerca de la Trinidad*: 'De un modo, son pronunciadas las palabras, que ocupan un espacio de tiempo con las sílabas (…). De otro modo, todo lo que es conocido es llamado verbo impreso [*verbum impressum*] en el alma, durante todo el tiempo que puede ser definido y fijado en la memoria'. Y más abajo: 'Defino qué es la intemperancia, y ésta es su verbo [*verbum*]'. Dice también Anselmo en su libro *Monologion*, libro cuya inspiración procede sobre todo del *Acerca de la Trinidad* del beato Agustín: 'De un modo digo 'hombre', cuando a este nombre, atribuyo el significado de lo que es un hombre; de otro modo cuando callando pienso en el mismo nombre; de otro modo todavía cuando la mente considera al mismo hombre, a través de la imagen del cuerpo o por intermedio de la razón. Ciertamente por la imagen del cuerpo, cuando su figura sensible es imaginada; en cambio, por intermedio de la razón, cuando [la mente] piensa su esencia universal, que es animal racional mortal" (*De origine rerum praedicamentalium*, 1983, pp. 190-191, 5 (35)).

3. Conclusión

Tal como hemos intentado exponerlo, Dietrich entiende el *verbum* agustiniano como "concepto mental o intelectual": éste pertenece al intelecto posible o *exterius cogitativum* en cuanto *scientia, visio, et intelligentia*, que aparecen en el pensamiento exterior o intelecto posible actualizado. No obstante, tal como hemos intentado demostrarlo en función de la caracterización de su status ontológico y naturaleza, el principio que se encuentra en el fundamento del *verbum*, en cuanto principio que lo engendra y del cual nace, es el intelecto agente o fondo secreto del espíritu, que en cuanto verdadera imagen de Dios, constituye un cierto paradigma de todas las cosas, a las que conoce por el mismo movimiento simple y actual por el que se conoce a sí mismo y a Dios como a Aquel de quien procede. Gracias a esto pues, el intelecto agente se constituye en "causa esencial" y "eficiente" de las cosas inteligidas por nosotros a través del intelecto posible en la vida terrenal. Resta investigar con mayor profundidad, en futuros trabajos, le especificidad propia de estos dos tipos de causas y su relación.

Referencias bibliográficas

Dietrich von Freiberg (1977). *De visione beatifica*. En B. Mojsisch (ed.), *Opera omnia*, bajo la dirección de K. Flasch, *Schriften zur Intellekttheorie*, introducción de K. Flasch, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 1, pp. 13-124. Meiner.

Dietrich von Freiberg (1977). *De intellectu et intelligibili*. En B. Mojsisch (ed.), *Opera omnia*, bajo la dirección de K. Flasch, *Schriften zur Intellekttheorie*, introducción de K. Flasch, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 1, pp. 137-210. Meiner.

Dietrich von Freiberg (1983). *De accidentibus*. En J.-D. Cavigoli, R. Imbach, B. Mojsisch, M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese (eds.), *Opera omnia*, bajo la dirección de K. Flasch, *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, introducción de K. Flasch, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 3, pp. 53-90. Meiner.

Dietrich von Freiberg (1983). *De origine rerum praedicamentalium*. En J.-D. Cavigoli, R. Imbach, B. Mojsisch, M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese (eds.), *Opera omnia*, bajo la dirección de K. Flasch, *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, introducción de K. Flasch, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 3, pp. 135-202. Meiner.

El contrato sexual y su deriva político-social: ¿hacia dónde nos lleva la igualdad?

María Eugenia Olivari (UNR)

Resumen: El presente trabajo se propone recuperar la revisión crítica de las teorías contractualistas clásicas efectuada por Carole Pateman en El contrato sexual. Dichas teorías conciben un mundo civil de hombres libres e iguales que mantienen vínculos entre sí a través de diversos contratos; ellas constituyen la base teórica a partir de la cual se desarrollan los Estados modernos. No obstante, como Pateman pone de relieve, dichas teorías ocultan la dependencia que la esfera pública –el ámbito del derecho civil- tiene en relación a la esfera privada-doméstica. Dicho ocultamiento supone y al mismo tiempo justifica una pretendida desigualdad natural entre hombres y mujeres, la cual se consolidada en el contrato de matrimonio. Este contrato pone de relieve una fuerte contradicción implícita: los contratos se realizan entre iguales, pero existe una diferencia natural entre hombres y mujeres, que constituye esencias distintas, las cuales hacen al hombre apto para la vida pública y a la mujer apta para la vida privada. A partir de dicho desarrollo, la autora impugna la noción de "contrato entre individuos libres e iguales". Consideramos que es posible rastrear y problematizar, en la obra de Pateman, los siguientes conceptos: contrato heterosexual, sesgo sexista, libertad, derechos y universalidad. Ello con el propósito de puntualizar, analizar e indagar en los límites de las luchas actuales que los feminismos encabezan en Argentina. Si bien es posible efectuar numerosas críticas a la teoría de Pateman desde diversas perspectivas críticas –entre ellas, los estudios queer-, creemos que constituye un aporte importante para reflexionar acerca de los objetivos y estrategias que los feminismos militantes se dan en este siglo XXI, y principalmente cuales son los límites que emergen. Para ello, analizaremos el texto fuente y utilizaremos las categorías propuestas por Pateman para relevar supuestos y tensiones subyacentes a los derechos conquistados recientemente y a la discusión de los que aún quedan por conquistar.

Introducción

El presente trabajo me propongo recuperar ciertos conceptos centrales de la revisión crítica de las teorías contractualistas clásicas efectuada por Carole Pateman en *El contrato sexual*.[1] En primer lugar, considero el contexto particular de producción de dichas teorías, situadas alrededor de los siglos XVII y XVIII, como parte del movimiento ilustrado en general y de las teorías políticas que fundan el Estado moderno en particular.

Considero que el tema es pertinente no sólo como parte de una revisión hacia el pasado sino para tratar de responder a interrogantes efectuados desde el presente, bajo la intención de proyectar hacia el futuro.

[1] Esta indagación investigativa feminista tiene su origen en la propuesta que Simone de Beauvoir efectúa en *El Segundo Sexo* de un método regresivo-progresivo. La tarea de Pateman se inscribe en la primera parte del mismo, colaborando a la revisión crítica de la tradición filosófica desde una perspectiva feminista.

El objetivo que me guía es mostrar: el modo en que la noción de contrato (hetero)sexual[2] resignifica la libertad e igualdad ilustrado-liberales como categorías patriarcales y exclusivas de los varones; cómo ello socava la pretendida universalidad de la razón ilustrada, manteniendo a las mujeres en la situación de minoría de edad; y qué repercusiones tienen estos conceptos en los derechos de las mujeres pensados desde la coyuntura argentina actual.

El método utilizado será el análisis de los textos fuentes y el aparato crítico compuesto por los aportes que Celia Amorós (1991; 2000) y Cristina Molina Petit (1994) hacen sobre el tema.

La Ilustración y los principios del Estado liberal

Antes de adentrarnos en la crítica de Carole Pateman, es preciso contextualizar la emergencia de las teorías contractualistas. Alrededor del siglo XVII, se hace manifiesta la tendencia –tanto a nivel material como espiritual- del paulatino pasaje desde el mundo de la teología hacia el predominio de la razón. El inminente debilitamiento del absolutismo monárquico (con la Revolución Inglesa de 1688) sugiere una inflexión que también se evidencia en el pensamiento y en los nuevos temas que ocuparon a los filósofos ilustrados: la teoría política, el derecho, la historia y su progreso. Desprovista entonces del fundamento divino, la autoridad de los reyes ya no será considerada suficiente y los filósofos se esforzarán por exponer aquellos principios rectores de la existencia social-civil del hombre. Como afirma Cristina Molina Petit: "la Ilustración en toda su riqueza y diversidad que significa el espíritu de Las Luces sienta las bases de la teoría política liberal.[3]" (Molina Petit; 1994; 31).

Seguimos a continuación a esta autora en la enumeración de las principales características del Liberalismo. En tanto doctrina político-económico-social, el liberalismo sostiene la importancia del individuo y sus libertades, y la arbitrariedad de la autoridad. Tal como se refleja en los desarrollos de la teoría política ilustrada, el liberalismo como práctica política específica consiste en el contractualismo como modo de acceso al poder y en el libre mercado en cuanto a

[2] Si bien existen críticas al carácter heterosexual de la revisión de Pateman (cf. Nancy Fraser), considero que Pateman circunscribe su análisis a la esfera del derecho y por ello releva las relaciones en tanto contratos. De cualquier modo, a la luz de las experiencias militantes feministas en la coyuntura Argentina y desde las disputas de sentido al nivel de la opinión pública que se han desarrollado en los últimos años, consideramos necesario reparar en el carácter obsoleto de la categoría "sexual" a secas y reemplazarla por "(hetero)sexual". No obstante, la tarea de fundamentación teórica de dicha postura excede los propósitos del presente trabajo y las herramientas teóricas de que dispongo para hacerlo.

[3] "[Ésta] es un componente irrenunciable de las democracias occidentales" (Molina Petit; 1994; 32)

lo económico (sin intervención estatal). Además, el control social se llevará a cabo a través del mercado y de las abstracciones de la ley.[4]

La teoría del contrato tiene como sujeto al individuo universal que es portador, por naturaleza, de los caracteres de libertad e igualdad, de manera que es el consenso la única instancia capaz de legitimar el poder de unos individuos sobre otros. Los teóricos del contrato formulan la hipótesis de un estado de naturaleza, cuyo colapso o inconveniencia para los hombres particulares (que en distintos autores asume distintas caracterizaciones) da lugar a la formación de la sociedad civil. Ésta se constituye a través del pacto entre los individuos libres e iguales y funciona como garantía de las libertades políticas y civiles de cada uno de dichos individuos, de modo que "todo poder absoluto es ilegítimo (no civil)" (Pateman; 1995; 78).

El contrato (hetero)sexual

Según Carole Pateman, el desarrollo precedente constituye la interpretación convencional del contrato social, entendido como una historia de la libertad, consistente en que los habitantes del estado de naturaleza eligen la libertad civil –protegida por el Estado- a las inseguridades de la libertad natural. Así, la instancia de la sociedad civil permite el ejercicio de las libertades individuales a nivel universal, "al replicar el contrato originario cuando, por ejemplo, hacen un contrato de empleo o un contrato matrimonial." (Pateman; 1995:10).

En su crítica, lo que la autora pone de relieve es que hay un aspecto del contrato que resulta invisibilizado por las lecturas clásicas: el contrato (hetero)sexual. El contrato social instaura la libertad pero es inescindible del contrato sexual que instaura la sujeción de las mujeres a los hombres. El pacto originario es sexual, en la medida en que establece el derecho político de los varones sobre las mujeres, y es la forma en que se constituye el patriarcado moderno.

Dos razones son ofrecidas para explicar el hecho de que los teóricos políticos omitan la mitad de la historia del contrato original (y, por consiguiente, de que la sociedad civil es patriarcal): a) se interpreta patriarcado como la ley del padre/derecho paternal; b) de las dos esferas que constituye el pacto –pública y privada-, la atención se dirige sólo a la esfera pública de la libertad civil. La primera será desarrollada a continuación y la segunda en el próximo apartado.

[4] Tal como desarrolla Molina Petit (y como desarrollaré en los apartados siguientes de este trabajo) en los proyectos ilustrados de educación a través de la razón y en el estímulo de la reflexión racional hay un intento de resistir a la pasión y a la irracionalidad. Estos conceptos son vinculados por la tradición ilustrada directamente con la mujer, situada por ello a la esfera de lo privado-doméstico. Es notable que el dualismo cartesiano alma racional/cuerpo material –y sus respectivas valoraciones en el pensamiento moderno- se traducen en las teorías políticas en la división de las esferas pública y privada.

Para Carole Pateman hay una mutación del concepto de patriarcado que ella encuentra en la consideración de las historias conjeturales del estado de naturaleza, donde aparece la idea de que los hijos se vuelven libres al cortar con la sujeción natural al padre y reemplazando la ley natural del mismo por el gobierno civil. A primera vista, podría seguirse de ello que, al crearse la sociedad civil, una vez que el poder paterno ha sido derrocado, el nuevo orden es anti-patriarcalista (esto es lo que sostienen los teóricos del contrato, específicamente Locke en su disputa con Filmer[5]). No obstante, ella señala que hay una reconfiguración del patriarcado, en tanto "los hijos destronan al padre, no sólo para ganar su libertad sino para asegurarse las mujeres para ellos mismos." (Pateman; 1995:11) De este modo, a través del pacto las mujeres se hallan subordinadas a los hombres en tanto que varones, o al conjunto de varones en tanto que fraternidad: "El contrato original tiene lugar después de la derrota política del padre y crea el *patriarcado fraternal* moderno." (Pateman; 1995:12).

En este punto de la argumentación, nos parece importante relevar la conexión que establece Celia Amorós entre *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss y la lectura contractualista que de ella hace Carole Pateman:

> Así, las mujeres vienen a ser los objetos transaccionales de los pactos entre los varones. [...] el autor de *Las estructuras...* habría teorizado *avant la lettre* ese contrato sexual fundacional por el que los varones se constituyen en fratría juramentada. Por tanto, entre palabra dada-palabra recibida y mujer dada-mujer recibida habría un paralelismo fundamental: ambos intercambios traman la reciprocidad mediada entre los varones en que consiste la textura de la vida social. (Amorós; 2000:33)

La noción de contrato sexual permite a la autora desarrollar una revisión crítica de las teorías del contrato, lo cual la lleva a revisar los conceptos que el contrato supone y a reelaborarlos en su efectiva significación a la luz de una perspectiva feminista. Tal es el caso de las nociones ilustrado-liberales de libertad, igualdad, universalidad.

La división de las esferas pública y privada: ¿distinción al interior de los individuos contratantes libres e iguales?

En primer lugar, según la interpretación clásica, el contrato es la forma en que tienen lugar las relaciones sociales libres, en la medida en que la sociedad civil está constituida por individuos libres e iguales. Lo que dirá Pateman es que esta pretendida libertad no es universal, sino que es

[5] Cf. Pateman; 1995, capítulo IV, específicamente pág. 120 y ss.

un atributo masculino y patriarcal –en el sentido moderno explicitado anteriormente-, dado que excluye de la misma a las mujeres. Ellas no son sujetos que pactan en la ocasión del contrato originario, razón por la que una vez instaurada la sociedad civil, no serán ciudadanas libres e iguales a los varones.

Esta diferenciación proviene de concepciones esencialistas de los sexos en el estado de naturaleza (con excepción de Hobbes[6]) y se consagra en la división de las esferas que supone una diferencia en la racionalidad de varones y mujeres. Por un lado, los teóricos clásicos presentan explicaciones patriarcales de la diferencia entre la masculinidad y la feminidad, adscribiendo a esta última los caracteres privativos que impedirán que alcance el estatus de individuo. Cristina Molina Petit releva tres aspectos adscriptos a la mujer -por Rousseau y el último también por Mill- por los cuales se concluye la necesidad de su circunscripción al ámbito privado: primero, es definida como *naturaleza* -por oposición a la racionalidad-, aquella naturaleza que ha de ser sometida por el sujeto moderno, confinada a lo privado por su incapacidad natural; segunda, ha de aspirar a la *virtud* doméstica conyugal-maternal y dominar su desenfreno sexual; tercera, debe subordinarse al interés social, ser *útil* a la especie -reproduciéndose- y permanecer confinada a lo privado para garantizar la legitimidad de los hijos de su marido, a modo de sacrificio por el orden social (Molina Petit; 1994:120 y ss.).

Estas afirmaciones tienen la consecuencia ineludible de la exclusión de las mujeres del estatuto de individuos, que deriva -como he explicitado- en el confinamiento de la mujer a la esfera privada. El estatuto de individualidad -piedra angular de la doctrina contractualista- supone la propiedad, un interés propio y la autonomía que se logra desde el reconocimiento de lo público:

> Es afirmándose frente a la colectividad -sociedad o Estado- como el ser humano adquiere las connotaciones de "individuo" que la ideología liberal redefinirá basándose precisamente en esta separación: individuo como uno y distinto de la colectividad, independiente, autónomo y competitivo en su lucha de intereses contra los demás. (Molina Petit; 1994:156)

De modo que, mantenida por la tradición ilustrada en lo que se considera la minoría de edad, la mujer también carece de la posesión de su propia persona, no puede tener propiedades, ni libertades independientemente de su marido –al que se encuentra subordinada- y alienada en

[6] Pateman rescata la figura de Hobbes por dos cuestiones: primera, el autor no supone dominio natural alguno en el estado de naturaleza y no hay distinción en los atributos de uno y otro sexo; segunda, concibe la totalidad de las relaciones sexuales como políticas. Por otro lado, si bien para el autor, dentro de la sociedad civil, el contrato matrimonial garantiza la sujeción de las mujeres a sus maridos, la teoría hobbesiana permite apreciar la artificialidad de la sujeción y la explícita exclusión de las mujeres del contrato. (Pateman; 1995:64 y ss.)

los intereses de la familia. Por lo tanto, no participa del estatus de individuo -por lo que no es ni igual ni libre- en relación con los varones, individuos y sujetos contratantes.

Recapitulemos, el poder civil de los gobernantes es legítimo porque es consensuado, pero el poder familiar del marido sobre la esposa, del varón sobre la mujer, únicamente se justifica apelando a la naturaleza y a la voluntad divina. En este marco, si bien existen dos esferas en la sociedad civil, la teoría del contrato explica la creación de la esfera pública pero relega como irrelevante la creación de la esfera privada, *políticamente* irrelevante[7]. Lo que Pateman busca mostrar con la recuperación del contrato (hetero)sexual y la 'politización' de la esfera privada es la interdependencia irrenunciable entre ambas esferas, entendiendo a la privada como sustento y condición de posibilidad de la esfera pública (tesis a la que adscribe Cristina Molina Petit).

El lugar de la mujer y el contrato matrimonial

A partir del desarrollo de los conceptos precedentes, Pateman impugna el supuesto alcance universal del principio de la libertad individual como fundamento de la modernidad arraigado en el contrato. Al darse de hecho que la condición de individuo es restrictiva y patriarcal, el contrato no es -como sostienen los teóricos clásicos- el paradigma de relaciones libres y voluntarias fundadas en el consentimiento sino "la justificación de la sujeción civil moderna" (Pateman; 1995:60).

Uno de los contratos en que se evidencia más claramente la relación de sujeción es el contrato de matrimonio, según el cual la mujer acepta su sumisión y su exclusión civil a cambio de protección y manutención por parte de su marido. Algo similar a lo que sucede en la constitución de la esfera civil -los individuos ceden su libertad natural a cambio de la garantía estatal de libertad civil- sucede en la esfera privada, donde las mujeres ceden su vida civil a cambio de protección y manutención.

Aquí se evidencia la contradicción más fuerte de la teoría del contrato en la que insiste Carole Pateman: ¿cómo es posible que el contrato de matrimonio tenga lugar si, por un lado, la definición de contrato es la de un pacto voluntario entre individuos libres e iguales, y si, por otro, existe una diferencia sexual natural entre hombre y mujer que confina a ésta al ámbito privado-doméstico justamente por su incapacidad de pactar en tanto carente del estatus de individuo?

---

7 "Una de las características distintivas de la sociedad civil es que sólo el gobierno del Estado, suele afirmarse, proporciona ejemplos de derecho político. La subordinación civil en otras áreas sociales 'privadas' ya sea de la esfera económica o de la doméstica donde la subordinación se constituye a través del contrato, son declaradas no-políticas." (Pateman; 1995:78).

Aquí encuentra la autora otra muestra de que el contrato es garantía de la sujeción y no de la libertad, dado que se obliga a las mujeres a entrar en el contrato de matrimonio a fin de maquillar la no-universalidad de la libertad propia de la sociedad civil. (Pateman; 1995:158). También en este punto, en que se vinculan la esfera privada y la pública, arraiga Carole Pateman su mutua dependencia:

> El individuo civil y el reino público parecen universales sólo en relación y en oposición a la esfera privada, el fundamento natural de la vida civil. De modo similar, el significado de la libertad civil y la igualdad, aseguradas y distribuidas imparcialmente entre todos los 'individuos' mediante la ley civil, se puede entender sólo en oposición a la sujeción natural (de las mujeres) en la esfera privada. La libertad y la igualdad aparecen como ideales universales, más que como atributos naturales de los varones (los hermanos) quienes crean el orden social que da extensión a los ideales mencionados, sólo porque la esfera civil es convencionalmente considerada la suya propia. (Pateman; 1995:159 y ss.)

¿Qué interrogantes nos deja Pateman para nuestro presente? Algunas conclusiones

Comenzaré diciendo que si bien es inevitable notar hoy el carácter binario y el heterosexual presentes en la propuesta de Pateman, tal como ella lo aclara se ocupa de analizar los contratos legales y, para el momento en que ella escribe *El contrato sexual* - 1988-, aún no había sido sancionada la ley de Matrimonio Igualitario (o de personas del mismo sexo) en ningún país del mundo[8]. La conquista de este derecho, a nivel mundial, se da a principios del siglo XXI. Con respecto al carácter binario, hoy ineludible, considero que es posible ajustar su desarrollo sin que vaya en detrimento de las identidades disidentes.

Aclarado lo anterior, considero que el desarrollo efectuado por Pateman es valioso desde un interés práctico y un compromiso feminista militante, en la medida en que evidencia los límites que las democracias occidentales –arraigadas en las teorías políticas liberales modernas, siguiendo a Molina Petit-. Reitero, es útil para arrojar claridad alrededor de las posibilidades y los límites que impone un Estado democrático (neo)liberal en la elaboración de los reclamos de derechos por parte de los colectivos feministas.

Ello teniendo en cuenta, como Molina Petit, el hecho de que en las democracias actuales existe un avance en la igualdad –en términos de derechos formales- pero ello no socava la división de las esferas pública y privada, cuyo peso recae sobre las mujeres e implica una doble jornada laboral.

[8] https://es.wikipedia.org/wiki/Matrimonio_entre_personas_del_mismo_sexo#Cronolog%C3%ADa

Asimismo, la impugnación de la teoría política liberal, fundada en el principio de libertad individual que se encuentra anclado en la idea lockeana de que toda persona tiene como primera propiedad la posesión de sí mismx, arroja algunos ejes de reflexión para la presente lucha en nuestro país por la legalización del aborto.

Luego del análisis del contrato (hetero)sexual implícito e invisibilizado en relación inescindible del contrato social, reflexionamos: ¿Es posible que las democracias puedan incorporar a las mujeres en términos igualitarios? ¿En qué medida la igualdad formal del derecho impacta en la igualdad real que persiguen los movimientos feministas? ¿Qué soluciones democráticamente viables existen para abordar la problemática del trabajo no remunerado para las mujeres? Considero que aunque no podamos responderlas completamente, estas preguntas suscitadas por la obra de Pateman, pueden abrir líneas de reflexión que contribuyan a elaborar las estrategias políticas de los colectivos feministas en Argentina.

Referencias bibliográficas

Amorós, C. (ed.) (2000). *Feminismo y filosofía*. Síntesis.
Amorós, Celia (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal.* Anthropos
Molina Petit, Cristina (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración.* Anthropos.
Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual.* Anthropos.

La autonomía de lo político en *La condición humana* de Hannah Arendt

Virginia Osuna (UBA-UNLaM-UNLu)

Resumen: En La condición humana, Hannah Arendt presenta las tres actividades que, según su criterio, componen la vita activa: labor, trabajo y acción. La primera refiere al proceso biológico del cuerpo humano, la segunda remite a las actividades que introducen el artificio en el orden de lo natural, y la tercera alude a la condición de la vida política. En otros términos, la condición humana de la labor es la vida misma, la del trabajo es la mundanidad y la de la acción es la pluralidad.
Entre estas tres actividades propias de la condición humana se dan una serie de desplazamientos que requieren ser analizados. Hay quienes sostienen que el pensamiento de Arendt, al estilizar la imagen de la polis griega, y al cifrar en esa clave el sentido de lo político, ha terminado por construir una serie de rígidas dicotomías conceptuales entre lo público y lo privado, el Estado y la economía, entre otras. En este sentido, su concepción de lo político resultaría inaplicable a las situaciones modernas que no pueden eludir la forma de producción capitalista, es decir, la incidencia de lo social en lo político.
Por mi parte, me inclino por mostrar, en primer lugar, la relevancia de una lectura que pondere la especificidad de lo social como un elemento que no se identifica ni con lo político ni con lo privado ni tampoco con un híbrido entre ambos; en segundo lugar, analizo las particularidades que caracterizan a la labor y al trabajo para señalar que no constituyen actividades que atenten per se contra el ejercicio de la acción política, sino que lo hacen en tanto generalizan y extrapolan sus esferas de experiencia específicas al plano de la acción; y por último, intento indagar sobre el alcance de la autonomía de lo político poniendo en discusión la tesis de acuerdo con la cual las ideas arendtianas responderían a una renovación o reescritura de la teoría de la praxis aristotélica.

En *La condición humana*, Hannah Arendt presenta las tres actividades que, según su criterio, componen la *vita activa*: la labor –que refiere al proceso biológico del cuerpo humano–, el trabajo –que remite a las actividades que introducen el artificio en el orden de lo natural–, y la acción –que alude a la condición de la vida política–.

Con frecuencia, cuando se analiza la idea de acción en Arendt desde la teoría política se procede contrastando la idea de poder a la de gobierno, la idea del actuar a la del hacer, es decir, poniendo en relación la esfera de la acción y la del trabajo. En mi caso, lo que quisiera hacer en el presente trabajo es analizar la acción en contraste con la labor, más específicamente, quisiera cifrar tal análisis en los términos de una tensión entre lo político y lo social. Porque entiendo que uno de los más importantes sesgos que introduce Arendt en el tratamiento de esto que aquí se denomina 'autonomía de lo político' está en relación con su distinción respecto de lo social.

La búsqueda de lo propiamente político podría remitirse al mundo clásico, más específicamente, a la distinción que traza Aristóteles entre el ámbito del *oikos* y el de la *polis*, e incluso, a la distinción entre la *praxis* y otras formas de actividad. Por esto, entre otras cosas, hay quienes sostienen que *La condición humana* puede leerse como una reescritura de la política aristotélica. Y, más aún, hay quienes sostienen que el pensamiento de Arendt, al estilizar la imagen de la *polis* griega, y al colocar en esa clave el sentido de lo político, ha terminado por construir una serie de dicotomías conceptuales. En este sentido, su concepción de lo político resultaría inaplicable a las situaciones modernas que no pueden eludir, por ejemplo, la forma de producción capitalista en la que el orden económico permea lo político.

Así pues, una vez presentado este panorama, lo que propongo en este trabajo es: primero, analizar el alcance y la especificidad de lo social; segundo, trazar algunas diferencias entre lo social y lo político; y, tercero, sugerir los lineamientos teóricos para poner en discusión la tesis de acuerdo con la cual las ideas arendtianas responderían a una renovación o reescritura de la teoría de la *praxis* aristotélica.

1. Alcance y especificidad de 'lo social'

En primer lugar, propongo analizar el alcance y la especificidad de 'lo social' en relación con: a) lo privado, b) lo público, y c) la sociedad.

a) Lo social se distingue de lo privado. Dentro de lo privado a su vez reconocemos dos sentidos: la noción más antigua vinculada al ámbito del *oikos* y la noción más moderna que introduce la idea de lo íntimo. A fin de sistematizar el análisis de lo privado, podría decirse que éste posee rasgos privativos y rasgos no privativos. Entre los primeros ubicamos la privación de los demás –es decir, lo privado priva de los demás en cuanto testigos y en cuanto referencia de un mundo común–, en este sentido vivir una vida privada significa: "*estar privado de la realidad que implica ser visto y oído por los demás, estar privado de una 'objetiva' relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos mediante un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida*" (Arendt, 2015: 67). Es decir que lo privativo de lo privado priva de lo público en general y de lo político en particular.

Por otra parte, los rasgos no privativos de lo privado se vinculan, por un lado, con el uso y consumo diario de las posesiones privadas que resuelven nuestras necesidades apremiantes para la vida y, por otro lado, con la propiedad como el único lugar seguro y oculto del mundo común público: "*una vida que transcurre en público, en presencia de otros, se hace superficial*" (Arendt, 2015: 76). Por decirlo de algún modo, hay cosas que han de permanecer ocultas, de allí el carácter

no privativo de lo privado. En este sentido, Arendt recuerda el carácter sagrado de la propiedad privada que, por un lado, ocultaba el misterio del nacimiento y la muerte y que, por otro lado, significaba tener un sitio concreto en el mundo y por lo tanto pertenecer a un cuerpo político.

Por eso resulta falaz la ecuación moderna que coloca la propiedad y la riqueza de un lado y la carencia de propiedad y la pobreza del otro, desconociendo que propiedad y riqueza son ambas de naturaleza diferente. Ninguno de los aspectos del carácter no privativo de lo privado se vinculaba con la riqueza: "*la riqueza de un extranjero o de un esclavo no era bajo ninguna circunstancia sustituto de su propiedad, y la pobreza no privaba al cabeza de familia de su sitio en el mundo ni de la ciudadanía resultante de ello*" (Arendt, 2015: 70). Queda bastante claro entonces que lo privado, lo público y lo político guardan cierta armonía.

Por su parte, lo íntimo está en relación con una función moderna de lo privado y esto obedece al menos parcialmente al enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno. Arendt señala que: "*lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionado*" (Arendt, 2015: 49). Lo íntimo se presenta como la reacción rebelde contra las exigencias igualadoras de lo social. En este sentido, la sociedad de masas no sólo quita al hombre su lugar en el mundo sino también su hogar privado.

b) Lo social se distingue de lo público. Dentro de lo público encontramos dos fenómenos vinculados entre sí pero distinguibles: la publicidad y la mundanidad. La publicidad alude a que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo. Por otro lado, la mundanidad remite al mundo en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro sitio privado. La mundanidad del mundo no equivale a la Naturaleza sino que: "*está relacionado con los objetos fabricados por las manos de los hombres, así como con los asuntos de quienes habitan juntos el mundo hecho por los hombres*" (Arendt, 2015: 62). Para decirlo con otras palabras, la mundanidad del mundo incluye el mundo como plexo de instrumentos y la trama de los asuntos humanos, es decir, lo político.

Justamente, poniendo en tensión lo público y lo social, Arendt señala que uno de los rasgos centrales de la sociedad de masas no sólo es su numerosidad sino, sobre todo, el debilitamiento de la mundanidad por el cual el mundo ha perdido su poder para agrupar, relacionar y separar a las personas: "l*a esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro*" (Arendt, 2015: 62).

En este sentido, la no-mundanidad como fenómeno político solo es posible bajo el supuesto de que el mundo no perdurará [como en la cosmovisión cristiana por ejemplo] o bajo el supuesto de que el mundo es un mero proceso [desarrollaré este aspecto más adelante en relación con lo social y la labor]. En contraste, la mundanidad del mundo depende de la permanencia, de superar el tiempo vital de los hombres: "*sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles*" (Arendt, 2015: 64). Por eso, Arendt sostiene que "*la* polis *fue para los griegos al igual que la* res publica *para los romanos, ante todo, su garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, sino inmortalidad, de los mortales*" (Arendt, 2015: 65).

c) Lo social se distingue de la sociedad. Propongo trazar esta distinción apelando a algunos matices en los términos, por un lado, la sociedad se vincula con un modo de organización mientras que, por otro lado, lo social se vincula con una dinámica productiva.

La sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida, que para los antiguos estaba capturado en el ámbito del *oikos*. El auge de la sociedad cambió el desprecio de la antigüedad por lo privado [ya que allí se desenvolvería lo íntimo], pero no transformó su naturaleza y una de las más patentes consecuencias se refleja en que: "*en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de laborantes y empleados; en otras palabras, quedaron enseguida centradas en una actividad necesaria para sostener la vida*" (Arendt, 2015: 56). Así pues, la sociedad se configura como la organización de la dependencia mutua en beneficio de la vida y a esto se reduce lo público en la Edad Moderna: a la publicidad de las actividades vinculadas con la pura supervivencia.

Y es precisamente la dinámica de lo social la que vitaliza incesantemente este proceso: "*la admisión de la labor en la esfera pública, […] ha liberado dicho proceso de su circular y monótona repetición, transformándolo rápidamente en un progresivo desarrollo*" (Arendt, 2015: 57). Lo social "*ha desatado un crecimiento no natural, por decirlo así, de lo natural; y es contra este crecimiento, no solo contra la sociedad sino contra una esfera social en constante crecimiento, que lo privado e íntimo, por un lado, y lo político (en el más estrecho sentido de la palabra), por el otro, han demostrado ser incapaces de defenderse*" (Arendt, 2015: 57).

El denominado 'crecimiento no natural de lo natural' refiere al incremento constantemente acelerado en la productividad de la labor cuyo factor determinante ha sido la organización laboral basada en la división del trabajo (*labor*): "*puesto que como propio principio organizativo deriva claramente de la esfera pública más que de la privada, la división del trabajo es precisamente lo que le sobreviene a la actividad laboral sometida a las condiciones de la esfera pública, lo que*

nunca le ha acaecido en la esfera privada familiar" (Arendt, 2015: 58). Aquello que le sobreviene a la actividad laboral de la esfera pública es la excelencia: "*mientras la necesidad hacía del trabajo algo indispensable para mantener la vida, la excelencia era lo último que cabía esperar de él*" (*Ibidem*).

En este sentido, podemos decir que hay algunas cosas que el auge de la esfera social ha conseguido y otras que no: "*no ha conseguido aniquilar por completo la relación entre actuación pública y excelencia. Mientras que hemos llegado a ser excelentes en la labor que desempeñamos en público, nuestra capacidad para la acción y el discurso ha perdido gran parte de su anterior calidad, ya que el auge de la esfera social los desterró a la esfera de lo íntimo y privado*" (Arendt, 2015:58-9). Es decir, la esfera de la labor no ha conseguido aniquilar nuestra capacidad de acción y discurso, pero la confinó a la esfera de lo íntimo y privado. Por otra parte, el auge de la esfera social sí ha conseguido hacer anónima a la experiencia, acentuar el progreso de la humanidad en vez del logro de los hombres y cambiar el contenido de la esfera pública hasta volverlo irreconocibl.

2. Diferencias entre lo social y lo político

Para pensar este contrapunto voy a traer a cuento algunas distinciones entre el *animal laborans*, es decir, el ser humano que habita la labor como esfera de experiencia, y el *homo faber*, que adquiere sus particularidades en la actividad del trabajo.

El *homo faber* está regido por un criterio de instrumentalidad, mientras que el *animal laborans* está guiado por los procesos de la vida y del consumo. De modo que el empleo de los medios para lograr un fin específico es sustituido en el caso del *animal laborans* por la unificación rítmica del cuerpo laborante con su utensilio. Lo que domina el proceso de la labor no es el fin sino la noción misma de proceso y la ejecución rítmica ordenada que impone a los laborantes.

La labor es una actividad que no deja nada detrás de sí ya que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan pronto como se gasta el esfuerzo. El ascenso de la estima de la labor dentro de las actividades humanas alcanzó su punto máximo en Marx donde "*ésta pasó a ser la fuente de toda productividad y expresión de la humanidad del hombre*" (Arendt, 2015: 113-4). En opinión de Arendt, Marx concentró lo propio de la actividad laboral en la 'productividad', "*al margen de las circunstancias históricas e independientemente de su lugar en la esfera privada o pública*" (Arendt, 2015: 103). Tal productividad no está ligada a los productos de la labor, sino al 'poder' humano que es capaz de producir más de lo necesario para su propia reproducción.

Desde este punto de vista puramente social, lo propio de la mercancía no es la habilidad individual del *homo faber* sino el 'poder de la labor' que todo ser humano posee en similar

medida. En esta 'humanidad socializada' se produce una pérdida de la singularidad del autor, un desplazamiento de lo individual por lo colectivo, una adopción del punto de vista social que no coincide ni con el orden de lo privado ni con el de lo público.

La sociedad, lejos de ser comprendida en términos de individuos que actúan por su propio interés, es entendida, a partir de Marx, como fuerzas de interés que guían a las clases sociales. Por esta razón es que Arendt señala que: "*la humanidad socializada es ese estado de la sociedad en el que sólo rige un interés, y el sujeto de dicho interés es la humanidad o las clases, pero nunca el hombre o los hombres*" (Arendt, 2015: 345). El carácter cíclico y repetitivo de la labor desplaza el carácter duradero y permanente de los productos del trabajo.

En una sociedad de laborantes, el principal interés no es la propiedad sino la apropiación, es decir, el incremento de la riqueza y el proceso de acumulación. El *animal laborans* no actúa como individuo interesado en su propia supervivencia, sino como un ser genérico.

Las particularidades que caracterizan a las actividades del *homo faber* y del *animal laborans* no atentan por sí mismas, en principio, contra el ejercicio de la acción política, sino cuando generalizan y extrapolan sus esferas de experiencia específicas al plano de la acción desplazando la actividad más propia del hombre, dentro de la *vita activa*, vinculada con la revelación del agente a través de la acción y del discurso en la trama siempre preexistente de los asuntos humanos.

El *homo faber* resulta apolítico en tanto para realizar su actividad requiere del aislamiento. No posee, en tanto tal, una esfera política, no obstante, sí está capacitado para tener una esfera pública, es decir, el mercado de cambio en donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir alguna estima por ello (Arendt, 2015: 178). Por su parte, el *animal laborans* resulta antipolítico en tanto su vida social carece de mundo ya que es incapaz de habitar una esfera no sólo política sino también pública. El *animal laborans* es similar al rebaño en tanto el hombre no está ni con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo frente a la necesidad de mantenerse vivo. Para Arendt, la acción política es sólo manifestable en la contigüidad humana, lo cual implica que la acción, nunca puede ocurrir en aislamiento (Arendt, 2015: 221).

3. Disputa por la inscripción de las ideas arendtianas

Para quienes sostienen que "*la principal obra filosófica de Hannah Arendt (*The Human Condition, 1958*) tiene por objeto una renovación sistemática del concepto aristotélico de praxis*" (Habermas, 1975: 209), la autonomía de lo político se traduce en la identificación de lo político con lo práctico. La identificación de lo político con lo práctico, en el sentido aristotélico, implica

al menos dos cosas: por un lado, la admisión de una dimensión comunicativa de la *praxis* y, por otro lado, la aceptación de una distinción entre los ámbitos del *oikos* y de la *polis*.

En este sentido, al extraer la esencia de lo político de la polis griega, el tratamiento arendtiano de lo político quedaría atrapado en un esquema binario. Y, según Habermas: "*eso la lleva a construir rígidas dicotomías conceptuales entre lo 'público' y lo 'privado', entre el Estado y la economía, entre la libertad y el bienestar, entre la actividad práctico-política y la producción, que no se ajustan ni a la moderna sociedad civil ni al Estado moderno*" (Habermas, 1975: 214). Con lo cual, agrega Habermas: "*el mero hecho de que con la implantación de la forma de producción capitalista se establezca una relación de complementariedad entre el Estado y la economía, queda convertido ya en síntoma de una patología*" (Habermas, 1975: 214).

El problema de esta patología no tiene que ver con el diagnóstico de que la eliminación de la pobreza no equivale a la práctica de la libertad pública, con lo cual Habermas de hecho concuerda, sino con la defensa de una pureza tal de lo político que no permitiría pensar las escenas contemporáneas en donde lo político se presenta inmerso en un contexto de relaciones económicas y sociales [puede pensarse en el ejemplo de los sindicatos y de los partidos obreros]. Esta inaplicabilidad se explicaría por una idealización de la *polis* griega. No obstante, considero que este carácter aparentemente nostálgico se desactiva cuando el pensamiento político de Arendt deja de ser leído en clave aristotélica.

En este sentido, puede resultar mucho más estimulante pensar e inscribir la teoría política de Arendt en la estela de la filosofía heideggeriana, aún a sabiendas de una cantidad de salvedades y aclaraciones que habría que hacer al respecto.

De este modo, la búsqueda de un concepto puro de lo político puede verse bajo el cristal de la diferencia entre el plano de lo auténtico y lo inauténtico. Como señala Vollrath: "*lo que Arendt había descubierto podría llamarse, en contraposición con la 'diferencia ontológica' heideggeriana, la 'diferencia política'; esto es, la diferencia entre la política políticamente auténtica y la política políticamente pervertida, es decir, la política apolítica en cuanto apolítica política*" (Vollrath, 1995: 48). En función de esta lectura, la autonomía de lo político remite a la diferencia entre la política auténtica y la política inauténtica.

La política auténtica es la forma política de la política y la forma política inauténtica es la forma apolítica de la política. La primera remite a un concepto puro de lo político y la segunda remite a un concepto impuro de lo político contaminado por lo social. En la interpretación de Vollrath, el concepto impuro de lo político remite a formas burocráticas, económicas o

instrumentales de la racionalidad; mientras que el concepto puro de lo político remite al momento asociativo, es decir, al momento comunicativo (Marchart, 2009: 60-1).

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2015). *La condición humana*. (Ramón Gil Novales, trad.). Paidós.

Habermas, J. (1975) Hannah Arendt. En *Perfiles filosófico-políticos*, (Manuel Jiménez Redondo, trad.). Taurus.

Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE.

Vollrath, Ernst (2003). *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politichen und seiner Wahrnehmung*, Königshausen & Neumann.

La noción de honor en la construcción identitaria de los varones de las élites porteñas en el período de la conformación de la Argentina moderna

Juan Ariel Paradela (UBA)

Resumen: En este trabajo pretendo poner en relieve la importancia que tuvo la noción de honor en la construcción de la identidad de los varones de las élites argentinas a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. En este sentido, el contexto y las relaciones sociales en las cuales el honor ha sido manifestado por los hombres de las élites, ha sido el de una masiva inmigración europea en donde se estaban conformando las instituciones propias de una Argentina que se encontraba en plena modernización (Gayol, 2008). Por otro lado, comentaré los presupuestos filosóficos que dicha concepción del honor mantiene en su defensa más evocada: el duelo. En este sentido, me demorare en el análisis de la necesidad de la lucha física por honor en la salida de la eticidad natural que el joven Hegel en su periodo de Jena propone en el *Sistema de la Eticidad* (2006). Por último, pretenderé dar respuesta a porqué la noción de honor en las élites porteñas constituía un elemento clave en la identificación y reconocimiento de ellas mismas, y un límite demarcatorio con los varones de las clases populares en un momento histórico en donde la ciudadanía (que implicaba la garantía de los derechos liberales) se encontraba en plena ampliación. Estos últimos, según los primeros, no defendían el honor en sus duelos, sino que más bien sus disputas "por honor" eran prácticas violentas y bárbaras. Esta exclusión se pretenderá responder mediante el análisis de la idea de *raza* desarrollada por Aníbal Quijano, especialmente en *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2000).
Palabras clave: Noción de honor, Construcción identitaria, Joven Hegel, Exclusión social y racial.

1. La noción de honor en la Argentina moderna

Para comenzar, me parece importante resaltar que la hipótesis que manejaré es que la categoría de honor juega un papel importante en la conformación identitaria de los varones de las élites porteñas en el siglo XIX y principios del siglo XX. Para ello debemos tener una comprensión del honor en tanto que puede significar dos cosas distintas. Por un lado, sería el valor que una persona tiene para sí misma (en su autopercepción subjetiva), pero también debemos reconocer el honor como aquella cualidad que otorga la comunidad, dado que la parte subjetiva del honor tiene su paralelo en diversas instituciones, prácticas, y valoraciones habituales que son propias de una cultura (Pitt-Rivers, 1979).

Ahora bien, el contexto donde nos situamos es en el llamado período de "formación de la Argentina moderna" (desarrollado entre 1880-1920). Allí era común encontrar que la exaltación del honor y el duelo eran naturales al considerarse a estos como componentes esenciales de la cultura burguesa (Gayol, 2008, p.13). Como comenta Sandra Gayol "el honor y especialmente el

duelo hacían al "aire de familia" de las elites y formaban parte de su horizonte indispensable de referencias" (2008, p.13). No hay que dejar de resaltar que a partir de 1880 la Ciudad de Buenos Aires, ya la ciudad más importante y capital de la nación, se vio "afectada" por la inmigración masiva, de modo que "entre 1869 y 1914 la ciudad pasó de 180.000 a 1.500.000 habitantes" (Gayol, 2008, p.15). Ante esta situación, es entendible que entre los habitantes de la élite se manifieste "la posibilidad de perderse en el conglomerado social y devenir un desconocido" (Gayol, 2008, p.15). En este contexto, el honor servía como uno de los referentes valorativos comunes y como una norma estable de conducta al estar en parte asentado en las convicciones personales de los individuos. De esta manera pudo dar "una respuesta a la incertidumbre, a los rápidos cambios sociales y a la ampliación de la vida cívica que afectaban a los porteños" (Gayol, 2008, p.18).

Aquí, en el marco del contexto argentino, la identidad en la que permite inscribirse el honor será específicamente en un universo de valores civilizatorios-europeos. Me interesa resaltar que esta inscripción en el universo de valores europeos se puede ver en tanto que la internalización del "código de honor" permitía la adopción de pautas de comportamiento asociadas con la civilidad (como la capacidad de independizar o inmunizar los comportamientos propios frente a cualquier forma de violencia), y así la integración a un universo de caballeros internacionales. Es evidente, según la autora, que tanto la integración como la distinción "se fabricaron apelando a Europa como universo obligado de referencia" (Gayol, 2008, p.156). Esto se debe a que la élite Argentina pretendía romper con su pasado vernáculo, de su propia su situación latinoamericana, y así insertarse "en un pasado occidental -honorable y aristocrático-" (Gayol, 2008, p.173). Específicamente, esta inserción se llevaba a cabo en tanto que las élites estaban preocupadas y atentas a las novedades de los libros, objetos artísticos y costumbres de la cultura europea. De modo que "no escapaba a los caballeros argentinos que sus pares franceses y alemanes arreglaban sus diferencias apelando al duelo" (Gayol, 2008 p.173).

2. La noción de honor en el joven Hegel

Pasaré ahora a comentar cómo podemos encontrar la categoría de honor en la teoría hegeliana del reconocimiento. Para ello me apoyaré específicamente en *El sistema de la eticidad*. Hegel allí mostrará la transición de la eticidad natural a la totalidad ética. En efecto, aquí encontraremos el cómo se genera "la ampliación de las formas germinales de la comunidad social en relaciones de interacción social más globales" (Honneth, 1997, p.25). Un presupuesto que Hegel introduce es el que recoge de la ontología aristotélica, esto es, que este proceso de

ampliación debe tener la forma de uno teleológico, donde una "sustancia originaria" consigue paso a paso su desarrollo. Allí encontraremos, como se explicará, que es la existencia de la diferencia lo que saca la eticidad de su estadio natural y la que la conduce finalmente a la unidad de lo general y de lo particular, donde "la relación con los otros se consolida en instituciones que reivindican, aprecian y garantizan el despliegue de la subjetividad de cada quien" (Prada, 2015, p.23). Específicamente, Hegel va a entender que las relaciones éticas de una sociedad van a presentar, en cada una de sus fases, las formas de una intersubjetividad práctica. Así, como entiende Honneth, "el movimiento de reconocimiento, que subyace en la relación ética entre los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y de conflictos" (1997, p.28). Hegel, en *Sistema de la Eticidad*, muestra 3 fases significativas que nos llevan a la unidad entre el individuo y la sociedad. En primer lugar, nos encontramos con la eticidad natural.

Aquí hay dos estadios de reconocimiento recíproco. Previo a desarrollar estos dos estadios, nos encontramos que Hegel presenta a los hombres como aquellos que buscan la satisfacción de lo que les permite vivir en las cosas de la naturaleza. Aquí el hombre no es capaz de distinguirse de la naturaleza, ya que su trabajo, frente a estos objetos exteriores, como dice Hegel "es totalmente mecánico, pues la individualidad, la abstracción, la causalidad pura se encuentra bajo la forma de la indiferencia" (Hegel, 2006, p.116). Sin embargo, el hombre pronto se percata que las cosas del mundo se le oponen, que se resisten a él al ser realmente objetivas. Lo que lleva a que este tenga la necesidad de poseerlas y de exigir que estas le otorguen, al mismo tiempo, la satisfacción inmediata de sus necesidades. Pero esto no ocurre, por lo tanto, el hombre encuentra que hay una necesidad que no puede ser satisfecha con cosas, sino sólo con la presencia de personas, con relaciones de amor.

Ahora bien, en la primera relación de reconocimiento, nos encontramos a dos amantes que se constituyen en una unidad aunque dentro de una negatividad, la cual se expresa en el hecho de que en el amor, como dice Hegel "cada sexo se contempla en el otro, como si fuese un extraño" (2006, p.119). Aquí, como entiende Honneth, la parte de la personalidad individual que es reconocida por el otro es el sentimiento práctico (1997, p.30). Esta negatividad es superada, según Hegel, en la procreación de un hijo. El hijo implica dos movimientos. En primer lugar, se lo concibe en tanto la parte restante de la unidad de la pareja, pero a su vez, se lo ve como un ser extraño que no puede ser objetivado, como sí lo son un amante para el otro. Esto implica forjar una comprensión del hijo propio como alguien que no es una proyección de los amantes, sino como una individualidad en sentido fuerte. De forma que esto produce que los padres hagan esfuerzos para que dicha individualidad sea asumida como autonomía por el niño, para que

finalmente este reconozca que necesita estar solo, en tanto sin protección ni afecto, para consolidar su autorreconocimiento.

A esta forma de reconocimiento le sigue aquella que debe resolver los conflictos surgidos en las relaciones de propiedades contractualmente reguladas. La diferencia esencial respecto de la primera forma de reconocimiento es que aquí, como comenta Honneth, "las referencias prácticas que los individuos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo, se desgajan de sus condiciones de validez simplemente particulares, y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en contrato" (1997, p.30). De manera que ahora los sujetos deben ser vistos como propietarios, refiriéndose los unos a los otros como personas, dado que todos están bajo el ala del derecho formal. Hay que tener en cuenta que el conflicto entre las personas se genera en base a una diferencia del poder vital, es decir, por la existencia de relaciones de dominación y servidumbre entre ellas. Por lo tanto, lo que el derecho debe garantizar es el reconocimiento de todo individuo como sujeto de derecho. En esta transición que posibilita el derecho lo que ocurre es que hay una aniquilación de lo singular de cada sujeto ya que, como dice Hegel, "los contratantes son aniquilados en cuanto individuos" (2006, p.133). Por otro lado, el ser sujeto de derecho implica que la persona pueda ser reconocida como libre de poseer diversas cosas particulares, de modo que "tal posesión no sólo le permite a la persona asegurar la satisfacción de las necesidades, sino que [le posibilita] dar cuenta de su mismidad, así como de la diferencia con otros, también poseedores" (Prada, 2015, p.33). Por lo tanto, podemos concluir que este reconocimiento de persona por el derecho implica a su vez ser reconocido por los otros como poseedor, de manera que se logra que el otro me reconozca a mí formalmente como su otro, en tanto sujeto de derecho. En síntesis, en esta primera instancia nos encontramos con el reconocimiento afectivo y el del derecho, que implica ser reconocido, respectivamente, como individuo en el amor, y como persona en las relaciones de derecho.

Ahora bien, en la segunda instancia hacia la totalidad ética nos encontramos con el delito. Lo que sucede es que, mediante el robo y el despojo, se rompe la relación de propiedad establecida por el derecho y, simultáneamente, acontece la negación de la persona, que es percibida como una ofensa al honor (Prada, 2015, p.33). Así, con el robo, se ve amenazada la persona en su identidad. Para justificar este punto cabe citar a Hegel (2006):

> Como la determineidad es personal, ésta es inmediatamente el todo; pues la determineidad pertenece a la persona, la cual es la indiferencia del todo; y el negar una particularidad de la persona equivale solamente a una abstracción, pues en la persona la determineidad está integrada de un modo absoluto en la indiferencia; es lo vivo lo que resulta herido. Pero puesto que la abstracción de la particularidad lesionada se encuentra frente a esta indiferencia, por

> esto último aquello queda establecido de un modo ideal, y el objeto de la lesión es el honor. Por el honor, lo singular se convierte en un todo y en algo personal, y únicamente la negación aparente de lo singular aislado equivale a la lesión del todo, y así tiene lugar la lucha de la persona total contra la persona total. (p.149)

En el texto citado encontramos diversos elementos que nos ayudan a entender dónde Hegel sitúa el honor. En primer lugar, remarca la "determineidad" como aquello particular, propio de cada persona, dentro del esquema de las relaciones de derecho. Por eso mismo, cuando Hegel comenta que la determineidad del individuo es herida, lo que se está hiriendo es el honor, entendiéndolo aquí como aquello propio del individuo, en tanto que lo diferencia de ser un mero sujeto de derecho. En segundo lugar, como comenta Prada, "no solo se rompe la relación entre la persona y la cosa robada, sino también entre quien roba y quien ha sido robado" (Prada, 2015, p.33). Esto produce un enfrentamiento donde, según Hegel, el agredido, al haberse sentido lesionado en su honor, en su totalidad en tanto persona, "despliega una superioridad que había perdido: la de sentirse, como poseedor, *sujeto libre*" (Prada, 2015, p.34). Entonces, sólo el sujeto lesionado lucha por la integridad de su persona como un todo, "mientras que el delincuente, en su acción, es movido simplemente por la imposición de un interés particular" (Honneth, 1997, p.34). Aquí encontramos una diferencia con la lucha de todos contra todos hobbesiana, ya que el significado que prima aquí es la lucha por la autoafirmación como persona o esencia libre y no la lucha por la supervivencia. Además, la lucha se hace evidente debido a la "imposibilidad de obtener un reconocimiento asegurado en y por el conjunto de relaciones que constituyen la vida del singular en el médium de la eticidad natural" (Rendón, 2007, p.98).

Como se pretendió mostrar, de la negación de la posesión, en una primera instancia, pasamos a una negación de la persona, donde se niegan las particularidades del individuo (como sus ideas o sus convicciones). Esta negación del honor, de la persona total, por la mera negación de una determinación de la persona debe ser entendida, según Hegel (2006), en tanto que:

> La determineidad lesionada es elevada a la realidad total; y el honor consiste en que cuando se niega una vez una sola determineidad, la totalidad de las determineidades o la vida ha de concentrarse sobre esta única determineidad; así pues, la propia vida ha de ser puesta en juego. (p.151)

Aquí se ve que mientras el honor en Hobbes remite a la necesidad de afirmación del poder propio ante los otros, en conjunto con la necesidad de asegurar el respeto de la vida propia, el honor para Hegel es "la conciencia y el saber que tiene el sujeto de sus determinaciones o particularidades" (Rendón, 2010, p.76). Por eso mismo, la lucha por el honor es una lucha a muerte por la propia libertad, que se da entre sujetos que se reconocen a sí y a los otros como

igualmente libres. Hay que aclarar que funciona de esa manera ya que, como explicita Honneth, "el acto de conculcación se funda en el propósito de comprobar públicamente la integridad de la propia persona y por ello reivindicar su reconocimiento" (Honneth, 1997, pp.34-35). En este sentido, Honneth define lo que él entiende por honor en Hegel: "Honor es la posición que adopto frente a mí mismo cuando identifico positivamente mis cualidades y mi especificidad" (Honneth, 1997, p.35). Cabe aclarar que la necesidad de poner en riesgo la vida se debe a que es necesaria la publicidad de dar a conocer que la especificidad propia de que uno como persona vale más que la mera supervivencia. Por eso, como resalta Abril en su lectura de Honneth, la motivación del que comete el delito "es una falta de reconocimiento de su singularidad y de su lugar en la comunidad que se pasa por alto en las relaciones ético-jurídicas" (2012, p.12). Es este estado de reconocimiento incompleto lo que, según Honneth, motiva al delincuente hegeliano.

A raíz del delito, se da lugar a la instancia de la eticidad absoluta, ya que, como comenta Honneth, "solo por tales actos destructivos pueden crearse relaciones éticamente maduras de reconocimiento bajo cuyo presupuesto puede desarrollarse después efectivamente una 'comunidad de ciudadanos libres'" (1997, p.36). De modo que, a los actos delictivos, además de otorgarles la característica de negación, se los debe entender como una instancia de construcción en tanto que generan una formación de conciencia. Esto se entiende ya que aquí podemos encontrar un paso de la persona, como un individuo que es reconocido intersubjetivamente al ser un sujeto de derecho, a la persona como un todo, que es aquel individuo que ha logrado un reconocimiento intersubjetivo de sí mismo como poseedor de sus particularidades.

Luego del delito nos encontramos con la tercera fase, la cual podemos caracterizar como el momento en donde se conforma la integración social. Aquí Hegel entiende que, luego del delito, los sujetos logran una conciencia acerca de su recíproca dependencia. De modo que así puede entenderse que los individuos se conciban como miembros de un todo[1], logrando así la tan deseada unidad. Podemos concluir que "sólo por la destrucción de las formas de reconocimiento jurídico en las relaciones intersubjetivas llega a la conciencia el momento que puede servir de fundamento de una comunidad moral" (Honneth, 1997, p.37). En esta comunidad moral o totalidad ética encontramos que "los seres humanos se reconocen entre sí al compartir costumbres, tradiciones y prácticas" (Prada, 2015, p.35), de manera que constituyen un pueblo. Aquí las diversas instituciones sirven para la realización de los fines particulares que se definen unívocamente por ser intrínsecamente intersubjetivos e identificables con los fines del pueblo, ya

[1] Hegel habla además de que el individuo se intuye a sí mismo en cada uno, intentando así designar en esta instancia "una forma *reflexiva* de relaciones recíprocas entre sujetos" (Honneth, 1997, p.37).

que este constituye "el lugar de afirmación del individuo *qua* individuo que reconoce su pertenencia a un Todo" (Prada, 2015, p.36).

3. El duelo como la defensa del honor de las elites masculinas

Ahora bien, es pertinente volver a retomar el análisis de la categoría del honor para evocar la diferencia que permitía este a los varones de las elites frente a los demás. Esto lo encontramos al comparar la práctica del duelo entre caballeros con el llamado duelo popular, el cual era asociado con los sectores populares. Este último era estigmatizado por parte de la prensa y por los propios caballeros como un resabio bárbaro. Como antítesis del duelo entre caballeros, el cual definía estándares legítimos de conducta social y política, el duelo popular "experimentó un rápido proceso de criminalización y estigmatización" (Gayol, 2008, p.156). En este sentido, la autora comenta que en "el Código Penal de 1887 [...] se equipara al duelo popular con la figura jurídica de 'riña y/o lesiones' o de homicidio, y se le concede el carácter de 'delito especial o *sui géneris*'" (Gayol, 2008, p.161).

En contraste con la práctica civilizatoria que suponía el duelo entre caballeros, los hombres que participaban en los duelos populares eran vistos como poseedores de "comportamientos carentes de propósito y de intención" (Gayol, 2008, p.159) los cuales alteraban la vida social normal. De manera que éstos, "no participaban ya en desafíos sino en escenas salvajes disparadas por una sed de venganza que conducía a la muerte" (Gayol, 2008, p.160). Esta estigmatización se debe en parte a que "los hombres de los sectores populares no eran vistos como poseedores de la necesaria racionalidad y autodisciplina como para batirse a duelo" (Gayol, 2008, pp.160-161). En este sentido, el sujeto que se puede identificar en esta estigmatización es el compadrito, el cual paralelamente se convertirá en el personaje central de un tipo especial de lírica en el tango en donde se propicia un modelo de masculinidad basado en la defensa del honor y el rechazo radical a la vergüenza (Archetti, 1998). Para precisar un poco más, se llamaba compadrito a un tipo social popular suburbano, aparecido en la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido, compadrito se llamaba al joven de condición social modesta que habitaba en las orillas de la ciudad. Este, según Archetti, era un "elegante seductor, irresistible para las mujeres y admirado por su coraje, fuerza física y capacidad de embaucar cuando la ocasión lo requiere" (1998, p.299). Específicamente, una de sus características era el batirse a combates a cuchillos, por eso mismo se lo comprende como el "descendiente" del gaucho.

4. La categoría de raza como fundamento de la exclusión del duelo

Para conectar este última sección con los desarrollos hegelianos me parece pertinente comentar que la definición de honor que hemos encontrado en Hegel, que invita a pensar que el honor es aquello propio del individuo en tanto que incluye la conciencia de sus determinaciones específicas y lo diferencia de ser un mero sujeto de derecho, implica en el caso de los varones que conformaban las elites porteñas a fines del siglo XIX y principios del XX, que estos hombres se jugaban en los duelos aquello que "sentían" como lo más propio.

Sin embargo, me parece que el análisis de Gayol nos permite también reflexionar que discursivamente había ciertos hombres que podían batirse a duelos (los propietarios, los que tenían y disponían de capital social para poder llevar a cabo el rito del duelo), y ciertos hombres que no, los varones de sectores populares. En este sentido, considero que debemos ahondar en los significados que implica aquella exclusión. Por lo tanto, me parece necesario comprender la construcción discursiva de estos otros tomando como base la idea de *raza* de Aníbal Quijano, ya que nos permitirá establecer una posible fundamentación de aquella exclusión. En efecto, es precisamente la constitución de América (su conquista) y el surgimiento del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado lo que para él genera un nuevo patrón de poder mundial. En este sentido, la idea de *raza* fue uno de los elementos que funda el nuevo patrón de poder mundial, ya que permite la clasificación social universal del planeta.

De este modo, pensar la idea de *raza* en el fundamento del orden social colonial, implica entender que, desde una supuesta diferencia estructural biológica, se codificaron las diferencias entre conquistadores y conquistados, ubicando "a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros" (Quijano, 2000, p.202). Esta categoría de *raza,* según Quijano, "en su sentido moderno, no tiene historia antes de América" (2000, p.202) y, como tal, generó identidades sociales nuevas: *indios, negros* y *mestizos*. Específicamente en América, "la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista" (Quijano, 2000, p.203). Esta legitimación produce luego una epistemología (elaboración de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento) y una naturalización de las "relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos" (Quijano, 2000, p.203). Asimismo, como dice Quijano, "Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento" (2000, p.209). Así, mediante la ruptura de los patrones de producción de sentido autóctonos y el forzar a los colonizados a aprender la cultura de los conquistadores, se impuso el "eurocentrismo como el nuevo modo de producción y de control de la subjetividad" (Quijano, 2014, p.637).

Además, debemos notar que la imposición de la cultura del colonizador realiza una construcción identitaria sobre el colonizado. En este sentido, Bhabha "piensa el discurso colonial con un efecto de intencionalidad de construir al colonizado como una población "degenerada" o "inferior" a causa de su origen racial [...] para justificar así su conquista y establecer sistemas para su administración e instrucción" (Bidaseca, 2010, p.37).

Está construcción no será algo fácil de quitarnos de encima, ya que aun actualmente, como dice Said, pervive por fuera del poder visible, en tanto que "La experiencia de ser colonizados, [...] subalternos y sometidos a Occidente no terminó –para parafrasear a Fanon– cuando el último policía blanco fue licenciado y la última bandera europea cayó" (Said, 1996, citado en Bidaseca, 2010 p.82).

5. Una breve conclusión con un amplio panorama

Para decir unas últimas palabras, me gustaría remarcar que el trayecto recorrido, iniciado con la explicación del contexto que permitió el desarrollo de los duelos, seguido por la explicación de la noción de honor en el joven Hegel de *Sistema de la Eticidad,* pasando por la comparación entre el duelo entre caballeros y el duelo popular, y finalmente llegando al análisis de lo que la categoría de *raza* en Quijano logra fundamentar, es un camino posible para analizar cómo el honor se inscribe en la cultura occidental. En este sentido, considero que se puede ampliar la investigación si ponemos foco en recuperar categorías que no provengan de la tradición y filosofía europeas, para desde allí analizar de qué maneras podríamos ofrecer una concepción de lo propio desde una perspectiva de reconocimiento no europea.

Referencias

Abril, F. (2012). Sobre el delito. La lectura de Axel Honneth del *Sistema de Eticidad* de Hegel. En *Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía*, Vol 7, Número VII.

Archetti, E. (1998). Masculinidades múltiples. El mundo del tango y del fútbol en la Argentina". En Balderston, D. y Guy, D. (eds.). *Sexo y Sexualidades en América Latina*. Paidos. pp. 291-312.

Bidaseca, K. (2010). P*erturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina.* Ed. SB.

Gayol, S. (2008). *Honor y duelo en la Argentina moderna*. Siglo XXI.

Hegel, G. W. (2006). *El sistema de la eticidad*. Quadrata.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento.* Crítica.

Pitt-Rivers, J. (1979). *Antropología del honor o política de los sexos.* Crítica.

Prada, Londoño M.A. (2015). La idea de reconocimiento en el Hegel de Jena. Una lectura con Paul Ricoeur. *Franciscanum,* 163, Vol. LVII, pp.21-49.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes*. CLACSO.

Rendón, C. (2007). La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta. *Ideas y Valores* Nº 133, Bogotá. pp. 95-112. ISSN 0120-0062.

Rendón, C. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado.* Universidad de Antioquía.

Said, E. (1996). *Cultura e Imperialismo.* Anagrama.

Crítica feminista de la razón ilustrada. Hacia un concepto ampliado de ciudadanía

María Betania Parodi (UNR)

Resumen: El siguiente artículo tiene por objetivo analizar las ideas del feminismo ilustrado y sus consecuencias para la Filosofía Política Contemporánea. Comenzará explicando cómo la Filosofía Política Moderna e Ilustrada excluye a las mujeres de la esfera política al tiempo que las relega a la esfera privado- doméstica para luego mostrar las estrategias de las filósofas feministas contemporáneas a la Ilustración para reivindicar la ciudadanía de las mujeres. Estas estrategias toman de la filosofía ilustrada los conceptos de "universalidad", "ciudadanía", "propiedad" y "libertad" haciéndolos extensivos a las mujeres. Luego, se expondrán las dificultades que implica el pensamiento universalista ilustrado en el contexto político y teórico contemporáneo a través de las nociones de "redistribución", "reconocimiento", "representación" (Fraser: 2008), "políticas de la acción afirmativa" y "políticas de la interrupción" (Castillo: 2018). Por último, analizará las complejizaciones actuales en torno al concepto de Estado preguntando si es posible seguir utilizando las categorías políticas modernas en el contexto político actual.
Palabras clave: universalidad, ciudadanía, público, privado, reconocimiento, redistribución, representación.

I

En el artículo "¿Qué es la Ilustración?" Foucault retoma la pregunta ya elaborada en el siglo XVIII por Mendelsohn y Kant para dar cuenta de la característica más sobresaliente de este período histórico: la actitud que presenta ante la realidad y ante los sujetos mismos. Dicha actitud radica en un esfuerzo por orientar la voluntad hacia un uso individual de la razón que tiene derivas colectivas y políticas en pos del progreso de la humanidad (Foucault: 1993). La Revolución Francesa fue el acontecimiento que encarnó la actitud de los hombres -y las mujeres- ilustrados a través de sus premisas "libertad, igualdad, fraternidad". Estas ideas encuentran un antecedente decisivo en los esfuerzos políticos-teóricos de los pensadores contractualistas modernos, orientados a fundar y justificar un nuevo orden político en el que el poder soberano ya no emane de un don divino sino que, por el contrario, sea mostrado como un artificio del genio del hombre. El hecho de que el poder político ya no sea un atributo detentado de manera absoluta, sino que los gobiernos sean instituidos por los ciudadanos, debe justificarse, necesariamente, con la libertad y la autonomìa de los contratantes implicados. Las filosofias contractuales de Kant y Rousseau -y sus antecedentes en Hobbes y Locke- suponen que los individuos pactantes son libres e iguales al momento de realizar el contrato. Asimismo, la teoría del contrato presupone el concepto liberal de "propiedad privada" entendida, en su sentido

lockeano, como la propiedad de vida, libertad y bienes; aquellos hombres que sean dueños de sí mismos y que, en un sentido kantiano, hayan alcanzado la "mayoría de edad" (Kant: 2000), tendrán la autonomía para tomar decisiones en el ámbito político público y para defender sus propios intereses y los de la comunidad. Se hace evidente, entonces, cómo dichas teorías del contrato no sólo deben presuponer la libertad y autonomía de los individuos sino la igualdad entre los mismos (Young: 1996) y la universalidad de derechos y obligaciones, todas estas características justificadas por apelación a la naturaleza (Ansuátegui Roig: 2012). La misma apelación a la naturaleza que sirve para justificar la igualdad política de los hombres funciona como fundamento de la exclusión de las mujeres, cuya naturaleza será definida, válgame la redundancia, como cercanía a la Naturaleza, pasión, capricho, irracionalidad y pasividad. Frente a esto, los hombres poseerán los atributos de la razón, la fuerza, la diligencia y la creatividad

La exclusión de las mujeres de la vida política en el momento de mayor auge de las ideas emancipatorias de la Ilustración se ve reflejada en una amplia variedad de textos contemporáneos a la Revolución Francesa y a la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano: la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (Blanco Corujo: 2000), *Some reflections upon marriage* (Astell; 2015) y la *Vindicación de los derechos de la mujer* (Wollstonecraft: 2005), entre otros. Estas autoras, que dedicaron su trabajo a radicalizar las demandas universalistas en torno a la ciudadanía, son las madres del "feminismo ilustrado" tradición que persiste hasta la actualidad en cuanto que es posible afirmar que todo feminismo con afanes universalistas, preocupado por la conquista de derechos de ciudadanía, representación y participación, es ilustrado (Molina Petit: 1994). El feminismo ilustrado, tal como lo muestra Celia Amorós, es heredero de las ideas rousseaunianas de libertad y universalidad (Amorós: 1991) y reclama la carta de ciudadanía para la "mitad de la humanidad" que ha quedado excluida del pacto original (Ciriza: 2002). Amelia Valcárcel llama al naciente feminismo del siglo XVIII "el hijo no deseado de la Ilustración" (Valcárcel: 2001) que pone de manifiesto las contradicciones de un movimiento emancipatorio que se basa arbitrariamente en la naturaleza para justificar la sujeción de las mujeres. Las reivindicaciones de las feministas ilustradas de la Modernidad tuvieron fuerte repercusión en el siglo XIX -más notablemente en Francia, Inglaterra y Estados Unidos- y su alcance persiste hasta nuestros dìas. Por una parte, se erige como base teórica del movimiento abolicionista de la esclavitud -en el cual las mujeres tuvieron un papel protagónico- a través de sus esfuerzos en pos de una verdadera carta universal de ciudadanía (Davis:2005 y Valcárcel: 2001) y del sufragismo, cuyo epicentro más álgido y dinámico fue Gran Bretaña (Gonzáles Hernández: 2009). Por otra parte, el feminismo ilustrado se refleja en los debates en torno a la participación ciudadana de las mujeres cuya máxima expresión es la idea de Pateman de

"contrato sexual" como contracara necesaria y oculta del contrato social que asegura el orden polìtico-público a través del confinamiento de las mujeres en la esfera doméstica, las tareas reproductivas y el trabajo precario (Pateman: 1995).

Según Pateman el nuevo orden político fundado por la Filosofìa Moderna no acaba con el sistema político patriarcal sino que lo confina a la esfera de lo doméstico -donde se impone el gobierno total del padre- e implanta una fratría de hombres libres e iguales en el ámbito político-público. La omisión que, según la autora, realizan las filosofías ilustradas es que para que exista un poder del padre el varón debe convertirse en uno. De esta manera, se hace evidente que el contrato sexual que éste establece con su esposa es anterior al poder que tiene como padre. Las mujeres son, entonces, un componente meramente pasivo que garantiza el poder paterno a los varones y luego su inclusión en el espacio político público. Por el contrario, los hombres-libres-propietarios de sí y de su familia son creadores del espacio público y son sus únicos habitantes.

II

Las mujeres son relegadas a la esfera de lo privado por su naturaleza pasiva y por su sujeción en el contrato sexual. Ahora bien, según la tradición liberal, lo privado tiene una definición meliorativa cuando refiere a aquello que corresponde al hombre en su mayor intimidad, lo define de manera personal y lo protege de los males del mundo público. No obstante también posee una significación peyorativa como aquello apartado de la vida política, carente de interés y bajo, por oposición a lo trascendental. Las esferas quedan nítidamente divididas como la pública-política-racional masculina y la privada-doméstica-pasional femenina. Cuando una mujer traspasa o intenta traspasar de esfera produce la desestabilización del orden político al descuidar sus tareas hogareñas de sostenimiento de la vida política. A este respecto es interesante repasar la visión de Rousseau según la cual la mujer debe sostener el hogar para garantizar que el hombre pueda desarrollar plenamente en él sus tareas como esposo y padre, tareas que son necesarias para su buen desempeño en la vida política. Pero al mismo tiempo, y aquí viene la contradicción, el hombre debe vigilar que el rol de vigilante doméstica de la esposa sea realizado correctamente ya que, de no ser así, el orden político peligraría.

El problema de la exclusión de las mujeres del ámbito político-público supone la existencia de otro polo, el de lo privado-doméstico al cual éstas han sido relegadas. Ahora bien, cabe preguntarse por la estructura o el mecanismo que posibilitó dicho confinamiento, el cual se relaciona con lo que el feminismo, con mayor o menor acuerdo, ha llamado "patriarcado". En este sentido, Molina Petit enuncia que el patriarcado es un sistema de "otorgamiento de sitios" en el

cual los hombres ocupan el lugar político y las mujeres, el doméstico (Molina Petit: 1994); por su parte, Kate Millet califica al sistema de dominación masculina como "política sexual" entendida como un conjunto de estratagemas destinadas a mantener y perpetuar el sistema patriarcal (Millet: 1995). Esto quiere significar, entonces, que la política, en los Estados modernos y contemporáneos, ha sido acaparada mayoritariamente por varones y las consecuencias de dicho acaparamiento se ven reflejadas en déficits en la distribución de la representación política y en la completitud ciudadana, en la repartición de puestos de trabajo y recursos económicos y en la responsabilidad respecto de las tareas de reproducción y cuidado, entre otros. Asimismo, desde la segunda mitad del siglo XX, y debido a la lucha militante de grupos de liberación homosexual en todo el mundo, se hace evidente que la deuda respecto a la ciudadanía plena no sólo es con las mujeres y las identidades étnicas "no blancas" sino con aquellos grupos cuyas identidades de género y preferencia sexual no se corresponden con la llamada "heteronorma". A este respecto es invaluable el aporte hecho por Gayle Rubin respecto a la categoría de "sistema sexo-género" que es definido como "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Rubin: 1996).

III

Las derivas contemporáneas de las discusiones abiertas por el feminismo ilustrado toman, hoy, un cariz muy particular. El contexto político actual se ve atravesado por múltiples factores que complejizan y problematizan las teorizaciones del feminismo ilustrado, ejemplos de ello son los reclamos identitarios de diferentes grupos pertenecientes al colectivo sexo-disidente o de comunidades nacionales que abogan por la autodererminación, entre otros. De esta manera, se pone en evidencia que las reivindicaciones ilustradas encuentran su punto crítico en su afán por una ciudadanía universal en tanto que todo reclamo universalizante supone, en alguna medida, un ocultamiento de exigencias particulares en torno a la identidad o a la necesidad de afirmación de derechos para colectivos minoritarios.

La tensión ineludible entre el feminismo universalista y las reivindicaciones de "ciudadanía diferenciada" (Young: 1996) representa uno de los problemas más difíciles con los cuales deben enfrentarse las teorizaciones feministas que buscan la ampliación de ciudadanía y derechos para las mujeres. Según Nancy Fraser, la arena política se caracteriza por tres tipos de problemas interrelacionados: el problema de la distribución, del reconocimiento y de la representación. El primero está relacionado con los déficits en la distribución de recursos -sobre todo económicos-

imprescindibles para garantizar la igualdad ciudadana plena; el segundo atañe a los problemas que sufren integrantes de distintas comunidades -LGBTIQ, identidades étnicas no-blancas, etc.- en torno a la afirmación de sus identidades, su sexualidad y sus culturas que son vistas como inferiores respecto a la heteronorma, la monogamia o el eurocentrismo; por último, el problema de la representación deviene de los dos anteriores en cuanto que los déficits de redistribución y reconocimiento derivan en una infrarrepresentación de ciertas identidades y colectivos en el ámbito político público, representación necesaria para garantizar que las decisiones políticas beneficien al conjunto de los ciudadanos (Fraser: 2008). Según la autora, la política y la acción feministas deben encaminarse a encontrar una armonía entre estos tres tipos de reivindicaciones para no anular otros reclamos e identidades en el proceso de su afirmación. De esta manera, la política feminista se enmarca en un cuadro reivindicativo más amplio que incluye los problemas de lxs trabajadorxs, lxs migrantxs, las comunidades negras y las identidades sexo- disidentes, entre otros.

El universalismo feminista ilustrado no sólo entra en tensión con otros actores políticos en pugna por sus derechos e identidades sino también al interior del mismo feminismo. Según Alejandra Castillo es posible clasificar las políticas y las teorías feministas en dos grandes grupos: "la política de la acción afirmativa" y la "política de la interrupción" (Castillo: 2018). La política de acción afirmativa es heredera directa de la teoría feminista ilustrada en tanto que centra sus esfuerzos en abrir el espacio político público a las mujeres con la convicción de que a mayor presencia femenina en lo político- público, mayor igualdad frente a los varones. El problema que encuentra la autora frente a este tipo de políticas es que no cuestionan la naturaleza de la "mujer", simplemente se esfuerzan por ingresarla en el ámbito político sin modificar qué se entiende por "mujer" o por "presencia femenina"; de esta manera, lo único que logran es implantar en el ámbito público la domesticidad históricamente adscripta a las mujeres sin modificar lo que se espera de ella ni sus funciones en las tareas de reproducción y cuidado. Como contracara de las políticas de acción afirmativa, Castillo propone políticas de interrupción encargadas de cuestionar y desandar el andamiaje teórico y político moderno en torno al rol materno y reproductivo de la mujer, el amor romántico y la división por esferas que coloca a la mujer en el ámbito privado- doméstico. Para este tipo de políticas lo importante no es lograr mayor reconocimiento y representación sino acabar con la comprensión política patriarcal y fundar un nuevo orden en el cual las mujeres ingresen a la vida pública en pie de igualdad. De esta manera, la autora no propone renunciar a las reivindicaciones universalistas sino destruir el universalismo masculino moderno que oculta y relega a las mujeres apelando a una supuesta naturaleza femenina. El problema que no trabaja Castillo es que la idea misma de universalismo es una

invención moderna tendiente a excluir del ámbito político a todos aquellos cuyas características no se correspondan con lo que se entiende por "lo político". De esta manera, incluso si se lograse una nueva noción de "universalidad" y de "lo político" existirán grupos e individuos relegados de la norma. Se hace evidente aquí, entonces, la necesidad marcada por Fraser de combinar políticas de redistribución y representación con políticas de reconocimiento.

Otro de los elementos que complejiza aún más las teorizaciones modernas y contemporáneas en torno al universalismo de la ciudadanía es la reconfiguración del Estado y sus instituciones. Los Estados contemporáneos presentan características particulares que ponen en crisis los conceptos de universalidad, ciudadanía y participación, así como también la dicotomía público- privado. En la "sociedad capitalista" actual -como gusta llamarla Fraser para hacer hincapié en los rasgos no económicos que colaboran con la perpetuación y desarrollo del capitalismo (Fraser: 2014)- los modos en los que se desenvuelve y desarrolla el poder económico y estatal han adquirido formas inéditas: el cerco mediático para evitar la circulación de voces diversas y la precariedad de la vida en el marco de la "lucha contra el terrorismo" denunciada por Butler (Butler: 2006); las formas cruentas y descarnadas de la cultura del hiperconsumo llamadas "capitalismo gore" por Sayak Valencia, que se enmarcan en contextos en los que el poder y el terror circulan desde la esfera estatal oficial hasta los círculos paraestatales (Valencia: 2010); la evidente pérdida de soberanía de muchos Estados en manos de la especulación financiera y los capitales transnacionales (Segato: 2016); la crisis del régimen de representación relacionado con la deslegitimación y desinstitucionalización de la política (Quiroga: 2005) y el uso de la excepción como herramienta política para el control y represión de poblaciones enteras (Agamben: 2017). En este contexto, pensar los alcances y la viabilidad de las reivindicaciones feministas ilustradas implica un gran desafío y aporta a la construcción de conceptos filosóficos y políticos tendientes a esclarecer los problemas teóricos respecto de la representación y la participación, tomando en cuenta las exclusiones históricas de las mujeres y las identidades sexo-disidentes de la esfera política-pública y teniendo presente el carácter político ineludible que constituyen los antagonismos en la sociedad contemporánea (Mouffe, 1999).

IV

El feminismo ilustrado es una fuente inagotable de materiales para la reflexión y la crítica, no sólo de la filosofía y la política modernas sino también contemporáneas. El argumento nodal del feminismo moderno e ilustrado marca una profunda incongruencia entre los ideales emancipatorios burgueses y las teorizaciones en torno a la exclusión política de las mujeres y es

una prueba de la ferviente convicción que las filósofas modernas tenían de los ideales emancipatorios de la revolución y de las ideas republicanas de Rousseau. Es posible afirmar, por lo tanto, que el feminismo de los siglos XVIII y XIX representa una radicalización de la Ilustración en todas sus aristas, teóricas, políticas y militantes.

Asimismo, este primer feminismo es el puntapié inicial para una interminable serie de teorizaciones en torno a la situación de las mujeres que adscribieron a o rechazaron los ideales ilustrados de universalización de la ciudadanía y conquista del espacio político- público. La tradición que interpretó estos fenómenos de continuidad y ruptura ha clasificado a los feminismos -al menos hasta los '80- en dos grandes grupos: el feminismo de la igualdad, heredero directo de la Ilustración y preocupado por incorporar a las mujeres al espacio público, la participación política y el goce de derechos en igualdad de condiciones con los varones; y el feminismo de la diferencia que reivindica a la mujer en su diferencia con el varón, en su maternidad y en su particular forma de acceder al mundo, y critica al feminismo de la igualdad el hecho de valorar positivamente los espacios históricamente ocupados por los hombres.

El desafío con el que nos encontramos en nuestros días no sólo consiste en superar las contradicciones marcadas por el feminismo de la diferencia sino también poder abogar por la conquista de espacios y derechos para las mujeres sin provocar, con dicha afirmación, la supresión de otros actores del espacio político- público. Asimismo, nos encontramos con la tarea de pensar críticamente las categorías heredadas de la Modernidad a fin de no forzar la caracterización política contemporánea con conceptos que pueden no ser del todo apropiados en el contexto político actual. Esto es así debido a que los conceptos de "universalidad", "ciudadanía" e "igualdad" deben pensarse como característicos de la *episteme* moderna, en su sentido foucaultiano en cuanto sistema que permite pensar cómo es posible nombrar la realidad en un momento determinado (Foucault: 2014). La pregunta entonces es si podemos seguir nombrando la realidad con conceptos modernos a pesar de las transformaciones políticas enumeradas en párrafos anteriores, contemplando la posibilidad de "extraer, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser ya" (Foucault: 1993; 14).

He escrito este artículo con la convicción de que el feminismo ilustrado no es irrenunciable sino por el contrario, reivindicable. La tarea teórica que me propuse aquí es poner sobre el tapete las dificultades teóricas con las que se encuentra el feminismo universalista, no con el fin de destruirlo o descartarlo, sino con el objetivo de perfeccionarlo en sus tensiones y hacerlo más crítico, más inclusivo y más poderoso en su potencia emancipatoria, no sólo de las mujeres y disidencias, sino de la humanidad en su conjunto.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV, 2.* Adriana Hidalgo.

Amorós, C. (1990). Feminismo: senda no transitada por la Ilustración. *Isegoría, 1, 139-150.*

— (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal.* Anthropos

Ansuátegui Roig, F. (2012). *Historia de los derechos fundamentales. Tomo II.* Dykinson.

Astell, M. (2015). *Some reflections upon marriage.* University of Illinois Press.

Blanco Corrujo, O. (2000). *Olimpia de Gouges (1748- 1793).* Ediciones del Orto.

Castillo, A. (2018). *Nudos feministas. Política, filosofía, democracia.* Palinodia.

Ciriza, A. (2002). Pasado y presente: el dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política. En Borón, A. y De Vita, A. *Teoría y Filosofía Política: la recopilación de los clásicos en el debate latinoamericano. CLACSO - USPI, Buenos Aires.*

Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase.* Akal.

Faucault, M. (1986). *Historia de la locura en la época clásica I.* F. C. E.

— (2014). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Siglo XXI.

— (1993). ¿Qué es la Ilustración?. *Diánoia. Vol. 7.* 5-18.

Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta: reflexiones críticas acerca de la posición postsocialista.* Siglo del hombre.

— (2008). *Escalas de Justicia*. Herder.

— (2015). *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal.* Traficantes de sueños.

González Hernández, M. (2009). Las sufragistas británicas y la conquista del espacio público: integración, recreación y subversión. *Arenal. Vol. 16.* (1). 53-84

Kant, I. (2000). ¿Qué es la Ilustración? en *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. 25-37.

Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración.* Anthropos.

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical.* Paidós.

Millet, K. (1995). *Política Sexual.* Cátedra.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual.* Anthropos.

Quiroga, H. (2005). Ciudadanía y espacio público. Debates y perspectivas. *Revista Venezolana de Ciencia Política. Nro 27.* 5- 32.

Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En Lamas, M. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* Pueg. 35-96

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres.* Traficantes de Sueños.

Valcercél, A. (2001). La memoria colectiva y los retos del feminismo. *CEPAL. Serie Mujer y Desarrollo. Vol. 31.* Naciones Unidas, Santiago de Chile. 1- 34

Valencia, S.(2010). *Capitalismo gore.* Melusina.

Young, I. (1996) Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal. En Castells, C. *Perspectivas feministas en Teoría política*. Paidós Ibérica.

En las cimas de la percepción. Bosquejo sobre el tratamiento de las experiencias místicas y extáticas en la obra de Emil Cioran

Federico Pereyra Callorda (UBA)

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo investigar la importancia que adquiere a lo largo de la obra de Emil Cioran (1911-1995) la problemática en torno a la mística y las experiencias extáticas de distintos tipos.
Se buscará indagar en el valor que adquiere para este filósofo la figura del místico occidental, en tanto es éste quien, por medio del éxtasis religioso, llega a experiencias límite en una desesperada búsqueda por entrar en contacto con la divinidad. Por otra parte, se intentará desarrollar la relación que el autor establece en torno al nacimiento de la experiencia extática y la censura hacia los cuerpos que el cristianismo propagó desde su origen.
Cioran ya muestra su interés por el éxtasis en su ópera prima, En las cimas de la desesperación (1934). Para este autor, lejos de pertenecer al orden de lo conceptual, las experiencias extáticas son propiamente vivencias empíricas, sentimientos, y no un mero desborde de un pensamiento enajenado del cuerpo. Estos arrebatos inconmensurables son tan sólo posibles en tanto pertenecen al orden de lo fisiológico, como una expresión interior o un "sentido interno" del cuerpo que se habita.
Es interesante la manera en la que el filósofo apátrida abre una posibilidad en lo referente a una genealogía de estas experiencias extáticas cuando, en sus obras de madurez, indica que el cristianismo se encargó de encadenar al espíritu con sus dogmas, obligándole así a profundizarse, a descender en sí para para recorrer un nuevo universo "en el punto extremo de toda sensación". Es allí donde se introduce el éxtasis como "aventura del espíritu amarrado", que se vuelve más factible de manifestación en religiones con este tipo de autoritarismos. La huida hacia uno mismo, como dice Cioran, no sería tan frecuente en una religión liberal, y muestra de ello es que los hombres no atosigaban a sus dioses en la antigüedad, mientras que, con el advenimiento del cristianismo, dios se volvió "objeto de estudio" con en ese refugiarse en uno mismo y en sus abismos al que se vieron obligados sus fieles, como si se tratara de un ejercicio de redención interior o de búsqueda de algún resabio de libertad.

Introducción

El título de este trabajo se basa en un juego de combinaciones entre la ópera prima de Cioran, *En las cimas de la desesperación* (1934), y el famoso primer ensayo que Aldous Huxley dedica a la documentación sobre experimentación con drogas alucinógenas, es decir, *Las puertas de la percepción* (1954).

Sin dudas la temática de la mística y lo extático, ya sea oriental u occidental, integra un punto neurálgico dentro de la cantidad de problemas – *obsesiones* - que son tratados a lo largo de la obra de Emil Cioran. Más allá de las lecturas que el filósofo haya concebido sobre los trabajos de Meister Eckhart, o de las conmociones que le hayan generado las biografías de algunos santos como Santa Teresa de Ávila o San Juan de la Cruz, el presente análisis tiene por objetivo indagar sobre la importancia que adquiere para Cioran la figura del místico cristiano en tanto es éste

quien llega a experiencias *límite* en una desesperada búsqueda por entrar en contacto con la divinidad por medio del éxtasis, éxtasis que de ahora en más será siempre religioso (aclaración válida en tanto el autor es bastante amplio y ambiguo en algunos de sus fragmentos con respecto a su consideración de lo extático).[1] Por otra parte, se intentará establecer si se explicita de qué tipo son estas experiencias extáticas, es decir, al orden de qué "realidad" pertenecen.

Finalmente se tratará de explorar, tanto dentro de la obra de Cioran, como por fuera de ella, otros tipos de *experiencias extáticas* posibles de ser, que no se limiten necesariamente al marco de la religión.

Ante todo, se tiene en cuenta aquí el tipo de pensador con el que se trata. Ante un estilo tan escurridizo pero aturdidor a la vez, uno es consciente de la dificultad que conlleva el querer encausar ciertas líneas de pensamiento de Cioran sin caer en la sistematización. De nada sirve tampoco quedarse solamente en la mera búsqueda de contradicciones y paradojas en las que el escritor se sumerge adrede. Bosquejando, sin encerrar definiciones ni adelantar tesis absolutas, es como tratará de llevarse a cabo la siguiente exposición.

Por encima de la santidad y en oposición a la teología

Aunque pueda resultar difusa su separación, la distinción que hace Cioran entre el misticismo, la santidad y la teología, puede servir para comprender mejor su predilección por los místicos medievales. El santo, dice el apátrida, más allá de la práctica del abandono y del desprendimiento que pueden concluir en experiencias extáticas, lleva consigo una desmesura por la que "*sufre y le gusta sufrir*" (Cioran, 1979, p. 60); tornándose sospechoso a los ojos del autor, para quien es un "*destructor al servicio de la vida, demonio vuelto hacia el bien,* […] *gran maestro del esfuerzo contra uno mismo* […] [que desea] *cierto placer ejemplar: el de igualar a Dios*" (Cioran, 1979, p. 60). El místico, en cambio, podría decirse que vive en una tensión paradójica con la divinidad que le es irresoluble y que no intenta reemplazar con nada; sus desequilibrios no tienen intereses mediante pero desembocan siempre en una *expresión* por la que se suprime al Yo (Modreanu, 2008). No hay conciliación posible para las paradojas irracionales del místico dentro de la lógica occidental, sino que une los opuestos a la manera de la teología negativa cuando puede desprenderse de toda imagen preconfigurada de Dios. Sólo quienes estén dispuestos a suprimir a Dios y a sí mismos por la Divinidad lograrán alcanzar las supresiones del Yo en Él y alcanzar el Vacío o la Nada que ello conlleva, borrar la diferencia para alcanzar lo Uno-divino:

[1] Advertencia preliminar: más allá de que son recurrentemente citados por Cioran a lo largo de toda su obra, no se trabajará aquí con autores orientales. El presente trabajo se restringe principalmente al análisis de la problemática del éxtasis bajo la mirada occidental y de la mística bajo la mirada cristiana.

> La diferencia entre místicos y santos. Los primeros se limitan a la visión interior; los últimos la realizan prácticamente. La santidad extrae de la mística sus consecuencias, en especial las éticas. Un santo es un místico; un místico puede no ser un santo. La caridad no es necesariamente un atributo de la mística; sin ella, en cambio, no podemos concebir la santidad. La mística y la ética, transpuestas a un plano suprahumano, dan nacimiento al turbador fenómeno de la santidad. Los místicos se complacen en una sensualidad celestial, en las voluptuosidades que acompañan su relación con los cielos; sólo los santos asumen la *carga* de los otros, los sufrimientos ajenos, y sólo ellos intervienen prácticamente. Frente al misticismo puro, el santo es un hombre político […]. (Cioran, 2017, p. 23)

Por el contrario, ya es más clara la separación y - mejor dicho - la oposición entre las figuras del teólogo y el místico. El primero, demasiado racional, en tanto quiere demostrar la existencia de dios termina por matarlo. Cioran entiende que la divinidad, como otras cosas, no es algo que se tenga que explicar o demostrar, sino que más bien aquello que se debe *expresar*: Así lo describe en *Lágrimas y santos* (1937):

> La teología es la negación de Dios. La idea absurda de ir en busca de argumentos para probar su existencia presupone tanta pobreza interior que todos los tratados de teología juntos no valen una exclamación de santa Teresa. Desde que existe la teología hasta hoy, ninguna conciencia ha ganado una sola certeza ni ha organizado sus dudas en modo alguno. Con Dios las cosas suceden de manera más simple: te ves *en medio* de él cuando menos lo esperabas. Aquí empieza el momento doloroso y complicado; la teología ha quedado detrás, pues ella no es sino el modo de creer de los ateos. El más torpe balbuceo místico está más cerca de Dios que la *Summa theologica* […] Sin las confesiones místicas, la religión, y con ella la Iglesia, serían menos interesantes que quién sabe qué problema de economía o finanzas […] Todo lo que es institución y teoría ya no es *vida*. La Iglesia y la teología han asegurado a Dios una agonía duradera. O tal vez lo han embalsamado un tiempo. Sólo la mística le ha dado vida siempre que ha querido.
>
> La teología tendría valor si fuera posible una relación *teorética* con la divinidad. Es sin embargo mucho más fácil descubrir una *fisiológica*. […] el apetito nos sustenta más que los santos, así una dolencia orgánica puede acercarnos a Dios más que todas las construcciones abstractas de la teología […]. (Cioran, 2017, pp. 115-116)

Podría indicársele al autor que el mismísimo Meister Eckhart ejercía como teólogo y escribía tratados y *quaestiones* en latín, además de sus conocidos sermones en lengua turingia; mas siendo de entrada el "corpus" cioraniano tan fragmentario, se le alegaría en propia defensa la siguiente cita de *Del inconveniente de haber nacido* (1973), en donde toma una postura crítica – no por vez primera - hacia los místicos: "Los místicos y sus «obras completas». Cuando se dirigen

a Dios, únicamente a Dios según pretenden, deberían abstenerse de escribir: Dios no *lee*..." (Cioran, 1981, p. 192).

La experiencia extática: lo inefable en el cuerpo

El éxtasis, más allá del fondo de silencios del que pueda surgir o del advenimiento de hastíos que lo provoca – o en el que se cae una vez finalizado éste -, tiene ya su primera caracterización desarrollada en *En las cimas de la desesperación*. Allí el autor lo caracteriza como un estadio de participación en lo esencial ilimitada, con tan solo una visión simple, y advierte sobre los peligros que acechan a quien quiera introducirse en él, definiéndolo como el *sentimiento metafísico de la existencia*; aunque lo más importante sea quizás las condiciones para poder entrar en tal sentimiento: tener una existencia purgada de sus contingencias, hallarse en soledad, y haber pasado antes por la experiencia previa de la desesperación – también purificadora – (Cioran, 2009, pp. 65-66). En otro apartado de la misma obra ya la explicita como fenómeno que "transfiere al exterior la ebriedad luminosa del interior" (Cioran, 2009, p. 54).

Es decir, y como se intentará mostrar a continuación, lejos de pertenecer al orden de lo conceptual, las experiencias extáticas son propiamente *experiencias*, *sentimientos*, *impresiones*, y no mero concepto o desborde de un pensamiento alienado del cuerpo. El éxtasis es posible en tanto pertenece al orden de lo estético-fisiológico como una expresión interior, como un sentido interno. Ya lo anticipa el autor en *Silogismos de la amargura* (1952), al expresar que "toda experiencia profunda se formula en términos de fisiología" (Cioran, 1993, p. 76).

Luego, con más énfasis se abre esta última posibilidad al escribir en *Del inconveniente de haber nacido* "¡Qué miserable es la sensación! Incluso el éxtasis no es, quizá sino una más" (Cioran, 1981, p. 6). También es cierto que más adelante, en ese mismo texto, Cioran sentencia que "No hay sensación *falsa*" (Cioran, 1981, p. 101). Todo lo cual refuerza hasta aquí ciertas caracterizaciones de la experiencia extática como posible de ser sólo a través del dolor, la abulia, la inanición y diversos dramas que son propiamente fisiológicos (Cioran, 1979, pp. 59-60).

¿Nacimiento de un nuevo sentido a partir de la censura?

Es interesante la manera en que Cioran abre una interpretación referente a una *genealogía* de la experiencia extática cuando, en el apartado "Los nuevos dioses" de su obra de madurez *El aciago demiurgo* (1969), en medio de un desarrollo que relaciona los motivos y diferencias entre el mundo antiguo marcado por el politeísmo y el posterior mundo del monoteísmo, indica que el

cristianismo se encargó de maniatar al espíritu con sus dogmas, obligándolo así a profundizarse y descender en sí para recorrer un nuevo universo "en el punto extremo de toda sensación", pero no fuera de ella (Cioran, 2012, p. 24). Es allí donde se introduce el éxtasis como "aventura del espíritu amarrado", que se vuelve más factible de manifestarse en religiones con este tipo de autoritarismos (Cioran, 2012, p. 24). La *huida hacia uno mismo*, como dice Cioran, no sería tan frecuente en una religión más licenciosa, y muestra de ello es que los hombres no atosigaban a sus dioses en la antigüedad, mientras que con el advenimiento del cristianismo dios se volvió "objeto de estudio" con ese refugiarse en uno mismo y en sus abismos al que se vieron obligados los hombres, como si se tratara de un ejercicio de libertad interior, o al menos, de un resabio de libertad.

> El cristianismo se ha servido del rigor jurídico de los romanos y de la acrobacia filosófica de los griegos, no para liberar al espíritu, sino para encadenarlo. Al encadenarlo lo ha obligado a profundizarse, a descender en sí mismo. Los dogmas lo aprisionan, le fijan límites exteriores que no debe rebasar a ningún precio: al mismo tiempo, lo dejan libre para que recorra su universo privado, para explorar sus propios vértigos, y, a fin de escapar de la tiranía de las certezas doctrinales, para buscar el ser –o su equivalente negativo- en el punto extremo de toda sensación. (Cioran, 2012, pp. 24-25)

En este caso se vuelve evidente el diálogo constante que Cioran entabla con Nietzsche, y más precisamente, con el Nietzsche del "Segundo Tratado" de *La genealogía de la moral* (1887) y su diagnóstico sobre la *enfermedad* del animal humano y el origen de aquello que él llama la "mala conciencia". Dice Nietzsche en el §16 de dicha obra:

> […] el hombre […] cuando se encontró atado por las cadenas de la sociedad y la paz. […] [experimentó que] de un golpe todos sus instintos quedaron desprovistos de su valor y "suspendidos". […] Para este nuevo mundo desconocido ya no [tenía] sus antiguos guías, los instintos regulativos que les guiaban inconscientemente con toda seguridad […] [Ellos] tuvieron que buscarse satisfacciones nuevas y, por así decir, subterráneas. Todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*: esto es lo que llamo la *interiorización* del hombre, pues es con ella únicamente cuando empieza a crecerle al hombre lo que más tarde se denomina su "alma". Todo el mundo interior, que al principio era finísimo […] ha adquirido profundidad, anchura y altura, en la misma medida en que *se inhibía* la descarga del hombre hacia fuera. […] todos aquellos instintos del hombre que vagaba libre y salvaje se volvieron hacia atrás, *contra el hombre mismo*. […] este ser […] tuvo que hacer de él mismo una aventura, una cámara de torturas, […] el hombre pasó a sufrir *del hombre*, *de sí mismo*, y ello a consecuencia […] de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que

> hasta ese momento descansaban su fuerza, su placer y su fecundidad. (Nietzsche, 2011, pp. 76-77)

En síntesis, para Nietzsche la "mala conciencia", esa *profunda dolencia* del hombre causada por encontrarse encadenado a la sociedad y la paz, es producto de una *desvalorización* y represión de los instintos que son reducidos al pensamiento y al mero cálculo racional, y sometidos a la conciencia - que es caracterizada como el más débil de los órganos -; así, al no poder ser borrados, se acumulan y deben buscar sus vías de satisfacción mediante formas socialmente permitidas. Por ende, si para Nietzsche la interiorización de los instintos que originalmente tienden a exteriorizarse deviene en el nacimiento del alma humana como algo opuesto a ellos, Cioran redobla la apuesta y especifica que mediante la interiorización de los instintos tan sólo nace un instinto nuevo, uno interno, que se encuentra *en* la base y *conduce a* la producción de las experiencias extáticas de la mística. En sus propios términos: "No habiendo tenido, durante tan largo tiempo, otro refugio que Dios, nos hemos sumergido tan hondo en él como en nosotros mismos (este buceo representa la única hazaña real que hemos llevado a cabo en los últimos dos mil años)" (Cioran, 2012, p. 24).

El infinito puesto al alcance de un caniche

A modo de conclusión, resulta pertinente investigar dentro de la obra cioraniana - así como también fuera de ella - sobre qué otros tipos de prácticas extáticas es posible dar cuenta además de las ya vistas en la mística cristiana, y dilucidar qué diferencias de constitución y desarrollo hay entre una y otras.

Entre los accesos de éxtasis más conocidos se encuentran siempre, además de las experiencias misticas, las prácticas libidinosas y psicodélicas. Con respecto a las primeras, Cioran da su punto de vista sobre el erotismo en una entrevista otorgada en 1983, en la que, parafraseando a Céline, define al amor como "el infinito puesto al alcance de un caniche" (Cioran, 2011, pp. 93-94), lo que ya indica una clara diferencia con respecto a las dificultades y vericuetos que debía atravesar todo místico para llegar al éxtasis. Dice en la misma entrevista: "En pleno delirio sexual, cualquiera tiene derecho a compararse con Dios. Lo curioso es que la inevitable decepción posterior no afecte al resto de la vida, que sea momentánea. […] Lo extraordinario es que se trate de un infinito reversible" (Cioran, 2011, p. 94).

Allí radica toda diferencia con la mística, en la reversibilidad del infinito obtenido en el instante del orgasmo, así como también en la no necesidad de soledad absoluta y desesperación que sí constituyen las condiciones de posibilidad para todo camino extático hacia la divinidad.

Sin embargo, estas distinciones no le quitan el carácter de arrobamiento a la libidinosidad, pues así se expresa el apátrida en el apartado "Vitalidad del amor", de los ya citados *Silogismos de la amargura*:

> ¿Quién abusaría de la sexualidad sin la esperanza de perder en ella la razón [durante] algo más de un segundo, para el resto de sus vidas? […]
> Mezcla de anatomía y de éxtasis, apoteosis de lo insoluble, alimento ideal para la bulimia de la decepción, el Amor nos conduce hacia hampas de a gloria… (Cioran, 1993, p. 108, 114)

Finalmente, si bien no se halla en el corpus cioraniano una referencia explícita a las experiencias psicodélicas como verdaderas experiencias extáticas, sí puede ubicárselas en cercanía a las prácticas místicas, y traer a colación para ello algo del extenso trabajo que Aldous Huxley ha dedicado a dicha temática. En las *Puertas de la percepción*, el escritor británico documenta su primer acercamiento a la mezcalina, y además de indagar sobre la historia de esta sustancia alucinógena, así como la influencia y efectividad que tuvo para la cristianización de los pueblos originarios de América del Norte, la caracteriza en primera instancia como el "sustitutivo químico de la religión" que ayuda al "afán de trascender del autoconsciente sobre sí mismo" (Huxley, 2003, pp. 76-77). Huxley así lo ejemplifica cuando compara la vida fiel de los cristianos europeos con la de las tribus convertidas:

> Para estos indígenas norteamericanos, la experiencia religiosa es algo más directo e inspirador, más momentáneo, menos el producto casero de una mente superficial y falta de naturalidad. A veces tienen visiones, que pueden ser el mismo Cristo. A veces oyen la voz del Espíritu Santo. A veces tienen conciencia de la presencia de Dios y de esos defectos personales que deben ser corregidos, si ha de hacerse la divina voluntad.
> Ser arrancados de raíz de la percepción ordinaria y ver […] sin tiempo el mundo exterior e interior, no como aparece al […] ser humano obsesionado por palabras y nociones, sino como es percibido, directa e incondicionalmente, por el Intelecto Libre, es una experiencia de inestimable valor para cualquiera […]. (Huxley, 2003, pp. 82-86).

De esta manera, y no sin antes advertir al igual que Cioran, que toda experiencia que dé cuenta del infinito en el instante es incomprensible de suyo y superior a lo abarcable por el razonamiento, Huxley explicita que estas experiencias extáticas son también del orden de los sentidos, es decir empíricas, y que su posibilidad forma parte de una trascendencia que está "presente en nosotros como una *inmanencia sentida*, como una participación experimentada" (Huxley, 2003, p. 92), del misterio que por siempre se trata, *jamás*, *vanamente*, de comprender.

Referencias bibliográficas

Cioran, E. (1979). *La tentación de existir.* Editorial Taurus.

Cioran, E. (1981). *Del inconveniente de haber nacido.* Editorial Taurus.

Cioran, E. (1993). *Silogismos de la amargura.* Tusquets Editores.

Cioran, E. (2009). *En las cimas de la desesperación.* Tusquets Editores.

Cioran, E. (2011). *Conversaciones*. Tusquets Editores.

Cioran, E. (2012). *El aciago demiurgo.* Terramar Ediciones.

Cioran, E. (2017). *Lágrimas y santos.* Hermida Editores.

Huxley, A. (2003). *Las puertas de la percepción*. Octaedro Editores.

Modreanu, S. (2009). "Cioran, los místicos y los santos", en Liliana Herrera A. M. y Abad T. Alfredo A. (ed.), *CIORAN. Ensayos críticos.* Universidad Tecnológica de Pereira. Pp. 164-176.

Sujeto, ideología y discurso: apuntes sobre psicoanálisis, marxismo y lingüística

Felipe Pereyra Rozas (UNLP)

Resumen: Durante los años 1966 a 1969, se editaron en Francia los Cahiers pour l'analyse, publicación organizada por un grupo de estudiantes discípulos de Louis Althusser y Jacques Lacan. Dicha publicación constituyó un emblema de los efectos del estructuralismo en el campo de la filosofía, oficiando de terreno de discusión para la construcción de una "teoría general del discurso". El proyecto de tal teoría se explica por la necesidad de explotar las novedades teóricas de la ciencia lingüística inaugurada por Saussure por parte del psicoanálisis y el marxismo. Pero el subjetivismo imperante en el trasfondo filosófico de dichas disciplinas requería el despejar el objeto discurso mediante una reconceptualización de la noción de sujeto. La obra de Althusser y Lacan reflejan monumentales esfuerzos por realizar dicha tarea.

Michel Pêcheux, quien escribe dos artículos en los Cahiers… bajo el pseudónimo Thomas Herbert, recobrando la teorización althusseriana de la ideología como el lugar en que los individuos son interpelados como sujetos, desarrollará una teoría de los procesos discursivos por los cuales los individuos son constituidos como sujetos del discurso. En el presente trabajo pretendemos explorar la propuesta del análisis discurso pecheutiano en función de las distancias que la alejan de otras corrientes del Análisis del Discurso, dando una configuración especial al encuentro entre lingüística, psicoanálisis y marxismo.

Por un lado, la ideología concebida como instancia constitutiva de toda formación social permite pensar la articulación entre prácticas. De este modo, el concepto pecheutiano de formación discursiva, pensado en su relación con el de formación ideológica, indica el conjunto de reglas que determinan lo decible en relación a la distribución de los individuos en diferentes posiciones de la práctica social, los cuales son inscriptos de este modo en una relación de clase. La unidad dividida de las formaciones discursivas toma así una nueva dimensión, pues se instala en el marco de una constelación conceptual como la del materialismo histórico.

Por otra parte, en cuanto a su fuente psicoanalítica lacaniana, Pêcheux toma de aquella la idea de que la subjetivación tiene lugar en virtud de la inscripción del individuo en lo simbólico, retomando de allí el rechazo al psicologismo. El mecanismo de interpelación ideológica mediante el cual los individuos son constituidos como sujetos de su discurso abre el terreno para pensar los procesos de sujeción por los que se produce la identificación con las formaciones discursivas en las cuales se inscriben los diferentes procesos enunciativos. Así, las ilusiones del sentido y la producción de la evidencia de una intersubjetividad hablante pueden pensarse como mecanismos materialmente vinculados.

I. Introducción: Sujeto y discurso en la reflexión filosófica

En el presente trabajo nos proponemos abordar la relación entre sujeto y discurso a propósito de la problemática de la reproducción de las relaciones sociales de producción dominantes en una totalidad social. Las coordenadas para este abordaje se ubican en el encuentro entre marxismo, psicoanálisis y lingüística, por sus implicancias para pensar el discurso en su dimensión política. El concepto de *discurso* surgió como consecuencia de las aporías a las que

condujo el descentramiento del sujeto, asociado con el giro lingüístico entendido de manera amplia. Diferentes tradiciones teóricas, tales como el estructuralismo, la filosofía analítica y la hermenéutica filosófica comenzaron a producir un cuestionamiento de las evidencias de la subjetividad en el pensamiento contemporáneo. Este cuestionamiento implicó deshacerse de la función del sujeto como condición de posibilidad de la objetividad, tanto en el conocimiento como en diferentes órdenes normativos (ética, estética, política, etc.). El descentramiento del sujeto implicó, en consecuencia, que todo un conjunto de categorías que hacían sistema con el mismo debieran ser repensadas (conocimiento, significado, libertad, autonomía, crítica, etc.).

Una versión del descentramiento del sujeto la dieron las corrientes que tendieron a encontrar un cambio en las valencias de la subjetividad, esto es, en las evidencias del saber, del querer decir, de la agencia, etc. Se trata de corrientes asociadas a movimientos en el plano de las ciencias sociales que tendían a reconocer un dominio de eficacia autónomo en la historia (Marx) o en la lengua (Saussure) y hasta en la psiquis individual (Nietzsche, Freud) (ver Wahl,1971, Foucault,1995). El marxismo, la lingüística estructural y el psicoanálisis pudieron realizar el mencionado cambio de valencia, en la medida en que dejaron de ver a las evidencias de la subjetividad como pretensiones necesitadas de fundamentación objetiva, para entenderlas como el *efecto* de procesos que las antecedían.

Estas rupturas con el subjetivismo corrieron, sin embargo, suertes análogas al verse reabsorbidas en sus propios campos por movimientos de "re-centramiento" del sujeto: el psicoanálisis se vio pronto invadido por las "psicologías del yo"[1]; el marxismo fue reabsorbido por la problemática "humanista" de las voluntades individuales. El saussurismo, por último, vería renacer en su seno al sujeto que había desplazado poco antes al tener que apelar al mismo a través de la noción de *habla* para explicar el cambio en la *lengua*. La aparición del concepto de "discurso" tensionó la problemática de la oposición "lengua/habla", sin llegar a rebasarla decididamente. Por un lado, dicho concepto permite cuestionar a la concepción de la lengua como objeto ideológicamente neutro, ideal, y como sistema que debe explicarse por sí mismo, sin referencia a nada exterior (Lecercle, 2008). Así, Benveniste (2011) define al discurso como el ejercicio de la lengua por los hablantes, introduciendo las condiciones extra-lingüísticas en las cuales el sistema de la lengua tiene su existencia real: el sujeto hablante, las evidencias, el contexto, etc. Pero, al mismo tiempo, esta noción benvenisteana de discurso resultaba un obstáculo. En efecto, la lingüística de la enunciación-discurso siguió todavía dentro de la

[1] Tal es la dirección de los trabajos de Anna Freud o Melanie Klein, que tienden a pensar la estructura subjetiva como centrada en torno a la figura del yo en tanto función de objetividad. Sobre este punto ver Althusser (2014).

problemática "lengua/habla" ya que tendió a entender a la enunciación como manifestación de la acción fundadora de un sujeto auto-constituyente (Karczmarczyk, 2014).

De este modo, se formaba tensión entre subjetividad y estructura que era el índice de un problema teórico: si la lengua sólo existe por los actos de enunciación de los sujetos, los individuos sólo pueden constituirse como sujetos del lenguaje en virtud de su inscripción en la lengua. Benveniste no podía hacer frente a este problema, pues no distingue suficientemente la noción empírica de individuo parlante concreto, psicológico y universal, con la noción abstracta de sujeto del discurso, que no es un individuo, sino una posición determinada en un campo discursivo atravesado por contradicciones ideológicas y de clase, y dominado a su vez por un campo de fuerzas que definen tanto las posiciones desde las que es posible enunciar como las reglas que sancionan lo decible en una coyuntura discursiva dada (Maldidier, Normand y Robin, 1972). En este punto se comprende que una teoría acerca del discurso depende de una teoría del sujeto y los procesos de subjetivación que incluya una distinción clara entre "individuo" y "sujeto". En suma, resulta necesario romper definitivamente con la problemática de la oposición lengua/habla para pensar el discurso en el marco de la historia como un proceso no subjetivo en el cual, sin embargo, toma cuerpo la subjetividad.

El objeto de nuestra investigación se ubica exactamente en este punto, pues la corriente arqueológica del análisis del discurso (AD), inspirada en los trabajos de Foucault, y la teoría materialista del discurso planteada por Pêcheux (ADP), se plantean como respuestas a este problema. Con esta caracterización no buscamos sindicar ni a Pêcheux ni a Foucault dentro del estructuralismo, etiqueta bajo la cual, por otra parte, pocos se han sentido a gusto. Pero vale la pena recordar que el trabajo de ambos autores se han dado cita en una revista cuya edición estaba a cargo de los discípulos de Lacan y Althusser y que supo resumir los debates que el estructuralismo generó en el campo filosófico francés durante los años '66 a '69: nos referimos a los *Cahiers pour l'analyse*[2].

En efecto, en el noveno número de esta publicación haría su aparición el texto "Respuestas al círculo de epistemología", donde Foucault entablaría un debate con miembros de la revista en la cual participaba también Michel Pêcheux. Es aquel texto el que posteriormente se transformaría en la polémica obra metodológica de Foucault, *La arqueología del saber*, cuyo objetivo se cifra en realizar una revisión crítica de su obra anterior y elaborar un programa de investigación sobre la base de la apertura de un nuevo de terreno de investigación: los *acontecimientos discursivos*. En

[2] La totalidad de los números de la revista pueden consultarse en http://cahiers.kingston.ac.uk/. Cabe recordar que figuraban entre los miembros más conspicuos de esta publicación una serie de autores que caracterizarán también a lo que se dio en llamar el post-estructuralismo, tales como Jean-Claude Milner, Jacques Alan Miller, François Regnault, Alain Badiou, entre otros.

ese mismo número, Pecheux publicaría "Para una teoría general de las ideologías" bajo el seudónimo Thomas Herbert. En esos apretados años de intensa producción teórica puede encontrarse el germen de una serie de derivas filosóficas que buscan pensar la relación de la subjetividad con el campo de lo discursivo. La obra de Foucault y Pêcheux marcan al menos dos direcciones desde las cuales se llega a pensar el problema de la subjetividad en lo sucesivo una vez que se ha rechazado la problemática humanista y se ha destituido al sujeto como soberano de su discurso.

II. La arqueología del saber: sus conceptos fundamentales y sus aporías

El objetivo declarado de Foucault en la *Arqueología del saber* es el de definir un método de análisis histórico liberado del tema antropológico (cfr. 2008: 23 a 28). Para ello se requiere disolver una serie de conceptos que organizan el tema de la continuidad, tales como *mentalidad, espíritu de época, influencia, desarrollo y evolución*, y una serie de evidencias que buscan ligar entre sí los discursos entre los hombres, tales como *autor, tradición* y *obra*. Una vez suspendidas estas series de categorías que servían a la elaboración de la "historia global"[3], entonces se abre el terreno de los acontecimientos discursivos. Esta noción de *acontecimiento discursivo* permitiría analizar los enunciados sin remitirlos a ningún principio de síntesis psicológica, buscando determinar la *relación* de los enunciados entre sí y la *relación* entre grupos de enunciados y acontecimientos de otro orden (técnico, económico, social, político). La pregunta que se hace Foucault, entonces, cae fuera del campo de la lingüística. Ya no se trata de determinar la virtualidad que hace posible la construcción de determinados enunciados, sino "¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?" (Foucault, 2008: 41).

Es en este sentido que podemos decir que Foucault ha dado un paso decisivo para la deconstrucción de la problemática idealista del "sujeto de expresión", que piensa al individuo parlante como vehículo de un sentido ya-dado en su interioridad que es expresado por el libre ejercicio de su voluntad a los fines de comunicar su intención (Castro, 1995). Así, por la vía de este cambio de terreno, plantea un nuevo objeto, ya no el discurso, sino las *prácticas discursivas*. El desplazamiento operado implica que lo que da unidad al discurso no proviene del lado del

[3] Foucault contrapone "historia global" a "historia general". La primera se caracteriza por remitir todos los fenómenos de una misma área espacio-temporal a un único principio causal, por suponer una forma de historicidad homogénea para la diversidad de prácticas sociales y por suponer un desarrollo homogéneo entre ellas. La historia general, por el contrario, plantea el problema de las relaciones desiguales que se establecen entre las diferentes prácticas sociales (economía, literatura, política, etc.) Es justamente el problema de cómo pensar la historia sin remitirlo a un centro unificador lo que motiva el proyecto de la arqueología.

sujeto ni del objeto, ni tampoco de las palabras o las cosas, "sino un conjunto de *reglas* que son inmanentes a una práctica y la definen en su especificidad" (Foucault, 2008: 65).

Siguiendo a Lecourt (2007), sostenemos que Foucault abre un camino para el análisis teórico que permiten superar algunos obstáculos con los que el pensamiento de Louis Althusser llegó a encontrarse en sus elaboraciones del concepto de ideología. Sin embargo, debemos señalar que, aunque Foucault abre el camino para una teoría materialista del discurso al deconstruir la concepción idealista de sujeto[4] que dominaba a la lingüística de la enunciación, sus formulaciones encuentran también una serie de limitaciones que no le permiten desarrollar un momento constructivo.

Uno de ellos es el *problema de la relación entre prácticas discursivas y no discursivas*: el concepto de "formación discursiva", definido como haz complejo de relaciones que funcionan como regla, plantea la necesidad de pensar la "articulación entre una serie de acontecimientos discursivos y otras series de acontecimientos" (Cfr. Foucault 2008: 99/100). El problema señalado por Foucault es el de la determinación histórica de los sistemas de formación de enunciados, es decir, de la relación entre las prácticas discursivas y no discursivas. Esta exigencia aparece en tanto Foucault desea escapar al formalismo estructuralista que reduce la formación de los enunciados a las leyes que son su condición de posibilidad, a la vez que se niega a reducir al discurso a un mero reflejo de lo que sucede en otras prácticas. Así, vemos que definir las relaciones que determinan la organización jerárquica de los elementos de un sistema de formación equivale a dar cuenta del régimen de materialidad del enunciado. Por tanto, esta innovación teórica toca lo central del asunto.

Pero cuando Foucault quiere dar cuenta de este orden de determinación nos encontramos con un verdadero vacío teórico. Así, vemos que Foucault llega a indicar un problema que no logra resolver: el problema de la articulación entre las prácticas discursivas y las prácticas no discursivas. O, dicho de otro modo, tiene un desarrollo no reflexivo de la problemática de la reproducción de las relaciones de producción, pues se plantea la cuestión de la relación entre discurso e historia, pero al modo de una "yuxtaposición", sin determinar el modo específico en

---

[4] Los conceptos de "materialismo" e "idealismo" que aquí utlizamos requerirían un amplio desarrollo. A los efectos de clarificar su sentido, cabe destacar que no hay en Foucault una elaboración precisa o siquiera un intento de definición de la idea de "materialidad", la cual, sin embargo, evoca de modo recurrente. Todo lo contrario sucede en el caso de Althusser (1974, 1975, 1974, 1984, 2017), Lecourt (1979, 1984) y Pêcheux (2016), quienes dedican una serie de textos e intervenciones a dar una definción precisa de esta categoría, tan cara al marxismo. Desde una perspectiva negativa, sin embargo, puede notarse una concepción compartida entre Foucault y los autores mencionados: ha de entenderse por materialista una posición teórica que no tome al sujeto y la interioridad como un dato o punto de partida, sino como el efecto de un proceso. Se entiende por idealista, por otra parte, a toda posición teórica que conciba a la subjetividad humana como un "reino dentro de otro reino", es decir, como un terreno apartado de las determinaciones causales que rigen al campo de la objetividad.

que se articulan. Creemos que se muestra en este punto la ausencia de una teoría de la causalidad compleja que rige la articulación entre prácticas en una totalidad social. En este sentido, se nos plantea el problema de la relación entre el proyecto arqueológico y los desarrollos del materialismo histórico.

III. El análisis del discurso de Michel Pêcheux: una intervención althusseriana en el campo de la lingüística

La lectura humanista del marxismo como una teoría de la alienación del género humano tenía efectos filosóficos precisos. El principal de todos ellos era la imposibilidad de conceptualizar a la *ideología* como una *realidad específica*, confinándola a la dimensión del error o la *ilusión*. Lo que dicho humanismo hacía resurgir era el compromiso con un sujeto como función de la objetividad y, correlativamente, una concepción del conocimiento enmarcado en la problemática de las "garantías del conocimiento". La crítica althusseriana a la problemática empirista del conocimiento (2011, 2012) ponía de manifiesto el círculo en el que se mueve la clásica teoría del conocimiento y muchas de sus extensiones en la epistemología contemporánea. De este empeño nacieron conceptos como el de "práctica teórica", que caracteriza a la ciencia como una forma de discurso que produce *efectos de conocimiento*, comprendido no como la justificación del modo en que unas *evidencias dadas* de carácter representacional corresponden con una *realidad* también *dada*, sino como un *proceso de transformación de las evidencias*. Este efecto de conocimiento, que nos lleva desde unas evidencias dadas al proceso que las hace aparecer como evidentes, no toma entonces a las *evidencias* como una *pretensión* a justificar o refutar, sino como *efectos* de un *proceso*.

Althusser iba a profundizar esta línea de pensamiento en el ensayo sobre "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" (1988). Allí, Althusser planteaba algunos puntos que serán de interés fundamental para el ADP: primero, la tesis de que la ideología interpela a los *individuos* como *sujetos*, distinguiendo lo que la lingüística de la enunciación confundía; segundo, la tesis de que en la ideología los individuos se enfrentan a los procesos de identificación imaginaria por los cuales son posicionados en la esfera de la producción, dando el anclaje material que faltaba a los desarrollos foucaulteanos; por último, la idea de que el efecto fundamental de la ideología es la producción de evidencias, fundamentalmente las evidencias del sentido de las palabras y de que todos somos naturalmente sujetos:

> …tanto para usted como para mí, la categoría de sujeto es una "evidencia" primera (las evidencias son siempre primeras): está claro que usted y yo somos sujetos (libres, morales,

> etc.). Como todas las evidencias, incluso las que hacen que una palabra "designe una cosa" o "posea una significación" (por tanto, incluso las evidencias de la "transparencia del lenguaje"), ésta –que usted y yo somos sujetos y que eso no es ningún problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental. Lo propio de la ideología, en efecto, es el imponer (sin que se advierta, se trata de "evidencias") las evidencias como evidencias, que sólo podemos reconocer y ante las cuales sólo nos queda la natural e inevitable reacción de exclamar (en voz alta o en el "silencio de la conciencia"): ¡Evidente! ¡Exacto! ¡Verdad! (Althusser, 1988: 76)

Desde esta perspectiva, la relación entre sujeto y sentido puede entenderse de un modo novedoso: como rituales de reconocimiento ideológico que ejercen una función de garantía mediante la producción de la evidencia de una actualidad y contemporaneidad eterna del sí mismo consigo mismo. Es justamente este último punto en el cual se inserta la cuestión del discurso. Sin embargo, el avance en el trabajo de Althusser dejaba en la oscuridad el término "discurso", que en 1969 tenía tanta importancia como el impulso anti-subjetivista.

Una de las vías de exploración en torno al discurso por parte de Althusser se plasmaría en un intercambio que tuvo entre sus colegas en el año 1966 y que nos han llegado como parte de la recuperación de sus textos póstumos. En efecto, en el texto titulado "Tres notas para una teoría de los discursos" (2010), Althusser realiza un análisis de los desarrollos lacanianos sobre la relación entre sujeto y significante, proponiendo una articulación entre el concepto psicoanalítico de inconsciente y su propio concepto de ideología como práctica en y por la cual los sujetos reproducen sus condiciones de existencia. El resultado de esta exploración decanta en el programa de una "teoría general del significante", la cual contendría al psicoanálisis y la lingüística como teorías regionales. De la articulación de esta teoría general del significante y del materialismo histórico, entendido como teoría de la articulación de las prácticas sociales, Althusser esperaba obtener una teoría de los efectos de subjetividad producidos por los diferentes discursos que realizan la unificación tendencial de las prácticas en una totalidad social determinada. Cabe notar que semejante proyecto se mostraría a ojos de Althusser como una vía alternativa a la propuesta milleriana de una "lógica del significante", de la cual podía desprenderse la perspectiva de una teoría genérica del sujeto, incapaz de dar cuenta de la historicidad de los procesos históricos de sujeción/subjetivación que se traman en el marco del discurso (ver Maniglier, 2010). Esta perspectiva, cuyo objetivo es dar cuenta de la historicidad de las diferentes formas de subjetividad por la cual se articulan las prácticas, tuvo su continuidad en el trabajo de algunos de sus discípulos, como Balibar, Macherey, Lecourt o Pêcheux. Se abría de este modo un nuevo terreno en el cual

> en lugar de intentar explicar la subjetividad dentro de una lógica unívoca, sea del significante o de la verdad, debemos prestar atención a la variedad de regímenes de subjetivación que funcionan dentro de cada tipo de discurso y a los diferentes regímenes de subjetivación que funcionan dentro de cada régimen. La teoría de la subjetividad es entendida ahora como la teoría de las técnicas a través de la cuales ciertas formas de pensamiento históricamente condicionadas borran su propia emergencia para aparecer como evidentes, intuitivas, y exentas de condiciones históricas (Maniglier, 2010)

En el área de influencia de Althusser fue Michel Pêcheux quien desarrolló con más decisión el aspecto de una teoría del discurso. Tal como Hernandez y Terriles (2014) han puesto de relieve, el tratamiento de la imbricación entre sujeto y discurso toma una forma por completo novedosa en el ADP. En efecto, mientras que otras corrientes del AD han dejado el lugar del sujeto como algo impensado, Pêcheux ofrece un tratamiento original de la subjetividad y el sentido que lo enfrenta a una serie de teorías que, en el campo de la lingüística, la semántica y la filosofía, operan un "re-centramiento" de la subjetividad respecto del lenguaje, el sentido y el conocimiento. Siguiendo la propuesta de estos autores, sostenemos que existen dos fuentes fundamentales para la concepción pecheutiana del sujeto: la teoría de la ideología de Althusser, que implica una teoría de los procesos de subjetivación/sujeción mediante el mecanismo de la interpelación (1988), y el psicoanálisis lacaniano, que plantea la subordinación del sujeto al registro de lo Simbólico.

En cuanto al lugar que ocupa la teoría de la ideología de Althusser en el marco del ADP, debemos decir que ella trabaja en una doble dimensión teórica, en función de lo cual es posible indicar las distancias que la alejan de otras corrientes del AD. Por un lado, la ideología concebida como instancia constitutiva de toda formación social permite pensar la articulación entre prácticas. De este modo, el concepto pecheutiano de formación discursiva, pensado en su relación con el de formación ideológica, indica el conjunto de reglas que determinan lo decible en relación a la distribución de los individuos en diferentes posiciones de la práctica social, los cuales son inscriptos de este modo en una relación de clase. La unidad dividida de las formaciones discursivas toma así una nueva dimensión, pues se instala en el marco de una constelación conceptual como la del materialismo histórico, que intenta pensar a la historia como un proceso sin sujeto ni fines, evacuando todo teleologismo y todo relativismo historicista.

Por otra parte, el mecanismo de interpelación ideológica mediante el cual los individuos son constituidos como sujetos de su discurso abre el terreno para pensar los procesos de sujeción por los que se produce la identificación con las formaciones discursivas en las cuales se inscriben los diferentes procesos enunciativos. Así, las ilusiones del sentido y la producción de la evidencia

de una intersubjetividad hablante pueden pensarse como mecanismos materialmente vinculados. Aquí hace su entrada el psicoanálisis, en tanto que el elemento simbólico que domina los procesos de identificación imaginaria requiere de una teoría de la captación del sujeto por el significante. En este sentido, Pecheux afirma que ha de pensarse al "*sujeto como proceso (de representación) interior al no-sujeto que constituye la red de significantes, en el sentido que le da Lacan: el sujeto está "atrapado" en esta red:* -"sustantivos comunes" y "sustantivos propios", efectos de "*shifting*", construcciones sintácticas, etc.- *de suerte que resulta de ella como "causa de sí"*, en el sentido spinocista de la expresión…" (Pecheux, 2016: 140).

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis.* Siglo XX

Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica.* Laia

Althusser, L. (1977). ¿Es sencillo ser marxista en filosofía? [defensa de Tesis de Amiens, junio de 1975]. En *Posiciones* (pp. 127-172). Anagrama

Althusser, L. (1984). La transformación de la filosofía. En Althusser, L., Macherey, P. y Balibar, E. *Filosofía y cambio social.* Ediciones Metropolitanas.

Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan.* Nueva Visión.

Althusser, L. (2010). Tres notas sobre la teoría de los discursos En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan.* Siglo XXI.

Althusser, L. (2011). *La revolución teórica de Marx.* Siglo XXI.

Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas.* Nueva Visión.

Althusser, L.y Balibar, É. (2012). *Para leer El Capital.* Siglo XXI.

Benveniste, E. (2011). *Problemas de lingüística general* (dos tomos). Siglo XXI.

Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Biblos.

Foucault, M. (1995). *Nietzche, Freud, Marx.* El Cielo Por Asalto

Foucault, M. (2008a). *La arqueología del saber.* Siglo XXI

Hernández, S. y Terriles, R. (2014). Algunas reflexiones sobre la concepción del sujeto y la epistemología. En el Análisis del Discurso de Michel Pêcheux. *Décalages*: Vol. 1: Iss. 4. Disponible en: http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/24

Karczmarczyk, P. (2014). Estructura, discurso y subjetividad. En (Karczmarczyk comp.). *El sujeto en cuestión: Abordajes contemporáneos.* UNLP: FaHCE. Disponible en: http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/29

Lecercle, J. J. (2008). Marxism and language en *Critical companion to Historical Materialism*, Bidet ed. Vol. 16.

Lecourt, D. (1979). *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía.* Siglo XXI.

Lecourt, D. (1984). *El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado.* La Flor

Lecourt, D. (2007). *Para una crítica de la epistemología.* Siglo XXI.

Maldidier D., Normand C. y Robin R. (1972). Discours et idéologie: quelques bases pour une recherche. En *Langue française.* N°15, 1972. *Langage et histoire.* pp. 116-142.

Maniglier, P. (2017). El legado estructuralista. *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos.* N° 5, Mayo de 2017. Recuperado de http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2017/06/Maniglier-Ellegadoestructuralista.pdf

Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía.* CCC Ediciones.

Wahl, F. (1971). La filosofía entre el antes y el después del estructuralismo en VV. AA. *¿Qué es el estructuralismo?* Losada.

Programas en foco. Hannah Arendt, las "mujeres de excepciones", y algunas reflexiones sobre las epistemologías, en clave de genero

Lucía Pereyra Robledo y Malena Ciotta (UNR)

Resumen: En esta ponencia nos proponemos reflexionar acerca de qué se transmite como legado de la filosofía de occidente poniendo el foco en reflexionar acerca de la invisibilización o la falta de teoría filosófica feminista o filosofas feministas dentro de los programas, ya que consideramos que es una temática ausente dentro de los planes de estudio actuales, creemos que es necesario comenzar a desarrollar un enfoque de análisis feminista en autores que no son considerados como tales. Entendiendo que históricamente desde diferentes sistemas de dominación hegemónicas se han construido preconceptos, desplazamiento de significados, falacias bajo aparente "neutralidad" u "objetividad", creemos menester reflexionar acerca de la importancia de la revisión analítica y critica desde perspectivas interseccionales, para pensar realidades situadas y rupturas epistemológicas-políticas, que nos permitan otras maneras de producir y habitar los conocimientos académicos.
Palabras clave: filosofía, feminismos, neutralidad, mujeres.

Epistemología en clave de género

Poner el foco en reflexionar acerca de la importancia de analizar los abordajes teóricos prácticos dentro de nuestras formaciones, desde las perspectivas de género nos ayuda a pensar de manera crítica y desenmascarar diferentes prejuicios que se ocultan detrás de la epistemología y la ciencia sobre las cuales se apoya a veces la exclusión de ciertas identidades que no encajan en las normativas.

Femenías M. L. en "El ideal del "saber sin supuestos" y los límites del hacer filosófico" plantea que estas formas de exclusión nos llevan a otro eje problemático que genera una jerarquía fundante y fundada, es decir fundante porque sobre ella se asientan tantas otras y fundada porque sus orígenes son claramente socio-históricos y culturales. "Hasta cierto punto es, además, una forma de violencia: la violencia de la exclusión por naturalización que sostiene la división sexual del trabajo y de los espacios asociados. Por lo general, precisamente, esta distinción –así planteada– lleva a designar toda violencia contra las mujeres como "violencia doméstica". Todas sabemos que no es sólo en el domus donde se ejerce ese tipo de violencia; esto, lamentablemente, está muy estudiado en América Latina porque hay casos muy relevantes sobre los que después brevemente voy a volver. La división sexual del trabajo, que es también división

sexual del poder, se entrelazan con la distinción entre "lo público" y "lo privado", donde "lo privado" es, ante todo, "privado de Ley". (Femenías, 2012: 9-11)

Estas dicotomías, binarismos, pares de conceptos exhaustivos y excluyentes han dominado el pensamiento occidental, siguen dominando nuestra manera de analizar la realidad. Y se profundiza si se comprende que estas dicotomías están "sexualizadas". Lo racional, lo objetivo, lo público se le ha atribuido histórica, cultural, social y políticamente a las masculinidades, en cambio lo emocional, la subjetivas y lo privado a las femenidades. Y la ciencia no está exenta, la construcción de las mismas se fundan en la naturalización de estas dicotomías excluyentes.

Diana Maffía, en "Contra las dicotomías. Feminismos y epistemología crítica" plantea que el sujeto político, el ciudadano, y el sujeto de conocimiento científico de la ciencia moderna, (en el siglo XVII), surgen con este mismo sesgo de las atribuciones dicotómicas, produciendo un modelo de conocimiento patriarcal.

Se pregunta "¿Cuál es ese modelo del conocimiento? "La neutralidad valorativa, es decir, el sujeto en este mito de la ciudadanía, y también el sujeto de conocimiento de la ciencia, es un sujeto que no pone en juego sus valores y sus emociones a la hora de producir conocimiento o justicia, sino que los neutraliza. El sujeto es capaz de dominar su propia subjetividad, de borrarla, y simplemente dejar testimonio de lo que ve, para que otro sujeto pueda tomar su lugar y probar si eso que ha sido descripto es verdad o no" La objetividad y la neutralidad valorativa requieren por lo tanto de un sujeto con capacidades de neutralizar las emociones en pos de producir "buen conocimiento". (Maffía, 2008)

Por lo tanto la reflexión acerca de las consecuencias epistemológicas de la exclusión de las mujeres en las ciencias, es necesaria, no como una cuestión meramente genealógica o periférica, al contrario, la crítica y revisión feminista de la ciencia deriva en un análisis radical y constructivo que pone en tela de juicio los pilares fundamentales de la misma.

Poner el foco, situar la mirada

Habilitar un análisis crítico de la construcción histórica cultural de esta supuesta objetividad de la ciencia, nos lleva a replantearnos el interrogante, ¿desde dónde miramos?

Rosi Braidotti plantea que si hay algo que los feminismos posestructuralistas comparte con las filosofías posestructuralistas son "no sólo el sentido de una crisis del Logos sino también la necesidad de una creatividad conceptual renovada y de cartografías del presente que no sean ajenas a la política." (Braidotti, 2002)

Los objetivos desde las críticas feministas residen en eliminar las connotaciones peyorativas y opresivas que se han erigido no sólo sobre la idea de diferencia, sino también sobre la dialéctica entre el Yo y lo Otro. Esta transmutación de valores podría conducir a una reafirmación del contenido positivo de la diferencia que permitiría una reapropiación colectiva de la singularidad de cada sujeto sin desatender su complejidad. En palabras de Braidotti "El sujeto del feminismo no es la Mujer, como otro complementario y especular del hombre, sino un sujeto encarnado, complejo y multiestratificado que ha tomado sus distancias respecto a la institución de la feminidad." (Braidotti, 2002: 24)

En este sentido Rosana Guber, realiza también una reflexión sobre la etnografía desde una perspectiva de género cuestionando el rol del investigador a lo largo de la historia de la ciencia como "occidental, individual, adulto, racional, moralmente responsable y masculino." "La masculinización del investigador y de los pobladores objeto de estudio derivó, necesariamente, en Ia masculinización de las temáticas de investigación. La primera advertencia contra esta tendencia fue, en los años sesenta, la irrupción de "los estudios de Ia mujer", cuyo objetivo era "hacer visible a la mujer en la sociedad y explicar su opresión" desde distintas teorías, incorporando el aspecto femenino como elemento faltante (Cangiano y Dubois, 1993)." (Guber, 2001: 26).

Entonces los aportes de la introducción de las perspectivas de género, no solo pusieron en cuestión las bases del conocimiento social como un conocimiento masculino, sino también se buscó complejizar la pretendida homogeneidad femenina, hegemonizada por Ia mujer blanca, de clase media, universitaria y occidental. "(…) Estas perspectivas incidieron profundamente en la literatura metodológica replanteando el lugar del investigador como instrumento neutral, omnisciente y omnipresente del conocimiento." (Haraway, 1991)

Respondiendo al interrogante que nos planteamos al principio de este capítulo. Creemos encontrar algunos mapas de rutas en los planteos de Donna Haraway, acerca de una mirada de análisis etnográfica situada. Es decir, una mirada de análisis que se fuga de "una mirada conquistadora desde ninguna parte. Esta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fábrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar. Y de evitar la representación. Esta mirada significa las posiciones no marcadas de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la objetividad a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustriales militarizadas racistas y masculina(...)Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad fe." (Haraway; 1991:324)

Rossi Braidotti en este sentido, plantea que el mirar situado "localizado" no una situación que se designa y concibe autónomamente. Es un territorio espacio-ternporal compartido, construido colectivamente, conjuntamente ocupado, que implica una intervención de los otros desde procesos de conciencia y despertar personal/político.

La «política de las localizaciones» consiste en trazar cartografías de poder basadas en una forma de autocrítica donde el sujeto elabora una narrativa crítica y genealógica de sí, en la misma medida en la que son relacionales y dependen del escrutinio externo. El conocimiento feminista es un proceso interactivo que hace aflorar aspectos de nuestra existencia, especialmente de nuestra propia implicación en el poder, que no habíamos percibido anteriormente. En lenguaje deleuziano, nos «desterritorializa-, es decir; nos extravía de lo familiar, de lo íntimo y de lo conocido para bajarlo de una luz exterior. En el lenguaje de Foucault, tendríamos que hablar de micropolítica y el punto de partida es el yo encarnado. Sin embargo, las feministas sabían esto mucho antes de que fuera teorizado por Foucault o por Deleuze en su filosofía. Aquello en lo que difieren las «figuraciones» de una subjetividad feminista alternativa, como la mujerista, la lesbiana, el cyborg, la otra inapropiable, la feminista nómada, etc., de las «metáforas» clásicas es en hacer que entre en juego un sentido de la responsabilidad por las propias localizaciones. Estas figuraciones expresan cartografías materialmente inscritas en eI sujeto V, en este sentido, suponen un ejercicio de autoreflexión y no una relación parasitaria en un proceso de metaforización de los «otros»." (Braidotti, 2002: 25)

A modo de propuesta

Desde estos planteos que venimos hablando, a modo de propuesta, haremos un breve análisis de algunos conceptos, planteos de Hannah Arendt, como una posible autora, que podría aplicarse para analizar diferentes situaciones, dentro de los programas de estudio. Sabemos que Arendt no escribió ni se identificó con los feminismos como práctica política, pero poder leerla en clave de género, feministas nos habilita a pensar en retomar sus planteos para profundizar en diferentes análisis.

A lo largo de su trayectoria, Hannah Arendt fue considerada una "mujer de excepción", término al cual se opuso de ser catalogada. "Para ella, el hecho de que tuviese un nivel de cultura superior al del común de las mujeres, no era nada extraordinario ni mucho menos anormal: ser mujer y profesora o mujer y filósofa, entraba para ella perfectamente dentro del orden normal de las cosas." (Comesaña, 128)

Sus importantes consideraciones al hecho político y a la acción de la realidad humana, deben ser consideradas de gran interés en la lucha y filosofía feminista y en pensar un análisis de las teorías científicas desde la mirada de teóricas,

En su libro "La Condición humana", desarrolla una distinción muy clara entre el poder y la fuerza: "El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. (...) surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan. (...) es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza." (Arendt, 2003, p.223.)

A diferencia de otros autores que han desarrollado una definición del mismo, la autora lo define como resultado de la organización voluntaria de individualidades, fundándolo en la condición humana básica de la pluralidad.

Si bien considera que al poder solo se le puede oponer la violencia, estas no pueden reemplazarlo, ya que la violencia no es poder, sino que es destructora del mismo.

Entonces, si la base de la acción se encuentra en la pluralidad y la mundanidad, es fácil de esto desprender la comprensión de lo privado. Aquel que está privado del mundo y por lo tanto también de formar parte de una pluralidad que lo reconozca como uno, queda también privado de reconocerlo como humano, ya que Arendt considera que para ser reconocido como verdaderamente humano es necesario tener status político, ser ciudadano capaz de hablar y actuar. Por tanto, la relación entre el hecho político y la posibilidad de tener derechos es más que dependiente. Ya que los Derechos humanos no son abstractos, dependen de la cualidad de ciudadanos. Y en esto podemos realizar una comparación de la exclusión en algunos momentos históricos de las mujeres del ámbito público, en calidad de no ser reconocidas plenamente como ciudadanas capaces de formular derechos.

Otro concepto que no queremos dejar por fuera es el de paria, que Comesaña considera, puede jugar un rol similar a la noción beuvoiriana de segundo sexo. Paria en Arendt, expresa el estatuto de los judíos en un momento de su historia en relación a la comunidad en la que vivían, y al igual que la noción de segundo sexo, esto puede recordarnos a la situación de las mujeres en un mundo patriarcal, pensado por y para los hombres.

"Y así como el "segundo sexo" de Beauvoir tiene por objetivo despertar la conciencia femenina a su derecho a la igualdad y a la plena realización (...) podemos tomar el concepto de paria, para analizar la situación de las mujeres y encaminar una posible forma de lucha que implique el demandar, como ya lo viene haciendo la Teoría Feminista, el reconocimiento de la diferencia y su respeto en el seno de la exigencia igualitaria" (Comesaña, 2001, 141)

Retomar autoras, releer teóricas, apropiarse, empaparse de lecturas feministas dentro de las diferentes instancias de formación es menester no solo para analizar la coyuntura histórica actual, también como dice Femenías, para analizar y debatir qué se transmite como legado de la "filosofía de Occidente", es necesario para develar sus propios supuestos y para poner en foco los momentos en que continuamos reproduciéndolos, constituyendo de diferentes maneras, puntos ciegos en los procesos de visibilización epistemológica.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.

Braidotti,R (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir.* Akal.

Comesaña Santalice, G (2001). Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 2001*. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela. ISSN: 0211-2337 http://pmayobre.webs.uvigo.es/pdf/gloria_comesana_santalices.pdf

Femenías, M. L. (2012). El ideal del "saber sin supuestos" y los límites del hacer filosófico. *Sapere Aude*. Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais, v.3 – n.3 sem. 2012. En Biblioteca electrónica http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/index

Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Norma.

Haraway, D., (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza.* Cátedra.

Haraway, D. (1993). Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. En M.C. Cangiano y L. DuBois, *De mujer a Género.* CEAL. pp. 115-144.

Maffía, D. (2008). Contra las dicotomías: Feminismo y epistemología crítica. Seminario de epistemología feminista, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Una intervención crítica desde la perspectiva del empirismo feminista: el concepto de fertilidad

Rocío Pérez (UBA)

Resumen: Los diversos enfoques que componen la corriente de la crítica epistemológica feminista se engloban bajo el objetivo común de visibilizar y cuestionar el sexismo y el androcentrismo presentes en la producción, validación, formulación, difusión, aplicación y conceptualización del conocimiento científico.
Las epistemologías feministas llevan adelante diversos tipos de intervenciones críticas entre las que se cuentan, entre otros, los estudios de exclusión y marginación, los análisis de aplicaciones sexistas de la ciencia y la tecnología, la detección de mecanismos de invisibilización de las mujeres y el género a través de teorías científicas, la identificación de supuestos teóricos basados en estereotipia sexista y el análisis crítico de las conceptualizaciones.
En este trabajo presentaré un ejemplo de una propuesta –en curso- de intervención crítica epistemológica sobre el concepto de fertilidad de las hembras humanas, enmarcándome en la corriente del empirismo crítico contextual, para mostrar, en primer lugar, el modo en que un sesgo de género que afecta la definición del término impacta en la justificación de las teorías, las aplicaciones tecnológicas y la divulgación científica y, en segundo lugar, como cada una de esas instancias puede inhabilitar o promover cursos de acción decisivos para las vidas de las mujeres.
Una revisión de la dimensión pragmática muestra que los usos del término "fertilidad" en el discurso científico incluyen algo más que la capacidad de concebir (entendida como la probabilidad determinable de lograr un embarazo): varias nociones aparecen junto a esta componiendo una red semántica en la que con frecuencia cada una es indisociable. Se trata de los conceptos de "fecundabilidad", "reserva ovárica" y "calidad ovocitaria".
Propongo que deslindar estos 3 elementos hallados en los usos del concepto de fertilidad en el discurso científico (de investigación, de divulgación periodística y médico) permite, no sólo un provechoso esclarecimiento sino que fuerza además la explicitación de sus dimensiones empíricas y no empíricas y posibilita, de ese modo, la visibilización y crítica de los sesgos sexistas y/o androcéntricos involucrados, propósito central de la epistemología feminista.

Las distintas corrientes de filosofía feminista de la ciencia llevan adelante tipos diversos de intervenciones críticas entre las que se cuentan como las más difundidas los estudios de exclusión y marginación, los análisis de aplicaciones sexistas de la ciencia y la tecnología, la detección de mecanismos de invisibilización de las mujeres y el género a través de teorías científicas, la identificación de supuestos teóricos basados en estereotipia sexista y el análisis crítico de las conceptualizaciones.

En este trabajo ofrezco una propuesta de intervención crítica filosófica de la ciencia sobre el concepto científico de fertilidad, enmarcado en la corriente del empirismo crítico contextual, para mostrar, en primer lugar, el modo en que la definición del término impacta en la justificación de las teorías, las aplicaciones tecnológicas y la divulgación científica y, en segundo lugar, cómo, en función de las definiciones de "fertilidad" y de los conceptos a los que remite,

cada una de las instancias del discurso científico puede inhabilitar o promover cursos de acción decisivos para las vidas de las mujeres.

Empirismo feminista

Los diversos enfoques que se integran a la filosofía feminista de la ciencia se engloban bajo el objetivo común de visibilizar y cuestionar el sexismo y el androcentrismo presentes en la producción, validación, formulación, difusión y aplicación del conocimiento científico.

El empirismo feminista, la perspectiva que da sustento al análisis que propongo, estipula criterios para identificar en qué circunstancias el carácter situado del conocimiento puede generar errores en las investigaciones y distinguir esas circunstancias de otras en las que la situacionalidad misma puede resultar beneficiosa para la ciencia. Específicamente, es de su interés exponer el sexismo y el androcentrismo presentes en teorías, conceptos, métodos y aplicaciones de la ciencia (en especial cuando se investiga acerca de la mujer, la sexualidad y las diferencias de género).

Dada su raíz empirista, el recurso a la base empírica y la lógica es, para esta perspectiva, el fundamento de la evaluación de las teorías. El reconocimiento de las propiedades teóricas (entendidas como valores) y los factores sociales como elementos constitutivos de la ciencia no desplaza ni elimina la lógica ni la evidencia empírica como ejes de la justificación. Ambos grupos de factores (los sociales y los lógicos/empíricos) no son considerados opuestos.

Esta corriente evita el relativismo mediante propuestas normativas como la de Helen Longino, quien postula que la comunidad científica debe contar con una organización regulada por normas de interacción crítica que permitan asegurar la objetividad, una objetividad que será de índole social. Esas normas servirían para que los y las científicas de diferentes perspectivas se vean obligadas a poner bajo el escrutinio crítico sus respectivas posiciones y a consensuar qué estándares compartidos, (valores epistémicos y no epistémicos, entre otros), serán los que se aplicarán para elegir entre distintas teorías o hipótesis.

Una propuesta de intervención crítica desde la perspectiva del empirismo feminista sobre el concepto científico de fertilidad

Con frecuencia el sexismo está presente en los conceptos mismos que aparecen en las hipótesis que constituyen las teorías científicas. El modo en que se determina el significado de un concepto afecta toda la red de contenido informativo que conforma la teoría. Muchas

atribuciones de significado tienen lugar a partir de combinaciones de metáforas, definiciones, mediciones, referencias a otros conceptos, etc. Cuando el sexismo afecta la conceptualización, ese efecto se propaga en las diversas manifestaciones del discurso científico (las publicaciones académicas, los artículos de divulgación y el discurso de los tecnólogos) afectando así la información que recibirán las personas y condicionando sus posibilidades y decisiones.

Resulta plausible *prima facie* clasificar "fertilidad" como un término teórico teórico disposicional. Estos términos, como se sabe, refieren a disposiciones que se definen en función de potenciales respuestas observables frente a ciertas condiciones específicas de prueba. Los términos disposicionales se introducen a partir de definiciones parciales que no exhaustivan las condiciones de aplicación sino que las relativizan a las distintas operaciones de prueba disponibles, dejando abierto el campo interpretativo para la incorporación de nuevos modos de determinación empírica. Este tipo de asignación compleja de significado (resultado del esfuerzo filosófico de Carnap y Hempel por superar las dificultades de las definiciones explícitas), implicó la asunción de que la interpretación empírica es inexorablemente parcial, relativizada en buena medida al conocimiento disponible y se realiza a partir de múltiples mecanismos que aportan cada uno un modo de determinación empírica del significado. La parcialidad de la determinación del significado empírico de los términos de las teorías científicas es complementaria del compromiso con el holismo semántico en reconocimiento de que el significado de los términos y enunciados no puede determinarse con independencia de las relaciones que esas estructuras mantienen con otros enunciados y teorías interconectados en la red de creencias provisorias a la que con frecuencia nos referimos como "el *corpus* de la ciencia".

Cuando consideramos que un término recibe ese tipo de tratamiento en una publicación, la compresión de su significado requiere –entiendo- analizar los *definiens* que estipulan las condiciones de prueba de la disposición en cuestión, es decir, las operaciones que se llevan adelante con el propósito de determinar la respuesta en términos de efecto observable esperado.[1] El análisis de esas condiciones y de su relación con las mediciones del efecto observable es un paso necesario para la comprensión del modo en que la teoría está asignando significado al concepto en cuestión y poder así reconocer y visibilizar sesgos.

Un examen de las definiciones que se dan del término "fertilidad" en el discurso científico de investigación permite sostener la caracterización del término como disposicional que hemos propuesto pero impone previamente la introducción una discriminación entre fertilidad y fecundidad como lo sugieren Menken (1986) "The English Word 'fertility' refers to actual

[1] El mismo tratamiento puede aplicarse a todos los mecanismos de los sistemas interpretativos de asignación parcial de significado empírico, como los contemplados ya en la perspectiva clásica por Hempel (1958)

production of children, whereas 'fecundity' is the capacity to bear a child." y Guzick (2016) "Fertility—i.e., rate of births per 1,000 reproductive-age women—…".

Los valores de la variable fertilidad se atribuyen a partir de la medición de los "niños producidos", por lo que la determinación del significado empírico del término "fertilidad" por sí solo parecería no detentar el carácter problemático atribuible a "fecundidad" en la medida en que se define comprometiendo la distinción entre acto y potencia al invocar una capacidad como puede verse en Navot et al. "Reproductive potential (fecundity) is of great concern to the patient and to the doctor whose task it is to alleviate involuntary infertility." (1987)

Sin embargo, dos cuestiones pueden señalarse con respecto a la definición de "fertilidad": la primera es que está relativizada a la edad reproductiva (es decir que depende de teorías que estipulen a su vez cuándo una mujer está en edad reproductiva) y la segunda es que la distinción entre fecundidad y fertilidad no se mantiene de manera sostenida ni uniforme, por lo que no es difícil hallar publicaciones donde se refiere también a la fertilidad en términos de capacidad o potencial (Velde y Pearson, 2002; Steiner et al., 2017).

La expectativa de esclarecer la distinción entre fertilidad y fecundidad a partir de sus contracaras negativas (infertilidad e infecundidad) parece difícilmente satisfactible, dado que en los usos de esos conceptos la discriminación parece ser aún menos precisa (Menken, 1986).

Si la aceptamos la clasificación del término "fertilidad" como disposicional, debemos en consecuencia analizar los *definiens* que estipulan las condiciones de prueba en uso para determinar la fecundidad, (es decir, las operaciones que se llevan adelante con el propósito de establecer la respuesta en términos de efecto observable esperado, de modo que el significado del término se estipule a partir de atribuciones interpretativas complementarias que, aunque no exhaustiven el significado, operen efectivamente como recursos para asignar contenido empírico).

El examen de fuentes especializadas indica que la fecundidad como variable se define en función de la calidad ovocitaria y la reserva ovárica, siendo esta última una propiedad que presuntamente remite a cantidades medibles (Velde y Larson, 2002; Navot et al., 1987; Spira, 1988; van der Stege y van der Linden, 2001).

La reserva ovárica aparece a su vez clasificada como adecuada o disminuida según lo refieren las siglas DOR (*diminished ovarian reserve*) y AOR (*adequate ovarian reserve*) (Navot, 1987).

Los usos del concepto científico de fertilidad, y específicamente el de fecundidad, remiten al de reserva ovárica, lo que conduce a la identificación de sus condiciones de determinación

empírica. Cuando una propiedad se asocia con una cantidad, la comprensión de su significado requiere el examen de la cuestión acerca de cómo se construye el número en cuestión pero, aunque las publicaciones se refieran a la reserva ovárica como un conjunto de ovocitos eso no establece su significado en términos de condiciones de prueba.

Existe al respecto una sostenida controversia con respecto a las operaciones de prueba para determinar la fecundidad. Específicamente: algunas publicaciones sostienen que la reserva ovárica adecuada, como indicador de fecundidad puede medirse, por ejemplo, a partir del dosaje de hormona Antimülleriana, o los tests -en sangre u orina- de hormona folículo-estimulante, mientras que otras afirman que la mencionada hormona no es indicador fiable y un tercer grupo concluye que, en realidad, no hay operaciones empíricas disponibles que permitan medir la reserva ovárica ni la fecundidad, *per se*. (Steiner et al., 2017)

Dado que la reserva ovárica se define como el número y calidad de los folículos que hay en el ovario en un momento dado, una manera precisa de determinar cuantitativamente esta propiedad consiste simplemente en el conteo de los folículos dentro del ovario, tal como se hace en los estudios post mortem. Es evidente que este modo de determinación no es conducente para la estimación de la fecundidad por lo que se utilizan, en cambio, métodos indirectos que suponen la introducción artificial de hormonas en el cuerpo de las mujeres con la intención de medir el efecto en la respuesta ovárica. (Broekmans *et al.* 2006)

Por otra parte, existe un alto consenso en cuanto a la efectividad de los mencionados tests cuando se trata estimar la reserva ovárica en condiciones de prueba específicas consistentes en la introducción de hormonas sintéticas estimulantes requeridas para obtener la respuesta ovárica necesaria para la fertilización in vitro (FIV).

> OR [la reserva ovárica] can be considered normal in conditions where stimulation with the use of exogenous gonadotrophins will result in the development of at least 8–10 follicles and the retrieval of a corresponding number of healthy oocytes at follicle puncture (Fasouliotis *et al.*, 2000). With such a yield, the chances of producing a live birth through IVF are considered optimal. (Broekmans *et al.* 2006)

Como puede verse, en la publicación citada claramente estipulada la condición de prueba (la la administración la hormona artificial) y el efecto esperable medible (la punción debe permitir extraer entre 8 y 10 ovocitos saludables). Todo indicaría que estamos frente a una efectiva interpretación del término "reserva ovárica". Una determinación de significado que permitiría esclarecer operacionalmente una de las dimensiones empíricas de la fecundidad. Sin embargo, nada se sigue acerca de la fecundidad. Las conclusiones ser refieren estrictamente a la

determinación de la reserva ovárica (un dato crucial para la fertilización artificial) pero las conclusiones acerca de la reserva ovárica no aportan información acerca de las chances de concepción natural.

¿Es adecuado entonces afirmar que el concepto de reserva ovárica (definido en términos de respuesta ovárica a la estimulación artificial) es un componente del significado empírico de la fecundidad? Todo indica que no.

> Among women aged 30 to 44 years without a history of infertility who had been trying to conceive for 3 months or less, biomarkers indicating diminished ovarian reserve compared with normal ovarian reserve were not associated with reduced fertility. These findings do not support the use of urinary or blood FSH tests or AMH levels to assess natural fertility for women with these characteristics. (Steiner, 2017)

El intento de determinar el significado empírico del término "fertilidad" nos remitió inicialmente al de "fecundidad", que nos condujo a su vez a "reserva ovárica", determinada a su vez por el conteo de ovocitos y la determinación de su calidad. Pero ambas determinaciones se realizan en la práctica, a partir de la estimulación artificial a través de la introducción de hormonas sintéticas en lx paciente (lo que, nótese adicionalmente, deja cumplimentado el primer paso de un eventual tratamiento de fertilización *in vitro*). En efecto, también la calidad ovocitaria se "mide" a expensas de la estimulación hormonal de lxs pacientes mujeres, orientada a la fertilización artificial (Broekmans *et al.* 2006).

Debe reconocerse que la determinación empírica de un potencial como la fecundidad tiene las limitaciones que, *per se*, afectan a las definiciones de los términos disposicionales que he mencionado más arriba. Lxs científicxs luchan para superarlas acercándose a la cuestión de la fecundidad a través de la fecundación artificial. En ese sentido, la inseminación artificial ostenta las clásicas ventajas del experimento, siendo la principal el control de variables, casi imposible en las fecundaciones humanas naturales (Schwartz y Mayaux, 1982). Pero, ¿qué informan esos resultados acerca de la fecundidad de las hembras humanas? Y, adicionalmente, ¿qué sustento tiene la hipótesis que se asume acríticamente al tomar como dado que la fecundación artificial es igual en todas sus características a la natural? Se trata de un proviso de cierre que puede clasificarse cómodamente dentro de las denominadas "cláusulas *ceteris paribus*", que condicionan los resultados al supuesto de que no haya intervención de factores no considerados, como podría serlo, por ejemplo, que la fecundación artificial afecte la fecundidad "no experimental". En otras palabras, no parece haber más que un voto optimista cuando se asume que la intervención artificial (incluyendo estímulo hormonal), no perturba la propiedad misma que se desea conocer.

Pero, tal como el empirismo crítico contextual lo ha señalado en numerosos casos, los supuestos de fondo que acompañan a las teorías no son elementos "externos" o "contextuales" categorialmente discernibles de los factores que usualmente se denominan "internos" o "constitutivos". La distinción entre lo constitutivo y lo contextual, así como la que se supone, concomitantemente, entre lo "racional" o "epistémico" y lo "social" no puede trazarse. Los estándares y los principios metodológicos mismos son a la vez epistémicos y sociales.

En ese sentido, lo que he señalado como una debilidad del proviso asumido como supuesto de fondo en las investigaciones citadas, (la constancia de la fecundidad frente a diferentes modos de fecundación), sólo se constituye como una debilidad si el propósito del estudio es conocer la fecundidad "natural". Pero si, en cambio, lo que en realidad es el motor de la investigación es, por ejemplo, el desarrollo de técnicas de fecundación artificial, entonces el supuesto en cuestión resulta trivial y no cumple ninguna función, por lo que, en consecuencia, no debilita epistémicamente el resultado. Los intereses que dan origen -y sostén económico e institucional- a las investigaciones no son "externos" sino que condicionan el diseño experimental, la interpretación de los resultados y las evaluaciones acerca de la fiabilidad de los métodos.

La determinación de las dimensiones empíricas de la fecundidad parece conducir a una disociación entre fecundidad natural y fecundidad artificial o, en su lugar, a la dilución de la diferencia entre ambos conceptos, una posibilidad que, como intentaré mostrar, impactaría negativamente en la información que reciben las mujeres que acuden a la ciencia en busca de respuestas acerca de sus chances reproductivas.

Esta circunstancia instancia un ejemplo de lo que considero una necesidad estratégica de la filosofía feminista de la ciencia, y en particular, del empirismo, de suspender provisoriamente el juicio, en relación con las polémicas filosóficas involucradas en dicotomías (como, en este caso, naturaleza/cultura) durante el abordaje de las fuentes científicas. Si se rechaza la dicotomía (considerando los sobrados argumentos filosóficos disponibles que lo recomiendan, en especial los esgrimidos a partir la perspectiva feminista), se fortalece la disolución de la distinción entre una fecundidad "artificial" y otra "natural". Adicionalmente se contaría con la ventaja de incrementar la economía en la postulación de propiedades, innegable *desiderátum* de las teorías científicas valiosas.

Sin embargo, considero que la perspectiva de la filosofía feminista de la ciencia podría, no obstante, alertar contra tal disolución debido al impacto que tendría (y que, como veremos, tiene efectivamente) en el discurso médico y en el de la divulgación científica.

Un compromiso estratégico con la distinción trazada en el plano de la conceptualización científica podría resultar conducente en función de los intereses que informan la perspectiva feminista.

El discurso médico y la divulgación científica

Las estimaciones cuantitativas tienen un impacto especial en el discurso de divulgación, pero no siempre se advierte en las publicaciones que una cantidad no necesariamente resulta de una relación con algo observable y eso es precisamente lo que ocurre con el concepto de reserva ovárica en el caso de las referencias a la fertilidad/fecundidad. Como hemos visto, no hay manera de efectuar un "conteo" de ovocitos disponibles a menos que se extirpe el ovario. Las fuentes académicas operan con estimaciones cuantitativas construidas a partir de presunciones basadas en variables como la edad, la concentración de ciertas hormonas en la sangre, la salud general de lx paciente, etc. a sabiendas de que no se trata de un cómputo aritmético de ovocitos. ¿Se advierte esa circunstancia al divulgar teorías para el público y pacientes? ¿O tal vez, en aras de la simplificación, se enuncian correlaciones entre las edades de lxs pacientes y el "número de ovocitos"?[2]

No sólo en las páginas y publicidades de las clínicas de medicina reproductiva sino también en publicaciones periodísticas donde, a partir del discurso médico encarnado en profesionales reconocidxs, se divulga conocimiento certificado como científico y se promueve el uso de tecnologías que permitirían estimar la fertilidad.

Está al alcance de lxs lectorxs de diarios de primera línea informarse acerca de que existe aval médico acerca de la efectividad de la hormona antimulleriana como indicador cuantitativo fiable de su reserva ovárica sin enterarse de que, como hemos visto, la medición de la HAM sólo es relevante para la FIV[3].

A sabiendas o indadvertidamente, estos fenómenos de la comunicación científica pueden resultar funcionales a la reproducción de prejuicios además de condicionar las decisiones que las personas toman acerca de sus vidas. Por esa razón considero que las afirmaciones de lxs médicxs referidas al poder predictivo de la HAM acerca de la fecundidad deben ser revisdas en términos de los estándares de la comunidad científica.

---

[2] Cfr. Beltramone, Fernando, (2013) "Cada vez es más difícil concebir. Los 35 años, el punto de inflexión para la fertilidad de la mujer" *Diario Clarín.*

[3] Véase, por ejemplo, Chavez, Valeria (2013) ¿Madre a los 50? en *diario Infobae*.

En aras de la recodificación orientada al público en general, el discurso de divulgación médica recurre con frecuencia a analogías y metáforas culturalmente cargadas de estereotipia. Son esos los discursos que inciden en primer lugar en las decisiones que las personas toman acerca de la reproducción. En el ejemplo del concepto de fertilidad, el discurso de divulgación médica contiene además, con una frecuencia alarmante, mal disimulados esfuerzos conducentes a la promoción publicitaria de procedimientos para que "preserven" o "recuperen" la fertilidad mujeres que, antes de leer el artículo no tenían razón para creer que padecen de algún problema de salud reproductiva.

Conocé tu reserva ovárica y ganale a la infertilidad
Inicio > Blog > Conocé tu reserva ovárica y ganale a la infertilidad
Por el Comité editorial de IVI Buenos Aires

Resulta claro a mi juicio que es necesario un esclarecimiento de la noción de fecundidad que explicite por un lado las condiciones reales de la determinación de las chances de embarazo en relación con la edad y, por otro, la viabilidad de las prácticas de fecundación asistida. Cabe aclarar que no se trata de postular una distinción con correlato ontológico entre una fecundidad natural y otra "artificial" sino de una discriminación estratégica que arroje luz sobre las consecuencias que tiene para las mujeres que se difundan mediciones relativas a la fecundabilidad artificial como si fueran indicadores de su potencial reproductivo. Esta mezcla de información no es inocente y tiene como consecuencia que las mujeres sufran la presión de la amenaza, del tiempo, de someterse a indicadores de "calidad" espurios y todo ello bajo el imperio del dogma fundamental de que la gestación es el deseo universal constitutivo de todo ser humano que cuente con un aparato reproductivo de hembra.

No es novedoso que la dicotomía naturaleza-cultura es un recurso retórico potente a la hora de legitimar y reproducir efectos sociales. Sin embargo, desde la crítica epistemológica feminista

debemos sostener a la vez dos tesis que parecen estar en mutua tensión: la necesidad de que se discrimine, en el discurso científico, entre la fecundidad "natural" y "artificial" (con el propósito de que las mujeres puedan tomar decisiones basadas en el conocimiento disponible) y, a la vez, insistir en la recomendación de no dejar jamás de tener en cuenta que la fuente que informa sobre lo natural es ella misma cultural. Como he advertido más arriba, la tensión es sólo aparente, puesto que la distinción entre fecundidad "natural" y "artificial" que sugerimos se practica en el lenguaje científico, en los términos y en los modos de determinación de las dimensiones empíricas de sus significados, sin que ello suponga compromiso alguno con correspondientes correlatos ontológicos. Nada hay natural dado a la descripción. La filosofía feminista de la ciencia, de acuerdo con las estrategias de intervención que aquí he intentado promover e ilustrar, puede abordar el discurso científico "como si" existiese una fecundidad natural y otra artificial pero, aún así, elaborar sus conclusiones filosóficas sin perder de vista que la autoridad que dictamina acerca de aquello que se considera natural no es otra que la del discurso científico.

Referencias bibliográficas

Beltramone, Fernando, (2013). Cada vez es más difícil concebir. Los 35 años, el punto de inflexión para la fertilidad de la mujer. *Diario Clarín*.

Broekmans F.J., Kwee, J., D.J.Hendriks, B.W.Mol y C.B.Lambalk. (2006). A systematic review of tests predicting ovarian reserve and IVF outcome. *Human Reproduction Update*, Vol. 12, No.6, pp. 685–718

Carrick, Paul J. (2001). *Medical Ethics in Ancient World*. Georgetown University Press.

Chavez, Valeria (2013). ¿Madre a los 50? *Diario Infobae*.

Guzick, D. S. (2016). Age and fertility: a social-biologic balance. *Reflections*, Vol.105 (N.6), p.1461.

Menken, J., Trussell, J., & Larsen, U. (1986). Age and infertility. *Science,* Vol. 233 pp.1389–1394.

Navot, D., Rosenwaks, Z. y Margalioth, E.J. (1987). Prognostic assessment of female fecundity. *The Lancet*, Vol.330, Issue 8590, pp.645-64

Schwartz D, Mayaux MJ. (1982). Female fecundity as a function of age: results of artificial insemination in 2193 nulliparous women with azoospermic husbands. *Federation CECOS. N Engl J Med.* Vol.Feb 18 306(7), pp. 404-6.

Spira A (1988). The decline of fecundity with age. *Raturitas* 10 (Suppl), pp.15–22.

Steiner AZ, Pritchard D, Stanczyk FZ, et al. (2017). Association Between Biomarkers of Ovarian Reserve and Infertility Among Older Women of Reproductive Age. *JAMA* Vol. 318 (14), pp. 1367-1376.

van der Stege JG, van der Linden PJ. (2001). Useful predictors of ovarian stimulation response in women undergoing in vitro fertilization. *Gynecol Obstet Invest*. Vol. 52(1), pp.43-6.

Velde, E. y Pearson, P., (2002). The variability of female reproductive ageing. *Human Reproduction Update*, Vol.8, N°2 pp 141-154.

Los supuestos hermenéuticos de Leo Strauss

Tromen Perretta (UNR)

Resumen: En esta ponencia trataremos acerca de la teoría de la lectura y de la interpretación de Leo Strauss, pero no lo haremos desde la perspectiva del propio Strauss, sino que utilizaremos los conceptos desarrollados por Gadamer en su obra principal, Verdad y método. Sostendremos aquí dos tesis, una más general, que Strauss elabora una hermenéutica, y una más concreta, que la hermenéutica de Strauss cabe dentro de lo que Gadamer llama 'hermenéutica tradicional' o 'hermenéutica romántica'. Mostraremos entonces que todas las críticas de Gadamer a las hermenéuticas valen también para Strauss. Con ello, se verá que, si bien Strauss es muy hostil al historicismo de finales del siglo XIX y principios del XX, comparte con él sus principales presupuestos epistemológicos y metodológicos. Finalmente, indicaremos que esta determinada hermenéutica, en combinación con su rechazo del historicismo, delinean de antemano algunas de las tesis políticas a las que llega Strauss.
La hermenéutica romántica se caracteriza y se diferencia de la hermenéutica de filiación heideggeriana por dos aspectos que nos interesan destacar. En primer lugar, está acotada a la teoría del conocimiento o a la lógica de las ciencias, más específicamente, se la concibe como la teoría del conocimiento adecuada para las ciencias históricas, entendiendo esta separación como una crítica al monismo epistemológico del positivismo. En pocas palabras, intenta ser una fundamentación de las ciencias del espíritu o su órganon. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la hermenéutica tradicional es reproductiva, trata de reproducir el acto de pensamiento que dio origen a una expresión, o bien, se trata de repetir un fragmento de vida, entendido como el origen del sentido de aquello que hay que interpretar. De este modo, la hermenéutica romántica preserva presupuestos modernos y cartesianos, puesto que el arte de la comprensión y de la interpretación se vuelve el encuentro con otra subjetividad. Decimos entonces que Strauss comparte todos estos supuestos bajo el título de lo que él llama 'enseñanza esotérica' y 'lectura entre líneas'.
En Strauss hay la pretensión de que ciertos textos tienen un significado no literal, oculto por su autor por su importancia política. El papel del filósofo sería el de acceder a ese significado perdido de los textos. Comprender un texto equivale para él a comprenderlo tal como su autor lo comprendió. La consecuencia es exaltar un retorno a un sentido originario perdido, y ello repercute en una tendencia conservadora en sus tesis políticas.

1. Introducción

En este trabajo nos proponemos establecer dos presupuestos en la obra del filósofo político Leo Strauss, a saber 1. que él elabora una hermenéutica a pesar de nunca usar ese nombre y 2. que se trata específicamente de una hermenéutica del tipo de la que Gadamer llama "hermenéutica clásica" o "tradicional", esto es, pre-heideggeriana. La ponencia se plantea mostrar desde la "hermenéutica filosófica" gadameriana estos dos puntos. Tomaremos como punto de referencia de la hermenéutica clásica a Dilthey, principal interlocutor de Gadamer en su obra capital, para mostrar que los principales rasgos que Gadamer encuentra en Dilthey también están en la hermenéutica straussiana.

2. Lo epistemológico de le hermenéutica straussiana

2.1. Interpretación técnica y método de leer

Gadamer hace hincapié en que la hermenéutica clásica o tradicional se vio encorsetada por la tendencia epistemológica que le imprimieron el romanticismo y el historicismo. Esto resultó en que la hermenéutica se redujo a ser un método, el método de las ciencias del espíritu. A pesar de que intentaba escapar del reduccionismo positivista, esta versión de la hermenéutica también resultó reduccionista, por lo menos a los ojos de Heidegger y de Gadamer. Si bien es cierto que, especialmente en Dilthey, había una faceta existencialista y vitalista (que sus lectores del siglo XX potencian y explotan), también había una faceta cartesiana de la que nunca se desprende. Dilthey creía que podía pasar de lo uno a lo otro en un tránsito continuo, pero muy pronto (desde el conde de Yorck) se vio que ambas cosas eran incompatibles y que había que elegir una u otra.

Nosotros decimos que Leo Strauss no recoge estas lecciones de Heidegger y su teoría de la interpretación también se reduce a un método o auxiliar, en este caso, el método de la filosofía política o ciencia política. Para decirlo como Gadamer, Strauss elabora una preceptiva del comprender.

Digamos brevemente en qué consiste esta hermenéutica. Se trata de una teoría de la lectura. Según Strauss, los pensadores políticos suelen estar en peligro, incluso en peligro mortal, a causa de la oposición fundamental de la sociedad y el filósofo. Esto lleva a que, frecuentemente, no pueda comunicar abiertamente lo que piensa. Por ello, se ve obligado a desarrollar una escritura técnica, que Strauss llama 'escritura entre líneas', que requiere a su vez una lectura entre líneas igualmente técnica.

Si recordamos que en Dilthey la hermenéutica era la ciencia de la interpretación técnica de escritos, vemos que Strauss no se aparta en lo más mínimo. El propio Strauss es consciente de que lo que él propone es un método y así lo llama en varias oportunidades. En efecto, Dilthey define a la hermenéutica como la "teoría de la preceptiva del comprender manifestaciones de la vida fijadas por escrito" (Dilthey, 2000, p. 85). Esta definición es extraordinariamente similar a la que da Strauss de lo que él mismo propone como lectura entre líneas. En efecto, la enmarca en el "problema de los métodos de lectura" (Strauss, 1970, p. 313) y defiende el "método para leer que yo sugiero" aclarando que su objetivo es "descifrar textos esotéricos" (Strauss, 1970, p. 315). Este método de lectura de textos esotéricos es el de la interpretación técnica de escritos, tal como lo pedía Dilthey y toda la tradición hermenéutica y filológica. Como interpretación técnica, tiene reglas, pues Strauss reconoce que es necesario "hacer frente al problema del criterio para

distinguir entre la lectura entre líneas legítima e ilegítima." (Strauss, 2014, p. 66)En vistas del criterio de legitimidad de la interpretación, el método de lectura exige lectores cuidadosos, y puede y debe ser reglado. El propio Strauss señala algunas reglas que debe seguir esta técnica.

2.2. Subjetivismo y psicologismo

Hemos visto que la lectura entre líneas coincide con le hermenéutica historicista en su presentación como método de interpretación técnica de textos de la tradición, textos cuyo sentido se encuentra perdido y olvidado. Sin embargo, hay otro aspecto de le hermenéutica tradicional que Gadamer ha subrayado (y se ha planteado superar), es su anclaje subjetivista y su objetivo psicologista. Si recordamos la definición diltheyana de la hermenéutica, esta tenía por objeto las manifestaciones de la vida, la exteriorización y objetivación del espíritu. ¿Podemos encontrar esto en la teoría de la lectura de Strauss? Efectivamente, podemos. A pesar de que Strauss es un fuerte objetor de la filosofía moderna, no logra prescindir de ella.

Strauss ataca al relativismo historicista. Considera que la multiplicidad potencialmente infinita de interpretaciones que se pueden dar de un texto, de un autor o de una época sacrifica la objetividad y la verdad de las interpretaciones o de las lecturas. Para usar la terminología platónica, tan cara a Strauss, la multiplicidad de interpretaciones es el triunfo de la *dóxa* o de la opinión, pero el filósofo debe combatir esta y substituirla por la *epistéme*. Lo que sucede, creemos, es que Strauss no logra salir de la concepción subjetivista que hereda del historicismo. Para seguir utilizando las palabras platónicas, veremos que Strauss reemplaza las *dóxai* por una *orthos dóxa*.

La posición subjetivista de la hermenéutica estaba puesta por Dilthey desde que define cuál es el objetivo de la hermenéutica, el cual había tomado textualmente de Schleiermacher, y que es de origen kantiano. "El fin último del proceder hermenéutico es comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo. Una proposición que es consecuencia de la creación inconsciente." (Dilthey, 2000, p. 73)

La creación inconsciente a la que alude Dilthey es de neto corte romántico y suponía que el genio era movido por fuerzas vitales inconscientes, por una subjetividad superabundante que lo desbordaba. De ese modo, el autor, el creador o el genio creaba pero no tenía necesariamente consciencia o conocimiento de lo creado. En Dilthey esto se mantiene, pues el objeto que debe interpretar el hermeneuta no es otra cosa que la exteriorización de la vida, es vivencia objetivada. En sus análisis, Dilthey siempre concibe la vida como algún tipo de interioridad y a la creación como un poner fuera lo que está adentro. Comprender es trazar el camino de retorno desde lo creado (del texto, p. ej.) a la vivencia. Así, el arte de comprender implica el encuentro de dos

subjetividades o de dos vidas, el "comprender es el reencontrarse del yo en el tú" (Dilthey, 2000, p. 109). En pocas palabras, el problema hermenéutico es cómo descubrir la subjetividad creadora mediante la creación, y es posible hacerlo mejor que el propio autor porque la creación genial es vida que se vuelca inconscientemente al mundo.

Esta definición es importante porque Strauss polemiza expresamente con ella. Así, le atribuye al historicismo (sin dar nombres propios) el supuesto de "que es posible, e incluso necesario, comprender a los prensadores del pasado mejor que ellos se comprendieron a sí mismos." (Strauss, 1970, p. 89) De esa definición, Strauss extrae consecuencias que, por otro lado, ya eran bien conocidas: se sigue de allí el relativismo. De hecho, en los primeros años del siglo XX se vive una crisis, pues se hacía evidente que la consciencia histórica (al menos en su formulación historicista) impide toda base definitiva para la acción, esto es, impide una fundamentación última para la ética y la política. Strauss considera incluso que hay que volver a pensar en términos de derecho natural, cosa que el relativismo historicista impide. ¿Cómo es que la definición de la tarea de la hermenéutica lleva al relativismo? En pocas palabras, porque hay potencialmente infinitas interpretaciones, ninguna definitiva. Strauss denuncia que la perspectiva histórica produce la ilusión de que un pensador del presente está mejor capacitado para comprender a un pensador del pasado por mera distancia cronológica. Así, el paso del tiempo favorecería la proliferación de interpretaciones.

Nuestro filósofo propone una alternativa para escapar a esa situación, pero es mucho menos radical que lo que él puede pensar. ¿En qué consiste ésta? En el principio según el cual "[s]ólo es una interpretación adecuada aquella que entiende el pensamiento del filósofo de un modo exacto a como él se entendió a sí mismo." (Strauss, 1970, p. 87) Ante la "variedad casi infinita de interpretaciones igualmente legítimas", de un autor, Strauss apunta que "[s]ólo hay un camino (…) para comprenderle como él se comprendió." (Strauss, 1970, pp. 89-90) La interpretación de textos de la tradición, en resumen, no debe buscar comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió, sino que esa autointerpretación del autor da la medida de la interpretación correcta. Sin dudas, así Strauss logra reducir la multiplicidad a la unidad, pero lo hace dentro del planteamiento de la epistemología historicista.

Ya hemos mencionado que la tarea que la hermenéutica historicista se da sí misma es subjetivista, psicologista y que, en último término, no logra deshacerse del cartesianismo; esa tarea consistía en descubrir el sentido de los textos en la subjetividad o en la vida del autor. La tarea que Strauss le asigna a su "método de lectura" es exactamente la misma. Leo Strauss se encuentra en la misma sujeción a la filosofía de la consciencia típica de la Modernidad y se propone, tal como el historicismo, encontrar una interioridad creadora detrás de los textos. Si

decíamos que, para Strauss el historicismo era el triunfo de la opinión sobre la verdad, lo que propone, empero, no sale del terreno de la opinión, sino que privilegia una opinión eminente, la del autor. Strauss critica crudamente a la filosofía moderna y la obra de toda su vida busca retornar a la "luminosa bondad de la filosofía clásica" (Gadamer, 1999, p. 629), pero, paradójicamente su método interpretativo no se sale del trazo mayor de la filosofía moderna, la subjetividad.

Esto se vuelve evidente cuando consideramos la 'lectura entre líneas' de Strauss. Lo que tiene que encontrar el lector no es otra cosa que "[l]a opinión real del autor" que "no es necesariamente idéntica con la que expresa en el mayor número de pasajes." (Strauss, 2014, p. 65) Strauss establece una polémica con la historiografía moderna, puesto que, demasiado apegada a la letra y a la interpretación filológica, se niega a leer entre líneas y sólo puede concebir una enseñanza exotérica. De este modo, el historiador moderno puede argumentar en base a la opinión que se expresa "en el mayor número de los pasajes", pero esto es completamente distinto a "entender el pensamiento de los grandes escritores del pasado." (Strauss, 2014, p. 65) Esto último se relaciona con "la opinión real del autor". Así, entender o comprender a un autor significa descubrir su verdadera opinión oculta en el texto. En otro lado, Strauss indica lo que entiende por "comprender": tomar en serio la intención de los grandes pensadores del pasado (Strauss, 1970, p. 310). Comprender un texto es comprender la intención del autor y lo que la lectura entre líneas debe encontrar, al menos en los textos esotéricos, es la tesis más secreta, que "represente la auténtica posición del autor." (Strauss, 1970, p. 314) Notablemente, la limitación que Strauss le achaca al historiador moderno puede asimilarse a lo que Dilthey, siguiendo a Schleiermacher, llama "interpretación gramatical" (Dilthey, 2000, p. 73), mientras que la propuesta del propio Strauss agregaría el otro lado de la interpretación, el psicológico.

La orientación psicologista de la hermenéutica romántica e historicista culmina en las doctrinas de la cogenialidad y de la adivinación. Ambas se refieren, en definitiva, a la posibilidad de conocer una subjetividad o una interioridad ajena, o del encuentro de dos vidas. Se trataba de algo inefable, muy al tono del romanticismo, porque eludía el modelo explicativo de las ciencias naturales. Tal vez los ejemplos más obvios de esto sean las traducciones y comentarios que Schleiermacher hace de Platón, y el trabajo biográfico que a su vez hace Dilthey de Schleiermacher. En cualquier caso, se trataba de un conocimiento accesible a muy pocos, a diferencia del conocimiento causal y explicativo en las ciencias naturales, ya que a fin de cuantas se requería cierta genialidad para comprender a otro genio. Pues bien, en Strauss no hay una doctrina de la adivinación, pero sí es cierto que la teoría de la interpretación ofrece un conocimiento expresamente destinado a unos pocos privilegiados. Esto está en sintonía con su

adopción de la oposición platónica opinión/conocimiento y su desarrollo en una enseñanza exotérica y una esotérica. Strauss habla de una distinción entre lectores cuidadosos y lectores no cuidadosos. Si, por necesidad, los textos esotéricos están escritos de modo que la verdadera intención del autor queda oculta para la mayoría, también resulta accesible para un número reducido de lectores. Strauss retoma la noción platónica de nobles mentiras, de ese modo, "la verdad de las cosas cruciales" "no se dirige a todos los lectores, sino a lectores inteligentes y dignos de confianza." (Strauss, 2014, p. 59) Poco más abajo señala que los hombres irreflexivos son lectores descuidados mientras que los hombres pensativos son lectores cuidadosos. Y precisamente llama "lectores cuidadosos" (Strauss, 1970, p. 314) a aquellos que están en condicione de desentrañar la verdadera intención del autor que es a su vez un escritor cuidadoso. En fin, la 'lectura entre líneas' es propia, no de un genio romántico que conoce a otro genio, pero sí es propia al menos de lectores cuidadosos, inteligentes y confiables que, en su lectura, acceden a la verdadera intención del autor y logran descifrar el texto esotérico, restituyéndole su sentido. No es igual que en el romanticismo, pero se le parece más de lo que Strauss quisiera; más aún si consideramos que Dilthey afirmaba que la interpretación está condicionada por la genialidad del intérprete, pero que, sobre todo, lo adivinatorio de la interpretación descansa en la afinidad del intérprete con el autor "incrementada por una vida fundida con el autor, por el estudio constante." (Dilthey, 2000. p. 83)

3. Comprensión re-productiva

Hemos establecido ya que Leo Strauss elabora una teoría de la interpretación cuyo objeto son los textos de la tradición, que esta teoría de la interpretación es un método o una preceptiva, y que se fundamenta en un subjetivismo o psicologismo, esto es, que pertenece a la filosofía de la consciencia, línea mayor de la filosofía moderna. Queremos señalar ahora un último elemento, tal vez el más importante, que acerca la teoría de la lectura straussiana a la hermenéutica romántica. Se trata del tipo de comprensión que asume, a saber, reproductivo, y se vincula con el subjetivismo recién mencionado.

Alejandro Vigo ha destacado (Vigo, 2011, pp. 132ss) que uno de los pasos más importantes en el desplazamiento que produce Heidegger con respecto a la hermenéutica anterior es la reformulación del comprender reproductivo en un comprender productivo. De modo sucinto, el comprender reproductivo implica un sentido transitivo del comprender y se refiere a un saber proposicional, tiene el sentido de 'comprender algo'. En su versión productiva, el comprender es reflexivo y se refiere a un saber práctico, tiene el sentido de entender de algo, ser capaz de algo o

competente en algo. El comprender productivo es un modo de acceso ejecutivo al sentido, el comprender reproductivo, en cambio, reproduce configuraciones de sentido preexistentes.

Ya hemos visto que la hermenéutica de Strauss, como la romántica, es subjetivista y de herencia cartesiana. Es notorio que su tendencia subjetivista está alineada con el tipo de comprender reproductivo y con sus limitaciones epistemológicas y metodológicas. Siguiendo nuestra tesis de que Strauss elabora una hermenéutica de tipo historicista, encontraremos en ella un comprender reproductivo.

Esto tiene una explicación sencilla en Dilthey, si, como ya hemos dicho, el texto o el monumento son objetivaciones de la vida, o si se trata de una subjetividad que se desborda creando un objeto cultural o espiritual; ya August Böckh había dicho que el objetivo de la interpretación era conocer lo conocido, y Dilthey lo acepta (Dilthey, 2000, p. 99). De ahí que defina al comprender como "una operación inversa al curso mismo de efectuación" (Dilthey, 2000, p. 187). De ese modo, comprender es reproducir o revivir las vivencias de las cuales provienen los textos u otras manifestaciones sensibles. No vamos a detallar aquí el revivir o comprender reproductivo, pero es preciso hacer notar que, si la creación es el volcarse de una vida o de una subjetividad en algo objetivo, el comprender implica volver al origen, remontar el proceso desde la manifestación a la vida.

Esta aclaración es importante porque también en la teoría de la lectura straussiana el comprender es reproductivo y, del mismo modo que en la hermenéutica historicista, esto se debe al marco subjetivista que ya hemos señalado. Paradójicamente, Strauss acusa al historicismo de no poder realizar "una reproducción fidedigna de las enseñanzas del pasado" sin alterar estas enseñanzas (Strauss, 1970, p. 79). Esto se relaciona con el problema que ya hemos mencionado, según el cual, en el historicismo proliferan las interpretaciones, mientras que Strauss sólo admite como verdadera la interpretación del propio autor. Con este giro, sin embargo, Strauss sólo refuerza el carácter reproductivo del comprender. Si recordamos que la doctrina de la interpretación de nuestro filósofo se propone descubrir entre líneas la verdadera intención del autor y que asume que hay que volver a alcanzar su verdadero pensamiento, encubierto intencionalmente por una escritura exotérica, vemos que también Strauss considera que el comprender es una operación que se remonta desde los textos a la subjetividad auténtica del pensador.

Es a partir de todos estos presupuestos que este filósofo puede proponerse lo que se propone, a saber, "transformar los conocimientos heredados en auténtico conocimiento mediante una revitalización de sus principios originarios" (Strauss, 1970, p. 102).

4. Conclusiones

Hemos mostrado que la teoría de la lectura de Leo Strauss consiste en toda una hermenéutica de corte historicista o clásica. A pesar de que Strauss ataca virulentamente a veces a la filosofía moderna y muy especialmente al historicismo, lo hace desde una variación de éste. El modo en que nuestro filósofo intenta salir del historicismo lo mantiene dentro de este y, si logra evadir el principal problema que veía en el historicismo (el relativismo) lo hace dentro de la hermenéutica historicista misma. El modo en que evade el relativismo, sin embargo, se combina con su platonismo para producir algunas conclusiones políticas conservadoras, esto es, el retorno a un punto del pasado que sirva de fundamento último e indiscutible. Creemos que su adopción del platonismo no es casual, puesto que ya había en la hermenéutica clásica una inclinación a él (Schleiermacher como traductor e intérprete de Platón), y que la hermenéutica filosófica, en cambio, surge a través de una rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles por parte de Heidegger.

Referencias bibliográficas

Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica.*Ediciones Istmo.

Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método I.* Ediciones Sígueme.

Strauss, L. (1970). *¿Qué es filosofía política?* Ediciones Guadarrama.

Strauss, L. (2014). *Sin ciudades no hay filósofos.* (A. Lastra, R. Miranda, Edits., A. Lastra, & R. Miranda, Trads.). Tecnos.

Vigo, A. G. (2011). Autoexhibición y comprensión. Gadamer y la radicalización ontológica de la hermenéutica. En R. Cúnsulo (ed.), *A cincuenta años de Verdad y Método: balance y perspectivas* (págs. 127-162). UNSTA.

Los cuerpos en la escuela: Un análisis de las transformaciones del poder

Adelina Peton (UNLP)

Resumen: En este trabajo se analizarán las relaciones de poder en el ámbito escolar y las transformaciones que se han dado en la forma de efectuarse el mismo. Para este análisis utilizaremos la concepción de poder de Foucault y, posteriormente, basándonos principalmente en "La historia de la sexualidad", los cambios que el autor postulo sobre la forma de ejercerse.
Aplicar la teoría de Foucault acerca de las transformación en la forma de ejercer poder a la actualidad escolar nos resulta sugerente para observar transformaciones, al interior de una estructura que a veces se nos aparece como estable, así como también para observar sí bajo algunas supuestas rupturas no subyacen continuidades. Para analizar estas transformaciones nos centraremos principalmente en cómo el poder se inscribe en los cuerpos, analizando los discursos y prácticas hacia orientaciones sexuales consideradas disidentes y en la disposición que se propone para los cuerpos al interior de dicha institución.

> Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento.
> Foucault, M (1979) Pág. 157

En este trabajo se analizarán las relaciones de poder en el ámbito escolar y las transformaciones que se han dado en la forma de efectuarse el mismo. Para este análisis utilizaremos la concepción de poder de Foucault y posteriormente basándonos principalmente en "La historia de la sexualidad" los cambios que el autor postulo sobre la forma de ejercerse.

Aplicar las trasformaciones del ejercicio del poder (basándonos en la teoría de Foucault) a la actualidad escolar nos resulta sugerente para observar transformaciones, al interior de una estructura que a veces se nos aparece como estable, así como también para poder observar sí bajo algunas supuestas rupturas no subyacen continuidades. Para analizar las transformaciones del poder nos centraremos principalmente en cómo el poder se inscribe en los cuerpos.

La escuela se ha concebido como una instancia fundamental para la normalización, Foucault la nombra como parte de esas instituciones que ejercen un poder pesado, macizo csobre los cuerpos:

> Pienso que desde el siglo XVIII hasta comienzos del XX, se ha creído que la dominación del cuerpo por el poder debía ser pesada, maciza, constante, meticulosa. De ahí esos regímenes disciplinarios formidables que uno encuentra en las escuelas, los hospitales, los cuarteles, los talleres, las ciudades, los inmuebles, las familias... y después, a partir de los años sesenta, se da uno cuenta de que este poder tan pesado no era tan indispensable como parecía, que las sociedades industriales podían contentarse con un poder sobre el cuerpo mucho más relajado (Foucault, 1979, p.106)

Estamos ante un aparato fundamental para medir controlar, distribuir los cuerpos y ejercer un control sobre toda la vida humana; sin embargo Foucault propone una ruptura en las formas de ejercer poder a partir de mediados del siglo XX. El poder se vuelve más relajado, incluso va a llegar a considerar que el poder puede ser productivo, proponer acciones y no solo impedir o generar coacción para que determinadas acciones no se hagan. Tenemos una institución escolar que sobrevivió a estos cambios; ¿Se da una transformación en la escuela para "distender" el ejercicio del poder? ¿Sigue la escuela ejerciendo un poder pesado y macizo? ¿Los sujetos que habitan la escuela actual han construido otra relación con el poder escolar?

Para analizar la continuidad o ruptura de las formas de ejercer poder al interior de la escuela nos centraremos en los discursos y practicas hacia orientaciones sexuales consideradas disidentes y la disposición del cuerpo al interior de dicha institución.

La filosofía analítica del poder de Michel Foucault

Dado que a Foucault se lo ha llamado el filósofo del poder es fundamental explicitar como entiende este concepto ("El verdadero problema que me movía era uno que, por otra parte, es hoy el de todo el mundo, el del poder" Foucault, 2014, p. 69.)

El poder es definido como algo inmanente, esto significa que lo entiende diseminado por todo el campo social, a nivel micro físico o capilar y que, por lo tanto, no se concentra en ninguna instancia superior concreta que podamos reconocer. Frente a una concepción que ha entendido que el mismo se descarga de arriba abajo, Foucault opone la idea de que circula:

> En la sociedad hay millares y millares de relaciones de poder y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, microluchas por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas desde arriba por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de

> clase o una estructura de estado sólo pueden funcionar bien si en la base existen esas pequeñas relaciones de poder. (Foucault, 2014, p. 77.)

Esta por tanto, es una concepción en la cual el poder está en todas partes, está en circulación, en movimiento. Es omnipresente, lo que ha llevado a muchos críticos a considerar que Foucault subestima la resistencia o incluso la posibilidad de luchar. En oposición a esta idea Castro considerará:

> sus investigaciones acerca del poder son análisis específicos (…) que buscan establecer aquellos puntos de ruptura donde antiguas prácticas cumplen nuevas funciones o donde surgen y se articulan nuevas prácticas, y que son, al mismo tiempo, los lugares en que la acción política puede resultar, por ello, eficaz. (Castro, 2014, p. 23).

Nuestro autor reivindica las resistencias al poder, salvo en casos excepcionales de dominación absoluta, existen estás denominadas microluchas, es decir es necesario estudiar junto con la opresión, las resistencias a la opresión. Podemos observar que hay una circulación constante en múltiples sentidos, su estudio es el del movimiento constante de esta "substancia".

En palabras del autor: "lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre de un aparato uniformador" (Foucault, 2014, p. 77). El poder no se tiene, se ejerce, y en donde se ejerce existe resistencia, y es esta resistencia la que genera otro tipo de circulación del poder es decir, genera algún tipo de redirección.

Podríamos afirmar que la resistencia nos devela el poder: "Con el propósito de entender de que se tratan las relaciones de poder, tal vez deberíamos investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones" (Foucacult,1988.p.6), el estudio del poder es el estudio de las resistencias que va sembrando a su paso. Un posible ejemplo que son las represiones, existe mucho más poder en una policía alrededor de una manifestación quieta, que una fuerza policial reprimiendo, cuando vemos el poder en acción, sucede porque hay una resistencia que lo hizo poner en acción. Al interior del aula podemos pensar así mismo que el/la profesor/a que le grito a un/a alumno/a disemino su poder al mostrar que no alcanzaba con su tono de voz habitual, para que aquel estudiante realice su tarea. El autor considerará (Foucault, 1988, p. 17) que la esclavitud no es una relación de poder, en la relación de poder se incluye la libertad, en este sentido poder y libertad no se excluyen mutuamente, sin la resistencia el poder sería igual a la imposición física.

El gobierno de los otros

En Historia de la Sexualidad Foucault explica una transformación que tiende a volver al poder no solo represivo, pesado, macizo como fue descripto al principio del trabajo sino productivo. Transformación del poder soberano al biopoder:

> Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue remplazado por poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte (…) Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza, la muerte es su límite, el momento que no puede apresar, se torna el punto más secreto de la existencia el más privado (Foucault, 2016, p.131)

El poder se transforma en biopoder, la vida es su objeto, su finalidad, por eso es fundamental mantener la vida, el máximo poder del soberano no es suprimir la vida, sino mantener con vida. La muerte comienza a hacer lo más propio del sujeto, el reducto que se mantiene como privado frente a ese poder que todo lo regula.

El poder soberano absoluto que poseía la vida de sus súbditos y por tanto podía decidir en cualquier momento quitarla, se transforma en el siglo XVIII, en poder sobre la vida: administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida (Foucault, 2016, p.132). Foucault pone como ejemplo la atención que se le comenzó a dar en el siglo XVIII al suicidio, ya no es una decisión quitarse la vida y no es una preocupación únicamente de la iglesia, se estudia, se investiga, es una total anomalía. Por primera vez en la historia lo biológico se refleja en lo político (Foucault, 2016, p.135), el hecho de vivir pasa hacer fuente de control a través del saber.

Existe una transformación desde la ley a la norma, la ley viene de la mano de la espada. Quienes transgreden la ley deben encontrarse al menos como último recurso con la posibilidad de la muerte; sin embargo el nuevo poder intenta medir, cualificar, jerarquizar; en vez de amenazar. La ley sigue existiendo, pero toma cada vez más características normalizadoras. Esta trasformación también se caracteriza como cambios en el poder pastoral en "Sujeto y Poder", porque lo específico ya no es la vida por fuera de la tierra, ya no se trata de la salvación en otro mundo, sino que "una serie de propósitos terrenales tomaron el lugar de los propósitos religiosos" (Foucault, 1988, p.10) la palabra salvación en este sentido puede entenderse como riqueza, nivel de vida. La vida se volvió la apuesta de las luchas políticas: el derecho a la vida.

Esta administración de la vida tiene dos aristas: Poder disciplinar (educación, aumento de aptitudes, utilidad y docilidad) y biopolítica, gestión de la vida (proliferación, nacimientos y mortalidad, nivel de salud, longevidad). A efectos de nuestro trabajo nos interesa el primer aspecto el poder disciplinar que se ejerce sobre los cuerpos, esta penetración del cuerpo por el poder para moldearlo.

> Aquello que debe ser entendido como disciplinamiento de las sociedades europeas desde el siglo XVIII, no es por supuesto que los individuo es que forman partes de ellas se hayan vuelto cada vez más obedientes, o que ellos comenzaran a juntarse en barracas, escuelas o prisiones, sino que un incontrolado proceso de ajuste crecientemente mejorado ha sido buscado -cada vez más racional y económico- entre las actividades productivas, los recursos de comunicación y el papel de las relaciones de poder. (Foucault, 1988, p.14)

Por tanto tenemos un poder que se erige cada vez más en normalizador, ya no busca solo imponer, para eso el objeto de su dominación no son solo las grandes masas, el pueblo, sino cada individuo, economía de poder que ha a través de infinitos mecanismos logra dirigirse a cada sujeto particular, siendo el objeto de esa dominación cada cuerpo. Para esto existe primero una constitución de ese cuerpo entendido como máquina, siendo Descartes uno de los sustentos teóricos para esta constitución. Lo novedoso de esta coerción es que no solo va dirigida al individuo (ese sujeto recién creado para estos fines según el propio Foucault) sino que según la propia constitución mecánica, que se le atribuye al cuerpo, trabaja sobre sus partes, movimientos, gestos actitudes, un poder que ya no vigila resultados sino también cada uno de los procesos en su interior. "La disciplina es una anatomía política del detalle" (Foucault, 2015, p.161). Para esta aplicación se necesita principalmente conocimiento, de ahí tenemos una variedad de ciencias que pondrán su conocimiento al servició de esta dominación.

El cuerpo se vuelve el terreno de lucha, que resiste a las imposiciones externas, pero ya no puede resistir a las imposiciones interiorizadas:

> El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control. La sublevación del cuerpo sexual es el contraefecto de esta avanzada. ¿Cómo responde el poder? Por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno... En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontraréis una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación: «¡Ponte desnudo... pero sé delgado, hermoso, bronceado!» A cada movimiento de uno de los adversarios responde el movimiento del otro. (Foucault, 1979, p.105)

En la regulación del cuerpo y principalmente en la sexualidad podemos observar como el poder se vuelve productivo, Foucault construye la tesis de que el sexo no se reprime, se potencia, esta estimulación constante que nos invita a vivir el sexo, pero de una manera particular, restringida y coercitiva. Poder economizado y efectivo que no impone y por esto resulta aún más efectivo.

En la Historia de la sexualidad Foucault va a mostrar que la clave para esta nueva dominación es el dispositivo de la sexualidad, aquí no nos encontramos con la intensificación del cuerpo:

> La sexualidad está ligada a dispositivos de poder recientes, ha estado en expansión creciente desde el siglo XVII; la disposición o arreglo que desde entonces la sostuvo no se dirige a la reproducción; se ligó desde el origen a una intensificación del cuerpo, a su valoración como objeto de saber y como elemento en las relaciones de poder. (Foucault, 2016, p.103)

Tenemos una nueva manera de ejercer dominación, en donde el objeto es el cuerpo pero ya no se necesita producir sobre él una dominación física, sino que se trata de una regulación, medición y por tanto producción de los deseos de ese cuerpo. Por esto podemos hablar de un poder que produce, la sexualidad es el enclave de este nuevo formato, porque se da la particularidad, que por un lado se realiza toda una exposición de la sexualidad y por otro lado se la juzga: "La pastoral cristiana ha inscripto como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra" (Foucault, 2016, p.23), de allí considera Foucault que siempre nos sintamos algo rebeldes y liberados/as al hablar de sexo y sin embargo lo que tenemos, es que se necesita que enfoquemos "nuestra rebeldía" en la sexualidad.

¿Las transformaciones del ejercicio del poder penetran en la escuela?

Analizaremos en primera instancia que sucede con la sexualidad en la escuela actual, tomando como referencia las posturas en relación a la homosexualidad que circulan al interior de esta institución. Valeria Flores analiza en "Entre secretos y silencios. La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hetero) normalización" como la escuela actúa con la homosexualidad:

> De esta manera, la heteronormatividad u "obsesión por normalizar la sexualidad" (como la llama la investigadora Débora Britzman) se reconoce en situaciones de la vida cotidiana escolar como cuando se sostiene, de acuerdo con una concepción liberal, que la sexualidad es una cuestión absolutamente privada; en el chiste homofóbico y misógino; en las burlas hacia los niños "mariquitas"; en los comentarios diarios en la sala de maestras/os sobre maridos, concubinos e hijos; en el día de la familia y su propaganda del matrimonio heterosexual; en la sospecha de lesbianismo sobre alguna profesora de educación física de apariencia masculina; en la pregunta insistente de alumnas/os por saber si las maestras somos madres, en interpretar como "problema" ciertos comportamientos afeminados en los varones y masculinos en las mujeres, sólo por nombrar algunas. (Flores, 2008, p.17)

Según la autora podemos considerar que la escuela es un agente potente para normalizar la sexualidad, aunque las prácticas que se señalan no son de absoluta potestad de la escuela. En estos ejemplos lo que podemos ver es que la misma aparece como un régimen abierto, que no posee lenguaje y prácticas específicas para normalizar la sexualidad y por tanto no resiste a la llamada heteronormatividad. Es esa continuidad la que garantiza su eficacia; se presenta como algo natural, normal, son prácticas cotidianas naturalizadas y por tanto no pueden verse como practicas opresivas, tenemos aquí una política del poder que lejos de impedir, por ejemplo el deseo hacia el mismo sexo lo vuelve inviable. Podemos considerar que este análisis concuerda con la concepción de Foucault el deseo no solo se reprime sino que también se dirige (Foucault, 1979, p.107), "el poder es fuerte debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo".

Flores denomina este volver inviable "pasión por la ignorancia" en palabras de la autora:

> La ignorancia no es un accidente del destino, sino –como dice Lacan– el residuo de lo conocido, de aquello que se impuso como conocimiento hegemónico. Por eso es importante entender el modo en que la heteronormatividad como conocimiento hegemónico se convierte en un elemento imperceptible en el aula: construye la normalidad sólo mediante la producción y, paradójicamente, la expulsión de lo extraño, catalogando ciertos tipos de sexualidades y cuerpos como inteligibles y, por lo tanto, normales; mientras que otros tipos son relegados al dominio de lo impensable. (Flores, 2008, p.18)

No hay represión hay silencios, lo extraño, lo diferente, lo que escapa de la norma, como no se nombra no existe. No se necesita violencia explícita, será ¿por qué la escuela actual está dirigida a sujetos absolutamente normalizados? Esta política de la heteronormatividad se sustenta en una visión que cosifica y considera estática a la realidad, en la cual el conocimiento que se trasmite en la escuela es el único legitimado y en donde el/la alumno/a no puede aprender nada más allá del contenido, no dando lugar a la duda a la reflexión y a la posibilidad de entender que eso aprehendido, puede de-construirse.

En este sentido lo primero a de-construir es la heterosexualidad, una escuela que quiera aportar a ser agente des-normalizador, debe mostrar cómo se construyó históricamente el dispositivo de la sexualidad; en palabras de Flores:

> Para que la escuela no sea promesa de normalidad, es importante advertir que la ignorancia sobre homosexualidad no es sólo un efecto de no conocer sujetos homosexuales, o del pánico moral que suscita la sola mención del término, sino que implica ignorancia acerca de cómo se construye la propia heterosexualidad (Flores, 2008, p. 19)

La pasión por la ignorancia no se combate con conocimiento, "mostrar lo diferente" es no sólo aceptar la normalidad, sino puede llevarnos a pensarnos "tolerantes", quienes aceptamos al diferente. Esta posición conlleva a dos peligros por un lado, ponernos en una situación de superioridad moral (perdonamos el pecado) y por otro lado, mantener la concepción de que hay una sexualidad normal y por tanto superior.

En concordancia con el análisis de Flores esgrimimos que la escuela actual no impone la normalización sino que continua con ella, gestos debilitados, muestras de poder que ya no resuenan, como si nos encontráramos con una torre para observar en el modelo del panóptico, que se encuentra vacía, el vigilante no necesita estar ahí. Pero a donde cruje lo normal, en donde la heterogeneidad aparece, se vuelve evidente que la escuela no logra incluir a la diversidad de sujetos que no cumplen con los cánones propuestos por la modernidad.

El cuerpo en la escuela

Otro tipo de análisis de las relaciones de poder, podemos realizarlo analizando que construcción hizo del cuerpo la escuela, y en qué sentido estos cuerpos resisten, en palabras de Ruggiano (2013, p. 64)

> Los cuerpos se resisten, y no dejan de resistirse, a una absoluta captura, ya sea material o simbólica; se escapan por cada intersticio que se genera, por cada ventana y cada puerta. Sin embargo, mucho más que como una imperfección a corregir o solucionar por parte de las propias instituciones educativas, esto supone (o quiero pensar que puede suponer) una posibilidad de dar cabida a la alteridad, un margen de acción en el cual devenir diferencias y donde dar lugar a las multiplicidades.

Nos interesa analizar en este apartado si podemos encontrar estas resistencias corporales al interior de esta institución que ha regulado tan minuciosamente el paso los sujetos, extraeremos algunas ideas de Pablo Scharagrodsky (2007) que ha estudiado el cuerpo en la escuela. En este trabajo se contraponen la constitución de la escuela: con prácticas hacia el cuerpo de pesado disciplinamiento que impusieron la forma correcta de sentarse para leer (la llamada posición del alumno lector), definieron el espacio de cada alumno (e incluso que contacto era permitido con sus compañeros/as), definieron cuales eran actividades de niñas y cuáles de niños (Scharagrodsky, 2007.p, 6-8); en concordancia Foucault detalla como la disposición de los/as estudiantes en el aula fue fundamental para la vigilancia, para la constitución de la relación del docente con cada uno de sus alumnos/as y para individualizar la vigilancia, esta regulación "ha hecho funcionar el espacio escolar como una máquina de aprender, pero también de vigilar, de

jerarquizar y de recompensar" (Foucault, 2015, p, 170). Cuerpo perfectamente disciplinado con su correspondiente castigo ante cualquier intento de no cumplir las normas.

Pero, ¿Qué sucede en la escuela hoy? El poder no parece centrado en la vigilancia constante, el cuerpo ya no solo se reprime sino que también se intenta expresar y conocer esas expresiones. Esta nueva lógica escolar no se monta sobre la exclusión del anterior disciplinamiento, aunque no se ponga el acento en que los/as niños/as no se toquen entre sí cuando realicen tareas, efectivamente los/as alumnos/as se despliegan en el aula a través de sus bancos con poca posibilidad de contacto entre ellos/as. Así mismo en nuestras aulas los/as estudiantes tienen derecho a estar parados/as solo ante determinadas actividades o con el permiso correspondiente: ¿Cómo actúan los/as alumnos/as de hoy ante reglas construidas en otras épocas, y que carecen de argumentos consistentes para seguir siendo aplicadas?

Julieta Armella y Sofía Dafunchio en "Los cuerpos en la cultura, la cultura en los cuerpos. sobre las (nuevas) formas de habitar la escuela", comparan al estudiante actual con un nómade, a diferencia del inmigrante los/as estudiantes están en la escuela, pero construyen un estar que desafía el adentro y afuera. En este sentido los/as sujetos muestran su indisciplina reconstruyendo el tiempo y espacio de la clase, vagabundean por la escuela aunque no sea recreo o bien se quedan en el aula cuando las preceptoras los/as exhortan a salir al recreo. Frente un tiempo lineal que proponía la escuela tradicional, en donde los/as alumnos/as debían estar atendiendo simultáneamente al docente, hoy se realizan varias tareas a la vez, en palabras de las autoras:

> Si hasta hace algunas décadas a cada fracción de tiempo le correspondía una determinada tarea que todos los estudiantes realizaban a la vez hoy encontramos la coexistencia de múltiples – y diversas – operaciones en simultáneo. Así, el orden cronológico y progresivo da paso a la multifuncionalidad que supone la red. Los estudiantes circulan por el espacio/ tiempo del aula-red. Algunos salen y vuelven a entrar. Conversan con sus compañeros, miran hacia atrás, hacia el costado. Descansan sobre sus bancos. Miran sus celulares, se los prestan o intercambian. Escuchan música. Comparten en Facebook algo que pasó en la clase o en ella socializan algo que se publicó en el espacio virtual. El docente – entre el espacio y el tiempo de su clase – intenta continuar con su propuesta. La bidireccionalidad estalla y el centro pierde su centralidad: las direcciones son múltiples, los focos de atención diversos. Son pocos o esporádicos los momentos de atención dirigida colectivamente hacia un mismo punto (Armella, Dalfuncio, 2015. Pág. 1090).

Los cuerpos ya no pueden ser controlados, lo que no implica que en los ideales de los/as docentes no sigan apareciendo estas ideas, esto podría pensarse como una falla dentro del poder escolar; porque no vemos al interior de la escuela que ante la resistencia de los/as alumnos/as a

quedarse pasivos/as, a respetar los tiempos escolares, a atender simultáneamente a el/la docente exista una propuesta superadora. Existe pasividad o represión, podemos conjeturar que la escuela no logra aprehender a ese alumno/a nómade, lo ignora o bien lo sanciona. Este movimiento según marcan las autoras, rompe las delimitaciones tajantes del adentro/afuera de las escuelas "la escuela ya no es el otro de la calle, de la casa sino su continuidad" (Armella, Dalfuncio, 2015. Pág. 1089). Por esto el movimiento no es hacia algún lugar, los/as estudiantes en muchos casos ya no huyen despavoridos al recreo, a su casa, al patio, esto involucra una interesante reapropiación del espacio. Y encontramos nuevamente como en el análisis de Flores que los pesados muros de la escuela ya no parecen tan herméticos.

Siguiendo con el análisis de cómo esta "desobediencia corporal" rompe los muros de la escuela Milstein y Mendez en "Cuerpo y escuela. Dimensiones de lo político" a través de un análisis etnográfico los autores reconstruyen como en los momentos de crisis las respuestas de los/as actores involucrados/as rompen los roles establecidos. Nos interesa analizar una de las situaciones estudiadas, un grupo de chicos/as de 5to grado que logran que separen a su maestra del cargo porque los maltrato:

> El episodio había sucedido en el salón de clases de 5.º grado de la escuela primaria, que agrupaba a alumnos que, según la perspectiva de las maestras, conformaban un grupo difícil y problemático (algunos habían repetido el año y la mayoría provenía de familias empobrecidas, con trabajos ocasionales y precarios, desocupados y subocupados). Durante el transcurso de una clase que no podía controlar, la maestra había pegado a un niño y empujado a una alumna y a otros niños que la rodeaban y tomado del cabello a uno de ellos. No era la primera vez que esa docente tenía este tipo de comportamientos «para mantener la dis-ciplina», pero ese día los alumnos no soportaron más. Algunos comenzaron a correr por el salón, gritando: «¡Ayúdennos, ayúdennos!» Otros empezaron a aplaudir y a golpear las mesas. Algunos se subieron arriba de sus bancos gritando: «¡Justicia, justicia!». Dos maestras que daban clase en aulas cercanas corrieron al salón de quinto, hicieron salir a la docente y lograron calmar a los alumnos. Al día siguiente, la directora de la escuela separó a la maestra del curso e inició un sumario administrativo. Tres docentes fueron sucesivamente designadas por las autoridades para tomar ese grupo a su cargo. La tercera suplente logró trabajar en un clima más tranquilo y acompañó a este mismo grupo como maestra también al año siguiente.

El análisis que hacen los autores de este episodio sucedido a comienzos del 2004 en una escuela de Quilmes es que estos alumnos/as aprendieron estas prácticas en otro contexto, en marchas, en ollas populares en reclamos a los que fueron con su familia. Tomaron una posición activa frente a una injusticia, reconstruyendo su posición de alumnos/as e incluso de niños/as, no

le contaron a su familia ellos/as lograron actuar y lograron poner en palabras lo que les estaba sucediendo, pero las palabras y las acciones fueron las de un ámbito muy diferente al de la escuela. Estas acciones reivindicaron una corporalidad absolutamente distinta a la propuesta por la escuela: corrieron en el salón, se pararon en los bancos, golpearon mesas. La escuela podemos inferir no logra disciplinar a estos nuevos sujetos, porque son sujetos que reivindican otros aprendizajes al interior de la escuela.

Consideraciones finales

Entendemos que la concepción de Foucault acerca del poder nos alumbra para seguir mirando la escuela actual, por lo que pudimos analizar en las anteriores páginas no podemos considerar a la escuela como un agente normalizador propio del siglo XVIII. Esto no significa que muchas de las prácticas que aún sobrevivan en nuestra institución no sean las propias de un poder que todo lo regula, que no deja nada librado al azar y ante el cual los/as niños/as y adolescentes no pueden dejar de resistir para volver visible la imposición, lo que podemos observar en los ejemplos mencionados son las resistencias. Ya no puede pensarse que la escuela contiene (si alguna vez lo hizo) a todos/as los/as niños/as y adolescentes o que reconoce en su interior a los cuerpos que por ella circulan.

Es preciso reconocer las transformaciones de esta escuela para poder pensar los efectos que tiene sobre quienes son hoy los/as alumnos/as que transitan por ella, en los ejemplos expuestos en el trabajo el poder se ve debitado y en muchas casos desafiado. A su vez hemos señalado como el muro escuela es disputado por los/as estudiantes, que ya no viven una total separación de reglas, lenguaje y actitudes entre el adentro y el afuera, la escuela pierde lo sagrado pero está perdida puede verse como una disputa de poder: ¿Quién está autorizado para decir cómo se habita la escuela?

Este reducido análisis sobre algunas transformaciones del ejercicio del poder al interior de la escuela nos muestra deseos que no pueden ser expresados bajo los binomios normal-anormal/ homosexual-heterosexual, cuerpos que se atreven a transcurrir por los lugares prohibidos, así como también la introducción de prácticas de lucha callejera a las resistencias escolares. En esas resistencias, un poder que parecía en reposo, actúa o ignora estas prácticas. En muchos casos no nos encontramos con acciones sino silencios, serán nuevas resistencias las que logren visibilizar estas imposiciones silenciadas por un poder en reposo. Nos encontramos con una escuela que no actúa acorde con ese estudiante que transita sus aulas, ante las viejas imposiciones ignoradas obtenemos un silencio de la institución como si no pudiera entender esas acciones.

Tras los antiguos y pesados muros de la vieja escuela hoy se pueden escuchar los gritos, las corridas, las fintas de quienes no aceptan esta normalización y por tanto muestran la posibilidad de de-construirla.

Referencias bibliográficas

Castro, E. (2014) Anestesia y parálisis sobre la analítica foucaultiana del poder. En Foucault, M. *El poder una bestia magnifica. Sobre el poder la prisión y la vida*. (pp. 15-25) Siglo XXI.

Armella, Julieta, Dafunchio Sofia. (2015) Los cuerpos en la cultura, la cultura en los cuerpos. Sobre las (nuevas) formas de habitar la escuela. *Educaco y Sociedade.* Vol. 36 Nro 133.

Flores, V (2008*).* Entre secretos y silencios. La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hetero)normatividad*. Trabajo Social*, UNAM, num. 18.

Foucault, M. (1979) *Microfísica del poder*. Las ediciones de la piqueta.

Foucault, M. (1988) El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. pp. 3-20. URL http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf.

Foucault, M. (2014) *El poder una bestia magnifica. Sobre el poder la prisión y la vida*. Siglo XXI.

Foucault, M (2015) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Foucault, M (2016) *Historia de la Sexualidad, 1. La voluntad de Saber*. Siglo XXI.

Milstein, D, Mendes H. (2013) *Cuerpo y escuela dimensiones de la política.* Revista Iberoamericana de Educación, N. N.º 62, pp. 143-161 (1022-6508), OEI/CAE.

Ruggiano, G.(2013) *Escolarización del cuerpo y de los cuerpos* Revista Iberoamericana de Educación, N.º 62 (1022-6508) – pp. 57-68, OEI/CAE.

Scharagrodsky, Pablo (2007). *El cuerpo en la Escuela. (1022-6508)* - Programa de capacitación multimedial. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.

El ejercicio democrático participativo/representativo y el liderazgo político: aportes para el debate filosófico-político latinoamericano en perspectiva dusseliana

Guillermo Recanati (UNC-UCC)

Resumen: Según Enrique Dussel el "pueblo" surge como un "actor colectivo protagónico" y elije a sus líderes. Esto se da como un proceso en el que, recién cuando existe una verdadera cultura del "pueblo" se puede llevar a cabo el auténtico ejercicio de la democracia, en especial de la "democracia participativa/representativa".
La figura del "líder democrático político" que ocupa un papel protagónico (junto a la del "pueblo") asume una gran responsabilidad, producto de la "misión" que se le ha confiado. Es dicho "pueblo", el que le confiere a un ciudadano común el poder "suplementario" y "delegado" para ejercer esa función en servicio de la comunidad toda.
La investidura que se otorga de hecho, que es "donada" por el "pueblo", no es institucional, sino que se trata más bien de una especie de "cargo" (en la distribución de funciones) concedido por la misma comunidad de manera tradicional. Esta concesión obliga, no obstante, al elegido a obedecer al "pueblo" mediante ese poder delegado simbólico (político) que se le ha dado de modo gratuito. Tal liderazgo debe ser entendido como servicio, como una misión, un magisterio; el líder debe tener la suficiente humildad para reconocer que ese "poder" no es suyo sino del pueblo y por lo tanto debe obedecerlo.
El auto-fetichismo de este líder es mucho peor que el anunciado y tristemente esperado fetichismo de quienes utilizan el poder para su propio "servicio". La corrupción de este líder implica defraudar a su "pueblo" en la confianza que ha depositado en él; confianza en la que muchas veces se juega la Vida misma de los ciudadanos.
Se trata de una función complementaria a las instituciones en una "época de transición" como es la que estamos viviendo. Tiempo de transición en el que aún no hay suficiente madurez para que los diversos movimientos sociales se unan en un "proyecto hegemónico" común. Aún no hay una conformación acabada de "pueblo", aunque el mismo esté naciendo. Ahora bien, una vez que dicho pueblo se encuentre conformado tal liderazgo debe desaparecer, ya no tiene razón de ser.
En definitiva, el líder debe obedecer a los movimientos sociales y al "pueblo", su poder es obediencial porque el poder soberano es del "pueblo". Ese debe ser su norte, así no se "perderá" en medio de los avatares de su propio "mundo". Es más, una vez que su liderazgo haya llegado a su plenitud, debe disolverse, su servicio ha terminado, el "pueblo" estará conformado y maduro. De lo contrario, correrá el peligro de comenzar a servirse a sí mismo.

Introducción

Una de las cuestiones fundamentales para el pensador argentino/mexicano Enrique Dussel, en el ámbito político, es la cuestión de la *democracia*. Dentro de la temática de la democracia el problema central es la *Exterioridad* de ese sistema y la invisibilidad de la multitud de víctimas (Dussel, 2007). Este tema no se ha tenido en cuenta, según el autor, en las anteriores discusiones acerca de la democracia llevadas a cabo, en la mayoría de los casos, en el horizonte del

pensamiento "central"; allí la temática tiene que ver sólo con la cuestión de la normatividad de la democracia, de su "consenso democrático".

El planteo que presenta el latinoamericano va más allá de dicho horizonte. Propone abordar el tema desde la poscolonialidad, desde la normatividad de la lucha por el reconocimiento de nuevos actores, de aquellos que históricamente han sido invisibilizados, de la multitud de víctimas a quienes se les han negado sus derechos. Tal invisibilidad ha sido producto de una sutil represión desde un orden "legitimado democráticamente" desde el poder, ya sea a nivel local como global. Según Dussel tanto la *Exterioridad*, como la Alteridad y la Diferencia, serán los temas fundamentales de la discusión democrática futura, la cual se caracterizará por ser popular y mundial, dentro del proceso de globalización que pretende estructurarse teniendo como eje central al "ciudadano global" en el marco de un mercado mundial donde sólo cuenta la ley de la competencia y en el que los poderosos excluyen a los débiles. (Dussel, 2007)

1. Fundamentos dusselianos del "Principio Democracia"

Entre los diferentes principios de la política, Dussel propone el "principio formal de legitimidad" de dicha política al que denomina "Principio Democrático", y que, en *Materiales para una política de la liberación*, enuncia así:

> Es legítima toda institución o acción política que se haya decidido desde el reconocimiento de todos los miembros de la comunidad política como iguales, libres, autónomos, con voluntad fraterna, y cuyas resoluciones prácticas hayan sido el fruto de consenso (y de voluntad común) como conclusión de argumentos racionales y honesta tolerancia, y no por dominación o violencia, es decir, habiendo efectuado todos los procedimientos institucionales teniendo en cuenta el criterio de la participación simétrica de los afectados. Habiendo tomado parte el sujeto político, el ciudadano en último término, en todas las decisiones, éstas le obligan (normatividad propia de la soberanía como origen del dictado y como destinatario de la obligación), no sólo a la realización (performance) de lo acordado, sino igualmente en el asumir la responsabilidad de las consecuencias de dichas decisiones (como instituciones o acciones). (Dussel, 2007, 306)

En su texto de 2009 *Política de la Liberación. La Arquitectónica*, el autor complementa la descripción del "Principio Democracia" con el siguiente enunciado formulado a modo de un "imperativo categórico" (salvando las distancias con Kant):

> *Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en el del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano*. (Dussel, 2009, 405)

El "Principio Democracia" que formula Dussel da lugar a las "instituciones legítimas". Dicha "legitimidad", de hecho, es "otorgada" en la medida en que se cumple el mismo principio y que se respeta la institucionalidad y la acción política que ha sido gestada dentro del campo político, respetando el sentido de lo político "*como político*" y procurando la participación simétrica de todos los afectados.

El momento ético es subsumido por tal principio, ahora bien, no se trata de un momento ético "abstracto", sino que el mismo es "*estrictamente político*". En fin, el "Principio Democracia" está en la base de todas las instituciones legítimas y de toda acción política con intensión de ser justa.

En el marco de la Democracia Representativa, el "Principio Democracia" viene a ser la mediación *indispensable* entre el votante que elige y el candidato que es elegido. La "representación" queda legitimada por tal principio y, además, le otorga al ciudadano elector la posibilidad de pronunciarse por otro candidato en las próximas elecciones si el anterior no ha colmado sus expectativas; o bien, efectuar acciones jurídicas, de protesta, de desobediencia pasiva, de rebelión justificada, etc., en el caso de que no se vea realmente "representado" por el/los gobernante/s.

En consecuencia, para que una institución política sea legítima o democrática debe haber cumplido en su formación o trans-formación con el "Principio Democracia" (Dussel, 2007). Así mismo (señala el pensador latinoamericano haciendo referencia a otros autores) el orden político es actualizado –al modo como lo entiende Foucault– por las relaciones de poder/fuerza *ad intra* del campo político, mediante las acciones políticas que –al decir de Castells– se comparan a los "nodos de las redes" que penetran por dicho campo y lo atraviesan. Allí encontramos la ambivalencia del principio de fraternidad, de servicio al prójimo, de solidaridad, juntamente con el egoísmo, la avaricia, el individualismo, etc. Dentro del campo del enfrentamiento por la

hegemonía –ahora desde Gramsci– del sector histórico por alcanzar y perpetuarse en el poder, el "Principio de Factibilidad" política determina al "Principio Democracia" en cuanto que le hace ver lo que es "posible" frente a lo "imposible" (Dussel, 2007). Así pues, señala el filósofo argentino/mexicano que "un orden político vigente es la totalidad de las instituciones y acciones estratégicas que realizan en un territorio, en un tiempo dado, los miembros de una comunidad política". (Dussel, 2007, 307)

Las víctimas de cualquier orden político son quienes padecen algún tipo de exclusión, a ellas se les niega la condición de "sujetos políticos", por lo cual, no se las tiene en cuenta en las instituciones políticas, o bien, se las reprime de una u otra manera que se las margina a padecer una "ciudadanía" meramente pasiva y, por lo tanto, sujeta a cualquier tipo de manipulación. La causa de la generación de tales víctimas la atribuye Dussel a la imperfección de todo orden político; entiende el mendocino que, al no haber sistemas políticos perfectos inevitablemente, aunque no sea esa la intención, siempre habrá víctimas. (Dussel, 2007)

De la propia experiencia de opresión y exclusión (y sólo desde allí) suelen surgir las reflexiones más profundas; en la "noche oscura" de la persecución y la incertidumbre suele brillar la luz de la razón/carne que percibe lo imperceptible en la "claridad del mediodía". En esa experiencia, y sólo desde allí, Gramsci y Arendt (a quienes Dussel hace referencia) pudieron establecer la distinción entre la "sociedad política" (el Estado) y la "sociedad civil". Ellos formaron parte de la *Exterioridad* de la sociedad política, es decir del Estado, dicha "Exterioridad" se alzó en defensa de sus derechos dentro de la "sociedad civil" que se estaba gestando. En ella surgieron diferentes *frentes de lucha* que se fueron organizando en la *Exterioridad* del "orden" o "sistema" impuesto. El objetivo fue luchar por los derechos vulnerados del "pueblo", sean estos políticos, económicos, sociales, etc. Los diferentes "sujetos colectivos" que llevaron adelante dicha lucha, desde los más diversos sectores y con muy variadas causas, se denominaron "Nuevos Movimientos Sociales" que no son más que el "pueblo" pobre, marginado y oprimido. Desde una perspectiva política, según Dussel, tales movimientos han logrado que muchos sujetos excluidos, marginados, silenciados y manipulados puedan adquirir una ciudadanía "activa". Estos movimientos han sido capaces de atravesar transversalmente a la sociedad política y civil sobre-determinándose unos con otros.

Por tales ideas y acontecimientos surgidos desde mediados del siglo XX a esta parte, nuestro pensador afirma que

> …el proceso democratizador, al transformar y ampliar el horizonte de la ciudadanía 'activa' a nuevos sujetos políticos antes excluidos (subjetivación política), significa una radicalización, universalización y mayor participación simétrica de los antiguos afectados (antiguos afectados que hoy descubrimos como 'nuevas' víctimas). La toma de conciencia crítico-democrática no puede nunca afirmar haber terminado la tarea de ampliar dicho horizonte cualitativo en profundidad de la ciudadanía activa, participativa, simétrica en el ejercicio del poder político. Es una tarea siempre abierta, histórica por excelencia, novedosa, porque todo nuevo avance civilizatorio o humano crea, por su propia sistematicidad (…) nuevas exclusiones, inevitablemente. (Dussel, 2007, 309-310)

Más allá del optimismo que pueden generar estos logros, como el mismo Dussel señala, la tarea continúa. La ciudadanía "pasiva" que está comenzando a ser "activa" es muy diversa en las diferentes regiones (especialmente "periféricas") del mundo. No obstante, el "viento de cola" –según este pensador– parece soplar en favor de tantos millones de víctimas –que conforman los "pueblos" periféricos– que hasta hace poco tiempo no tenían posibilidades de acción política alguna. En cada región y en cada caso particular la participación simétrica institucionalizada de los ciudadanos (antes "pasivos") en el campo político se va dando de diferentes modos. En cada uno de esos ámbitos "…un Nuevo Movimiento Social emprende la organización necesaria para una lucha por la democracia, por la participación política simétrica diferenciada, legítima inicialmente y contra la antigua legitimidad que se torna lentamente gracias a la lucha por el reconocimiento del Movimiento, en ilegítima" (Dussel, 2007, 314). Así pues, el "pueblo" que antes era "pasivo", que no tenía posibilidad alguna de *actuar* políticamente, ahora interioriza su situación, toma conciencia de sus posibilidades y se convierte en "pueblo" "activo" provocando una ampliación, renovación y profundización cualitativa del "campo político democrático". (Dussel, 2007)

Cabe aclarar que en los continentes "periféricos", con particularidades políticas, sociales, económicas, culturales tan diversas, tanto los Nuevos Movimientos Sociales (dentro de la sociedad civil) como los partidos políticos críticos (en la sociedad política o Estado) se encuentran determinados por dichas particularidades, y eso los aleja (política, cultural, lingüística, religiosamente, etc.) de las regiones "centrales". (Dussel, 2007)

Dussel advierte, además, de manera recurrente (en varios textos puede percibirse su preocupación al respecto), acerca de la duda que se ha generado en los últimos tiempos –en el marco de los argumentos de quienes bregan por una "democracia global"– con respecto a la importancia del *Estado*. De hecho, para algunos, éste se ha convertido en una pieza de museo. En general quienes propugnan esta percepción del Estado son determinados grupos con

concepciones economicistas de la subjetividad, neoliberales o incluso sectores de izquierda desilusionados de la eficacia "estatal". A tales concepciones economicistas, afirma el mendocino, debemos "oponerle una *re-politización como participación democrática* de los actores activos en la intersubjetividad de la comunidad política a sus diferentes niveles de participación y representación" (Dussel, 2007, 315). Ahora bien,

> …es imposible la repolitización de la intersubjetividad ciudadana como actores comunitarios sin la existencia del Estado, que no es sólo un instrumento de globalización (…), sino que es la única resistencia y polo creativo para regular esas estructuras financieras, industriales y militares que están en un 'estado de naturaleza' pura, sin ninguna regulación política legítima, fuera de toda sociedad civil y política. (Dussel, 2007, 315)

Por otra parte, la idea (de moda) de un "ciudadano global" (que responde a la misma ideología de la "disolución del Estado ya obsoleto") es, para Dussel, un peligroso engaño. Es así ya que no existe un "ciudadano mundial" que pueda estar fuera de toda mediación real política de algún Estado determinado. El sistema democrático (al menos por ahora) depende de una sociedad política, vitalizada ésta por la sociedad civil y "enclavada" geográfica, cultural, lingüística, identitariamente, etc. (Dussel, 2007)

También opina el mendocino que es necesario desarrollar un ámbito de la filosofía política desde donde se pueda justificar la legitimidad y normatividad de los *movimientos* (que conforman el "pueblo") que sean capaces de *transformar* –desde las víctimas– a las instituciones y a las estructuras de dominación política. Tal tarea debe llevarse a cabo desde una perspectiva política (ésta subsume los principios éticos que se encuentran implícitos en los mismos principios políticos). La misma –según Dussel– es posible de realizarse fácticamente, para lo cual propone un "programa" en el que, en primer lugar, asegura que existen principios crítico-políticos que "*legitiman*" la transformación desde las víctimas del "orden político" que genera dichas víctimas (Dussel, 2007). En un segundo nivel, debe quedar claro que no se trata de "incluir" a quienes han sido –y son– excluidos, sino que la tarea es de *transformar originalmente* el orden vigente. Es por eso que la política crítica deberá analizar en profundidad los criterios de legitimación de dicha *transformación* institucional. En tercer lugar, está la *justificación* que legitima la acción liberadora capaz de transformar el mencionado "orden vigente", la que provocará cambios parciales de modo frecuente o grandes cambios revolucionarios en ocasiones remotas. Tal "proceso de democratización" en la actualidad post-colonial necesita de teorías y prácticas novedosas. Piensa nuestro filósofo que quienes nos dedicamos a esta tarea no estamos hoy ofreciendo ese aporte. (Dussel, 2007)

2. El "pueblo" como protagonista del principio democrático legitimador

El filósofo, en su reflexión, define al "*pueblo*" como "el bloque social de los oprimidos y excluidos de una totalidad política que guarda cierta exterioridad: el otro político" (Dussel, 2006, 119). El mismo se ubica más allá de la totalidad hegemónica; en sentido global vendrían a ser los pueblos de los Estados periféricos. Para la estructura de la totalidad política las clases oprimidas son partes funcionales de dicha estructura. Les obligan, pues, a realizar trabajos alienantes que no les permiten satisfacer las necesidades que el sistema reproduce en ellas. Se encuentran, entonces, insatisfechas y desean la realización de otro sistema, es más, lo desean porque tienen la experiencia de otro mundo, el cual es exterior a éste que los oprime y excluye. Su propia historia es anterior a la dominación, tienen otro sentido de la vida, otra cultura. (Dussel, 2011)

Afirma nuestro pensador:

> El pueblo es exterior y anterior al capitalismo, por ejemplo, en cuanto masas empobrecidas por la disolución de sus modos de apropiación antiguos; es exterior en el presente por una economía 'sumergida' y oculta de subsistencia –de lo contrario hace tiempo que hubiera muerto de hambre–. Son los pobres que no pueden ser subsumidos por el capital: 'fantasmas de otro reino' –como decía Marx–. (Dussel, 2011, 119)

En un análisis de la situación internacional actual, el pensador ve, como efecto de la cuestión de la dependencia y del desarrollo desigual, que existe un sistema a nivel mundial en el que Estados Unidos se ha constituido como el centro y con interdependencia relativa Europa, Japón y Canadá. El resto, la periferia capitalista oprimida, es el pueblo de nuestro mundo presente. Por eso aquí "*pueblo*" son los países periféricos que han sido reducidos a totalidades-parciales, dependientes y dominadas e incluidos en un sistema injusto que los utiliza para beneficio propio. Dichos países son el otro del imperio, de Estados Unidos y los países dominantes, los otros son los países latinoamericanos, africanos y asiáticos (agrego aquí a los países –o determinados sectores dentro de dichos países– de Oceanía). Estos no se encuentran en la exterioridad sólo por lo económico, sino que han sido excluidos también histórica, política y culturalmente. No lo expresa el autor aquí explícitamente, por eso lo agrego: …también religiosamente. (Dussel, 2011) (Marquínez, 1995)

Para Dussel el *antiimperialismo auténtico* y real se da cuando el *nacionalismo* se comprende y expresa desde las clases oprimidas. Por tal motivo, la noción de "pueblo" debe ser precisada dentro de una *formación social*. Así completa su definición el autor: "Pueblo es el bloque social de los oprimidos en las naciones (…); es decir, las clases obrera y campesina (…); en fin, la

población periférica nacional negada desde la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas en los mismos países dependientes". (Dussel, 2011, 121) (Méndez, 2009)

Aclara, también, Dussel que las naciones periféricas en cuanto totalidad no deben considerarse pueblo en sentido general, sino que lo son por sus sectores oprimidos, por esos que en ocasiones ni siquiera son comprendidos como parte de la comunidad política organizada por el Estado. Dichas clases oprimidas son las que conservan en su propia cultura la mayor *Exterioridad* del sistema. Sólo ellas tienen el "poder" de otorgar una alternativa real y novedosa a las generaciones futuras, ya que lo harán desde la absoluta *alteridad* histórica, es desde allí –y sólo desde allí– desde donde puede comprenderse y comenzar a realizarse "efectivamente" el "Principio Democracia". (Dussel, 2011)

A nivel global la causa de la alienación de los pueblos periféricos es el imperialismo. Mediante la filosofía es instaurado por la ontología europeo-estadounidense; por la fuerza militar con el control de los océanos, las bases militares que instalan en diferentes países en connivencia con sus gobiernos, su fuerza aérea con los aviones más sofisticados y muchos no tripulados, por sus satélites, etc.; en lo cultural a través de los medios de comunicación social; económicamente por medio de la extracción de una plusvalía mundial poscolonial de segundo tipo (Dussel, 2011). En consecuencia, afirma Dussel que, "el arte militar o la técnica de la violencia racionalizada es la esencia última y más precisa de la praxis de dominación imperial" (Dussel, 2011, 123). Las filosofías desarrolladas *ad intra* de los imperios pueden parecer muy humanistas, pero esto es sólo para adentro de la totalidad dominadora. Por ejemplo, la filosofía aristotélica o la hegeliana justifican el *statu quo* de la propia formación social y posibilitan la expansión imperialista. (Dussel, 2011) (Dussel, 1983)

Una nota esencial del *ethos* de la dominación imperial es la certeza disciplinada del burócrata o del fanático. Éste último cumple cotidianamente sus obligaciones patrias y religiosas, convencido de que está colaborando en el avance del camino hacia la civilización, la cultura, una humanidad mejor, la democracia, etc. Y lleva a cabo sus propósitos mediante asesinatos, torturas, secuestros, corrupción, hambre, guerra y el sufrimiento de la periferia. (Dussel, 2011)

Para Dussel, cuando las víctimas ya no "toleran" tales atropellos se agrupan y conforman el "pueblo" que luchará por sus derechos, que no descansará hasta lograr la transformación del sistema. Por lo que –según el mendocino–, toda crítica, en el fondo, es una guerra civil en mayor o menor medida. Allí comienza la liberación del sistema que se ha instalado generando víctimas, tal liberación está fundada en el principio de la injusticia y en el mal que genera un tipo (injusto) de "poder" político. Por lo que el punto de partida de la filosofía política que propone este pensador es "…aquel que sufre el mal, que es el efecto negativo de la víctima, que tiene el *derecho*

a decir que el sistema es injusto porque él es pobre, es antidemocrático porque a mí no me llamaron, y además ineficaz, por eso soy pobre". (Dussel, 2010, 33)

3. El ejercicio democrático participativo y el liderazgo político

Otra cuestión fundamental dentro del pensamiento filosófico-político dusseliano tiene que ver con el "ejercicio democrático participativo y el liderazgo político", relación que, según el argentino/mexicano, ha sido mal entendida por diversos grupos de diferentes sectores políticos. El problema es que aquí también se ha generado una falsa antinomia que es necesario aclarar, la cual supone que las exigencias democráticas son opuestas a cualquier tipo de liderazgo.

Para Dussel el "pueblo" surge como un "actor colectivo protagónico" y elije a sus líderes. Esto se da como un proceso en el que, recién cuando existe una verdadera *cultura del "pueblo"* se puede llevar a cabo el ejercicio de la democracia, en especial de la "democracia participativa". En algunas comunidades, por ejemplo, en la mayoría de los pueblos originarios, la cultura comunitaria como cultura de base se encuentra garantizada; distinto es el caso de aquellos sectores excluidos o marginados que aún no pueden ser considerados "pueblo", y que, siendo millones, no han tenido la experiencia de accionar comunitariamente. En este último "grupo" la participación democrática efectiva propositiva y fiscalizadora se podrá efectivizar mediante un lento proceso de maduración. Estamos entonces, en muchas sociedades, en un período de *transición*. En este largo camino cobra –para el cuyano– una especial importancia la figura ¿cuasi mesiánica? del "intelectual orgánico", quien, con su "sabiduría" y por medio de un "cierto" "magisterio obediencial político democrático", debe motivar la creación y administración de las nuevas instituciones participativas y representativas. (Dussel, 2011, 9-10)

La figura del "líder democrático político" que ocupa un papel protagónico (junto a la del "pueblo") asume una gran responsabilidad, producto de la "misión" que se le ha confiado (Dussel, 2011). Comentaba Dussel allá por el año 2009 que en América Latina se estaba dando un liderazgo (figura política) que se desarrollaba como una función especial y complementaria de las instituciones democráticas para responder a las demandas de algunas comunidades políticas que se encontraban en rápidos procesos de cambios. Dichas comunidades, en general, venían de una historia común, en un momento de neo-colonialismo y sub-desarrollo cultural, político, económico, social, etc. Nuestro autor, exigía en su artículo que aquellos líderes que estaban gobernando no se apartaran ni un ápice del ejercicio democrático, entendido éste en sentido estricto. Con euforia y optimismo veía desarrollarse en Latinoamérica procesos revolucionarios pacíficos, legítimos, democráticos, de la mano de Hugo Chávez, Lula da Silva, Evo Morales,

Néstor Kirchner, Rafael Correa, etc. Así pues (afirmaba), "…el liderazgo debe entenderse ahora estrictamente dentro de los límites de una democracia (participativa y representativa) para servir a un pueblo que debe (…) experimentar la organización y práctica de la autodeterminación política comunitaria de una manera clara y decidida". (Dussel, 2011, 20)

Es necesario, entonces, instaurar un "*nuevo orden político*" de manera lo más inmediata posible. Al modo como afirmara Maquiavelo, nuestro autor sostiene que el "pueblo" aumenta la reputación de uno de los ciudadanos, por lo cual, éste queda "consagrado" simbólico-políticamente. Es dicho "pueblo", el que le otorga a un ciudadano común el poder "suplementario" y "delegado" para ejercer esa función en servicio de la comunidad toda. Con otras palabras, "…el pueblo, única sede del poder soberano, inviste al que ejerce el liderazgo de esa función supletoria, a la ya cumplida institucional y democráticamente (por ejemplo, el ejercicio del Poder ejecutivo)". (Dussel, 2011, 20)

Tal investidura que se otorga *de hecho*, que es "donada" por el "pueblo", no es institucional, sino que se trata más bien de una especie de "cargo" (en la distribución de funciones) concedido por la misma comunidad de manera tradicional. Esta concesión obliga, no obstante, al elegido a obedecer al "pueblo" mediante ese poder delegado simbólico (político) que se le ha dado de modo gratuito. Tal liderazgo debe ser entendido como servicio, como una misión, un magisterio; el líder debe tener la suficiente humildad para reconocer que ese "poder" no es suyo sino del pueblo y por lo tanto debe obedecerle. El auto-fetichismo de este líder es mucho peor que el anunciado y tristemente esperado fetichismo de quienes utilizan el poder para su propio "servicio". La corrupción de este líder implica defraudar a su "pueblo" en la confianza que ha depositado en él; confianza en la que muchas veces se juega la *Vida misma* de los ciudadanos.

Ahora bien, aclara nuestro filósofo que el ejercicio del liderazgo se encuentra sujeto a limitaciones, la (su) praxis política está condicionada por las exigencias normativas y por las diferentes eventualidades y circunstancias propias de la misma política. Este líder en el que piensa Dussel es más cercano al "intelectual orgánico" de Gramsci que al líder de vanguardia de otras épocas. Sería, no obstante, el "vértice en una estructura de liderazgos", es decir, según mi manera de entender, se trataría del "líder intelectual por excelencia", el "número uno"; acaso ¿el político-filósofo al modo platónico? En fin, el autor no especifica del todo la función del intelectual o "líder intelectual", sólo indica que tal líder viene a ser "…la *singularidad* (…) del liderazgo, de la *particularidad* (…) de la comunidad de intelectuales orgánicos, de la *universalidad* (…) del pueblo mismo, como un silogismo hegeliano. Dicha singularidad y particularidad están al servicio, son obedienciales, con respecto al pueblo". (Dussel, 2011, 21)

Se trata, según el mendocino, de una función complementaria a las instituciones en una "época de transición" como es la que estamos viviendo. Tiempo de *transición* en el que aún no hay suficiente madurez para que los diversos movimientos sociales se unan en un "proyecto hegemónico" común. Aún no hay una conformación acabada de "pueblo", aunque el mismo esté naciendo, y junto con él el liderazgo político. Ahora bien, una vez que dicho pueblo se encuentre conformado tal liderazgo debe desaparecer, ya no tiene razón de ser. Además, opina Dussel, que la representación debe renovarse. Por un tiempo puede ser necesaria la reelección, pero ésta no debe ser indefinida. Es decir, la permanencia en el poder de una misma persona puede ser contraproducente en tiempos normales, por lo tanto, no debe instalarse al modo de una "ley universal". (Dussel, 2011, 21-22)

En definitiva, el líder debe obedecer a los movimientos sociales y al "pueblo", su poder es obediencial (primero el líder y luego todos los que mandan de una u otra manera detrás de él) porque el poder soberano es del "pueblo". Ese debe ser su norte, así no se "perderá" en medio de los avatares de su propio "mundo". Es más, una vez que su liderazgo haya llegado a su plenitud, debe disolverse, su servicio ha terminado, el "pueblo" estará conformado y maduro. De lo contrario, correrá el peligro de comenzar a servirse a sí mismo.

A modo de conclusión

La propuesta filosófico-ético-política de Dussel, discutible, por cierto, en muchos puntos, la cual, en ocasiones, parece una "utopía irrealizable", constituye, no obstante, un valioso aporte para la filosofía política latinoamericana y mundial, la cual, debe continuar en medio de las vicisitudes históricas de un mundo cada vez más complejo.

En América Latina hemos sido víctimas a lo largo de nuestra historia de *mitos* o *fetichismos* engañosos, a través de los cuales nos han *colonizado*. Dussel, sin embargo, se ha mostrado generalmente muy optimista, incluso en perspectiva global; profetiza el surgimiento de una *cultura plurifacética mundial* que nacerá de la cultura *revolucionaria liberadora*, la cual será una alternativa más rica que la cultura imperial actual (Dussel, 2001). Por mi parte, no comparto tal optimismo en términos globales, sin embargo, coincido en la necesidad –y posibilidad– de pequeños cambios que nos permitan ir logrando poco a poco/paso a paso la transformación del sistema injusto. Tales cambios deberán efectuarse comenzando por un profundo debate acerca de las *percepciones* (interpretaciones) que tenemos de nuestra propia realidad, es decir, de una auténtica toma de conciencia de nuestra situación de víctimas. Si carecemos de un adecuado diagnóstico, careceremos, también, de soluciones reales. Deberá llevarse a cabo, incluso, una seria

re-visión y/o auto-crítica de nuestra manera de pensar/nos, revisando de modo permanente nuestros pre-supuestos, pre-conceptos, pre-juicios, etc. con los que construimos nuestras argumentaciones filosófico-políticas liberadoras. Además, será necesario llevar al nivel del *consenso* propuestas claras, precisas y concretas a fin de que la añorada *liberación* de los oprimidos no quede atrapada en el ámbito de lo formal o del discurso, sino que pueda realizarse de manera efectiva.

Más allá de lo dicho, el gran peligro es la *fetichización*; ésta se encuentra siempre latente ya sea en los sectores de dominio o en la supuesta "*Exterioridad*" de la que tanto habla el autor. Por lo cual, es importante estar *alertas* ya que, como señala el filósofo latinoamericano, los sistemas tienden a *totalizarse/fetichizarse*. No se trata, por ejemplo, de eliminar las clases sociales, no es posible. Siempre habrá algún tipo de "dominación" incluso *ad intra* de las mismas. Por lo tanto, no debemos esperar una sociedad política perfecta, sería una gran equivocación, una ilusión infundada. La cuestión quizás sea, como propone Hinkelammert: "vivir el presente eterno" (Dussel, 2010). Si vamos a esperar a la revolución para empezar a vivir, dejaríamos de vivir el presente, y, además, dicha revolución consiste en el futuro como presente. Así pues, la política tiene la obligación de otorgar sentido a la "presencia" y al "presente", descubriendo en el presente la figura de aquel que está ausente, del oprimido/excluido al que es necesario "liberar". Para lograr esto en lo concreto debemos transformar las estructuras opresoras, construir día a día un orden más democrático y justo donde haya la menor cantidad de víctimas posibles. Así es como se irá realizando la *revolución*, ya que ésta en su "esencia" no es violenta, sino que su "esencia" se encuentra en la posibilidad de cambiar las estructuras (Dussel, 2010). Por eso los postulados deben ser grandes, los ideales ambiciosos, los sueños optimistas, pero los pies… los pies deben estar sobre la tierra.

Referencias bibliográficas

Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América.

Dussel, E. (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Descleé de Brower.

Dussel, E. (2007). *Materiales para una Política de la Liberación*. UANL y Plaza y Valdés Editores.

Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. La Arquitectónica*. Trotta.

Dussel, E. (2010). La democracia no se justifica si no asegura la vida. Entrevista realizada por Israel Covarrubias, en *Metapolítica*, Nº 71, octubre-diciembre, 2010, 27-35.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.

Marquínez, G. (1995) Enrique Dussel: Filósofo de la liberación latinoamericana. En Dussel, E., *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, *Ensayos Preliminares y Bibliografía*. Nueva América. 11-54.

Méndez, J. L. (2009). La delimitación del campo de 'lo político' según E. Dussel y E. Laclau. Comparación y crítica. En Gramaglia P. y Liendo M. C., (Comp.), *Artilugios de la tradición. Historia e Ideas en Latinoamérica*. HE Horacio Elias – Editora Córdoba. 187-194.

Pequeñas reflexiones éticas en tiempos de grandes incertidumbres

Luisa Ripa (UNQ-CEFITEQ)

Resumen: Haciendo memoria/homenaje a una propuesta de Héctor Mandrioni, aportaremos un trabajo menor respecto de alguna tarea filosófica en tiempos de turbulencia social y política.
Si entonces ofrecía una elaboración sobre un "ideal de sociedad", en respuesta a la propuesta política de un "modelo de nación", hoy intentaríamos explorar algunas "virtudes" en las que sería preciso crecer, para hacer frente a los tiempos que nos toca vivir.
Los textos de Mandrioni están referidos al vínculo entre el poder y el amor (1973) y al vinculo entre la oferta política y la filosófica (1974). El interés filosófico por el diseño de un ideal de sociedad y el entusiasmo político por un proyecto de nación se doblan hoy por la herida que nos produce el conocimiento de la historia siguiente. Pero podemos rescatar dos tesis: en primer lugar, que no es demérito filosófico académico pensar a partir de acontecimientos político sociales, sino parte de su tarea esencial. En segundo lugar, que, a falta de un diseño novedoso y adecuado de ideal de sociedad, podemos aportar una oferta parcial -pero quizá capaz de templar personas y comunidades-, en orden a la futura empresa de pensar una nueva sociedad que queremos y necesitamos.
Nos referimos al intento de discernir cuáles serían hoy algunas de las fuerzas o virtudes necesarias para ese temple novedoso, esto es, a las "virtudes", como entrenamientos (físicos, intelectuales y morales). Intentando superar la disyuntiva entre medianías o excelencias, nos limitaremos a tres virtudes y algunas de sus implicancias.
Primero, la *concordia* y su relación con la paz y la justicia, en textos de Tomás y de Ricoeur.
En segundo lugar, la *Insistencia*: peculiar entre la resistencia y la constancia, y propia de los tiempos de desilusiones y fracasos. Su vínculo con la humildad.
Tercero: la honestidad en relación al especial problema de la *verdad* (contrafáctico y exigido por la injuria a los cuerpos). La triple incorporación que postula Mandrioni y su vínculo con la justicia.
Este camino desemboca, nos parece, en la necesidad de un nuevo temple: la *escucha* como estilo de la insistencia. La *traducción* como su modelo. Y el *encuentro* como el fenómeno básico que la permite y asegura.

Recuperando memorias

En este año se conmemoran los setenta años del primero de estos congresos como el que estamos compartiendo. Congreso emblemático en muchos sentidos: no sólo filosófico sino también político, toda vez que a su culminación se legalizara la gratuidad de la enseñanza universitaria en la Argentina.

Las Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía[1], resultan impresionantes por el número y la calidad de lxs participantes y de sus trabajos. Muchxs reconocemos a lxs autorxs de

[1] http://www.filosofia.org/mfb/1949arg.htm. Este encuadre es el de la convocatoria de las XIX Jornadas de Pensamiento Filosófico. FEPAI, "Setenta años de Filosofia: 1949-2019" que se realizara en Buenos Aires entre el 25 y el 27 de julio de 2019. Han publicado un resumen de los trabajos presenados

libros de texto de nuestra carrera. En la clausura Juan Domingo Perón, presidente de la Nación, presentó un largo trabajo donde incluye su propuesta política de la "comunidad organizada"[2].

En esta ocasión quiero acercar dos trabajos que se escribieran 25 años después y que se presentaron como un aporte filosófico a la propuesta de construir un proyecto de Nación que hizo el presidente Perón en su tercer mandato[3]. En efecto: Héctor Mandrioni recoge esa propuesta (en estos términos hace la presentación de su libro) y escribe un pequeño texto en el que reflexiona acerca de los distintos "ideales de sociedad", que a su juicio, son el telón de fondo de todo proyecto de nación que se quiera. Su "Filosofía y Política"[4], sin embargo, cuenta también con la elaboración previa acerca de dos categorías fundamentales para aquellos ideales y proyectos ("Sobre el amor y el poder"[5])

Me anima la convicción de que se tratan de dos obras poco recordadas y de un gran peso filosófico y que resultan por demás interesantes en este momento que vivimos y en el marco de los setenta años de reuniones filosóficas argentinas.

1. Sobre el Amor y el Poder

La obra escrita en 1973 explora esas categorías y su vínculo en tres partes: se inicia estableciendo el método a seguir y describiendo fenomenológicamente el acto del poder y el acto del amor; la segunda parte expone cuatro filosofías que entienden de manera diversa la relación entre amor y poder. Y concluye presentando su propia oferta conceptual y ética acerca de la relación que debería establecerse entre ambos actos humanos.

1.1. Recojo tres citas del prólogo: las que se refieren a la situación social presente entonces, y la que adelanta la tesis de toda la obra.

> En este libro proponemos [...] una idea acerca de las relaciones que deben mediar entre el amor y el poder.
> El poder ha alcanzado ya la dimensión de lo gigantesco; [su] ley interna [...] permite anticipar que el poder se acrecentará aún más [...] éste es el hecho que el destino nos entrega.

---

[2] Id., página 131.

[3] http://www.bcnbib.gob.ar/uploads/Peron.-Modelo-argentino-para-el-proyecto-nacional.pdf. Se trata de una edición crítica, con introducciones de diversos autores. El texto de Perón es el que propusiera en la apertura de las sesiones ordinarias del Congreso el 1 de mayo de 1974.

[4] H. Mandrioni (1975) *Filosofía y Política*. Guadalupe.

[5] H. Mandrioni (1975) *Sobre el amor y el Poder*. Columba. (pie de imprenta de 1974)

> El problema se cifra en esta pregunta: ¿qué hará el hombre con el poder? [...] ¿qué hará de nosotros el poder? (11)

A esta situación epocal agrega la condición humana de quienes sufren esta situación, pero a quienes, a la vez, reconoce responsables por la misma. Lo cifra en una categoría cara a la filosofía heideggeriana pero usada en otro sentido:

> Sólo queremos nombrar aquí un triple olvido: el olvido del misterio, el de la culpa y el de la muerte [...] Olvidado, irreconciliado e irredento, pasea su grotesca seriedad en los negocios, expresa su interioridad frívola y gregaria [...] y rumia su tedio cuando se atreve a encontrarse consigo mismo (12-13)

El olvido le permite confundir a la parte como todo, le impide perdonar y perdonarse y lo impulsa a entregarse a la "feria de la vida" como si nunca fuera a morir.

Mandrioni reconoce las corrientes sociales políticas y filosóficas que se enfrentan a este estado de cosas pero cierra definiendo:

> La tesis de este libro consite en afirmar que ante la "desmesura" del poder ya no bastan las "medidas" [...] sólo cabe la actitud humana interior que se nutre de la "desmesura" del amor. (14)

Recorre las distintas fuerzas que intentan una salida de este estado de cosas en el cuarto tramo del fin del siglo XX y propone cuatro ejemplos de vínculos entre ambas fuerzas que nos pueden permitir encontrar una salida de real humanización. El camino que ofrece, el método a seguir, es el de atender a una *verdad*. Que libere y que tenga la fuerza de lograr su triple incorporación: a un sistema coherente conceptual por el que pueda entenderse; a una existencia personal, que no sólo entienda sino que viva esas verdades; y a un estado de cosas, en la urdimbre del mundo y de sus contenidos, que las haga reales para todos.

Concluye esta primera parte con una cuidadosa descripción del acto del poder y el acto del amor con lo que quiere sentar las bases de la rotunda primacía del segungo y la necesidad del vínculo amoroso que "nos entrega la mejor noticia de nosotros mismos" (37-116)

1.2. En la segunda parte realiza un análisis notable del vínculo entre amor y poder en cuatro perspectivas filosóficas. El amor *subordinado* al poder, en Federico Nietzsche; el amor *contra* el poder en el pensamiento ruso de Berdiaef, y, especialmente, de F. Dostoieski (incluye dos textos maravillosos de los hermanos Kamárasof: la leyenda del gran Inquisidor y el éxtasis de Aliosha); el poder *contra* el amor en la filosofía del "homo technicus" y el amor *separado* del poder, en la obra de Max Scheler (117-298)

1.3. La propuesta final es la de una nueva relación entre esos dos actos humanos y lo hace con el auxilio del cuadro causal de Aristóteles: la *sobredeterminación* del poder por el amor (superando su determinación por la justicia); la *apropiación* del poder por el amor (como un poder el poder) y, finalmente, la *trasfinalizando* del poder por el amor: clave de toda la obra, propuesta de un proceso que, sin negar al poder, lo conduzca hacia al amor (299-333)

2. Filosofía y Política

Nos detendremos en esta obra, corta y terminante, porque es la que Mandrioni presentara como una respuesta (¿aporte? ¿señalamiento crítico?) al discurso del presidente Perón, una vez que asumiera su tercer mandato. En el que proponía a la ciudadanía la necesidad de elaborar un "proyecto de nación", que, como se sabe, no es sino la de construir una "sociedad organizada", tal como la venía pensando desde 1949. Se trata de un texto corto (90 páginas) pero realmente interesante para la convocatoria de este congreso.

2.1. Inicialmente describe la situación epocal como la de una "hora de cambio". Insiste en las señales que muestran no sólo la facticidad, sino la necesidad de que se dé un cambio. Usando una categoría hegeliana expresa que es el momento en que "el espíritu subjetivo no se siente cómodo en el espíritu objetivo" tal y como se da. Por tanto es necesario operar un cambio y esto abre una ambigüedad de sentido entre la promesa y el peligro (9-16)

Pero este cambio puede y debe realizarse en dos estilos: el modelo y el proyecto. Ambos construyen la *imagen* de lo que se propone política y culturalmente:

> El Modelo en la Imagen[6] es aquél momento o dimensión que remite a valores [...] el Modelo tematiza valores en la Imagen [...] encierra el "exemplar" o "ideal" de sociedad. De este modo, el Modelo dice relación a la inteligencia que concibe y juzga con referencia a fines y bienes. (16)

Llega a decir que "visto desde la realidad concreta, desde la "praxis" del que proyecta [...] es como una especie de sueño de sociedad, cuando no lindante con lo utópico" (16)

A su vez el Proyecto, visto desde el Modelo, puede resultar "propenso a ´ideologizar`, vale decir, dispuesto a revestirse de cualquier modelo axiológico, en la medida que favorece la acción concreta, interesada y adaptativa" (17). La mediación de ambos concreta la Imagen de sociedad,

[6] Es curioso en este texto el abuso de mayúsculas iniciales, un modo alemán de entender lo sustantivo

que necesariamente es histórica: "no pueden ser transferidos indiscrimidamente de una época a otra" (17). Esto funda la necesidad de ambos gestos, aún con los peligros que entraña. En síntesis:

> ...la Figura o Imagen de sociedad, en cuanto alberga en su seno la tensión "Modelo-Proyecto", está expuesta a una doble mortalidad: morir de excesiva idealidad o morir de excesiva realidad (17)

La condición de históricos es lo que exige que el contenido valoral del Modelo se encarne realmente en el sentir y el pensar humano

> ...pueden existir modelos distintos, intrínsecamente valiosos, desde el momento que los grandes valores deben ser descubiertos en la historicidad de la vida y, una vez descubiertos, pueden ser diferentemente participados por los pueblos. Una cosa es la validez en sí de un valor y otra el paulatino, doloroso y, a veces, trágico ascenso de un nuevo valor en la conciencia de la humanidad [por eso] El pensamiento requiere hoy una mirada limpia y un corazón atento a lo que palpita en el alma del hombre contemporáneo como aspiración a valores (18)

2.2. La diferencia entre el "acto" del filósofo y el acto del político.

"Cuando sopla un nuevo viento de "ser", un nuevo mundo reclama su lugar en la historia" comienza sentando Mandrioni en lo que es su capítulo medular: la diferencia y relación entre el acto filosófico y el acto político, que "se hallan esencialmente vinculados a este proceso de originación". Y están amenazados por un "enemigo común, desde el momento en que el "pensar calculador" tiende a absorber todo otro pensar y la "máquina de gobernar", a medida que se perfecciona, busca eliminar toda decisión auténticamente política"

Mandrioni detalla las características de cada acto, sus dialécticas y la novedad de mundo que posibilitan... y con eso abre auténticos interrogantes para nuestro presente (19-45).

2.3. Las distintas propuestas presentes al momento de la redacción, se muestran como esquemáticas y cruzadas por diferenes mezclas y novedades en la realidad de quienes desean ese tipo de sociedad. En cada una distingue un *valor* reconocido como supremo y un *tipo de hombre* que estaría "realizado" plenamente para ese modelo.

La Sociedad *Opulenta* reconoce el valor de lo agradable y del gozo y su meta es la del "Hombre Saciado, con su "libido" pacificada en el juego deleitoso de sus facultades" (46-47)

La Sociedad *Dominadora* tiene como valor supremo el "poder como dominio", donde se confunde el jardín con la tapia que lo cuida (en la hermosa imagen de Hölderlin) y pretende un hombre obediente al poder total (47-53)

La Sociedad *Científico-Técnica* es la que gracias a "la evidencia y la exactitud de de la verdad científica" pueda generar los intrumentos técnicos que finalmente logren la satisfacción de todos los deseos. El "Hommo Thecnicus" se reproducirá maquinal y satisfactoriamente. No habrá novedades ni historia[7] (53-58)

La Sociedad *Descondicionada* tiene como valor supremo a la libertad y el hombre realizado será el que supere la alienación de "la inteligencia enajenante, una absurda represión de los instintos y una injusta distribución de bienes" y logre por eso el "goce estético de su espontáneo autocrearse" (58-63)

La Sociedad *Informada* reconoce un valor vinculado a la verdad, pero la verdad "de la noticia que se trasmite". Su meta es "lograr que todo lo que acontece en el mundo esté presente ante la conciencia de cada persona". Así "el mundo se convierte en espectáculo" y el hombre en su consumidor total (63-72)

2.4. El *habitar creador* será el modelo que Mandrioni propone, en el que se recuperen lo que de auténtico valor tenían los otros modelos (bienestar, poder, razón técnica, libertad y verdad), pero que se arraiguen en un auténtico "habitar" y se cumplan en el desarrollo de la *creatividad*. La nota decisiva (que ya se advertía en las críticas a los modelos anteriores) es la del encuentro interpersonal y la formación de auténticas comunidades.

Recupera el sentido de la "casa" que "nos vincula al suelo nutricio" y es el "lugar de la intimidad y la comunicación cordial": lo concentra en una cita de Saint-Exupery que dice: "Descubrí una gran verdad, a saber, que los hombres habitan y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de la casa"[8]. Supone una profunda *reconciliación* que incluye, incluso, la necesidad del reconocimiento de un Tú superior.

> Habitar significa la reconciliación de hombre con la naturaleza y con todo aquello capaz de proporcionarle las bases vitales de la existencia.
>
> Habitar significa la reconcialición del hombre con el Estado por la mediación de los pequeños agrupamientos humanos en forma de sociedades intermedias, pero manteniendo al Estado en la periferia de la morada.
>
> Habitar significa la reconciliación con el "tú" de los otros moradores y con el "Tú" que mora en el misterio de arriba (80)

---

[7] A las tesis del siglo pasado de Francis Fukuyama acerca de este fin de la historia se suman en este siglo las del pensador Byug.Chul Han, igualmente convencido de que la humanidad accede inexorablemente a ser parte obediente de la gran máquina comunicacional. Ver: L. Ripa "¿Cansancio, burnout y nuevas esclavitudes?" Presentado en las X Jornadas de Antropología Filosófica, en prensa.

[8] A. De Saint-Exupery (1948). *Citadelle*, Gallimard. p. 28. Citado por H. Mandrioni, *Filosofía y Política*, Guadalupe, p. 77.

"Pero todas esta reconcialiaciones mediante las cuales se curan otras tantas escisiones, sólo se logran mediante la creatividad". Entiende esta creatividad como una ampliación ontológica del mundo y lo fija en algunas señales: reconocer la diferencia del "cargo" respecto de la "función" en el mundo del poder. Descubrir un horizonte englobante y trascendente: que reconoce como el "tema más arduo" pero que le parece imprescindible. Lograr el "retorno a lo simple", a una simplicidad "orgánica": que reconozca el aporte la técnica que hace posible la vida y cualquier cambio, pero que nos separe de "lo gigantesco y lo colosal". Por fin, la necesidad del surgimiento de un nuevo tipo humano: el "hombre de cultura" gracias a lo cual la política del poder pueda sustituirse por la política de la cultura.

Concluye sosteniendo que el alma de la cultura debe ser una sustancia de amor

> Actuar la esencia individual implica sacar a luz la riqueza potencial de cada cosa, trayéndola a la presencia en la "figura" de la obra concreta. Es algo así como si lo que yacía en la indeterminación ahora toma rostro en la determinación de la obra [...] en su concresion más profunda [...] descubrir el más hondo y mejor posible en el ser amado y contribuir eficazmente a su cumplimiento [...] no llega a cada cosa para arrebatar y dominar sino que acceden a cada cosa para ayudar y servir [...]
>
> Éste es el "habital creador" en el mundo. Habita el que cuida y sirve; habita el que es autor y aumenta el ser de las cosas incrementando la riqueza ontológica del mundo. 890-91)

Osando propuestas

Desde el inicio de este resumen presentado al congreso, a la fecha, han explotado en la Argentina y en la región tal cantidad de movimientos y pugnas que esta conclusión adquiere un peso especial, casi, una imposibilidad confesa. ¿Qué decir en este momento que, además, está saturado de palabras y vacío de sentidos?

Nada, o apenas, algo.

La vieja propuesta de que la filosofía en cuanto práctica hace ética y en cuanto ética puede discernir entrenamientos morales que amplíen, faciliten y mejoren las conductas, me anima a elencar algunas de estas "virtudes" o fuerzas que templan, como al metal, el ánimo de hacer el bien…

Primero, la *concordia*. Tomás se ocupa[9] del tema y lo vincula con la paz:

[9] Summa Theologiae, II-II, 29. Ver L. Ripa "La construcción de la concordia entre la paz y la justicia", y L. Ripa

> ...implica esencialmente doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo, y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión la produce la caridad

De este modo la concordia es fruto de una doble pacificación de los propios sentimientos, consigo mismo y con el otro. Rescato esta necesidad del logro de la paz en los propios afectos: condición de intentar una paz con lxs demás.

Ricoeur[10], por su parte, desarrolla un extenso trabajo sobre la relación entre el *amor* y la *justicia*, a partir del asombro de que pueda *imperarse* el amor, incluso, el amor al enemigo. Elude la posibilidad de la trampa del "don-contra don", que, al pretender la reciprocidad, viciaría el acto amoroso como tal, al convertirlo en un *do ut des*. Y lo justifica como deber ante una donación *previa*: original y sobreabundante, que nos pone en situación, precisamente original, de *deudorxs*. El mandato del amor, además, en definitiva, es el del amor mismo, que reclama amorosamente: "¡Ámame!"

En segundo lugar, la *Insistencia*. Me parece que bien puede definirse como la "virtud necesaria para los tiempos que vivimos". Hace ya muchos años que la propongo, vinculándola y distinguiéndola de la resistencia y de la constancia. La resistencia se alía con la fortaleza y supone un quantum de energía de la que muchxs carecemos, en una especial cultura del cansancio y la entrega de poder. La constancia se vincula con la paciencia y es capaz de sostener en el tiempo. Hoy parece que, por muchas razones, los quiebres externos e internos rompen la posibilidad de esa continuidad.

Pero, entonces, es tiempo de la insistencia. La insistencia es la virtud del que, incluso habiendo muerto, vuelve a vivir. Como expresa la hermosa canción de María Elena Walsh, "tantas veces me mataron", pero aquí estoy, nuevamente, viva y cantando. Es el temple de volver a empezar, pese a todo. Pese a la muerte misma. La insistencia se vincula, por eso, con la humildad. Que es la virtud de la cercanía a la tierra. Al humus vital y al destino común.

Si no tenemos la fuerza de resistir ni la paciencia de continuar sosteniendo, tenemos la posibilidad de insistir, una y otra vez, sin que la vergüenza nos venza.

---

[10] P. Ricoeur "Amor y Justicia", Madrid, Caparrós, 2000. Publicación de la conferencia que diera con ocasión de recibir el premio Leopold Lucas en 2989. Publicación original (bilingüe) de J.C.B. Mohr, 1990 y de Editions Points, 2008. Ver L. Ripa: "El vínculo ético y político del amor con la justicia y con el poder en dos trabajos de Ricoeur y Mandrioni" en IXº Jornadas de Investigación en Filosofía. http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/ix-jornadas/actas-2013/a71.pdf. ISSN 2250-4494, 2013. Ver también L. Ripa: "Concordia y reconciliación: categorías problemáticas". En Actas XVIII Jornadas de Pensamiento Filosófico. Nuestra filosofía frente a los desafíos actuales / Alejandro B. Miroli... [et al.]; coordinación general de Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: FEPAI, 2017. CD-ROM, PDF. ISBN 978-950-9262-97-3 pp. 135-144, 2017. Y L. Ripa: "La construcción de la concordia entre la paz y la justicia". En Ricardo Díez (comp) Actas de las XIIª Jornadas de Filosofía Medieval. Edificar la Concordia en el Pensamiento Medieval. ISBN 978-987-537-148-4, 2017.

En tercer lugar: la honestidad en relación al especial problema de la *verdad*.

La verdad entendida como virtud moral no se contrapone al error sino a la mentira. Pero reconoce en la debilidad epistémica un argumento para la mendacidad.

Nuestros tiempos académicos son los de la *posverdad* ("mentira la verdad", como gusta repetir nuestro famoso Darío Z) y nuestros tiempos políticos son los de las *fake news*, o *sistema* de mentiras organizadas con pericia y dirigidas con certeza.

Al respecto no nos basta con el señalamiento de la contradicción contrafáctica de quienes afirman -y comunican insistentemente, con pretensión de ser aceptadxs- que no hay verdad. Mientras coqueteábamos, por así decirlo, con la imposibilidad de verdad alguna, se nos impuso casi brutalmente como consigna socio-política, unida a la memoria y a la justicia. La verdad que se impone es una verdad inscrita en los cuerpos de las víctimas. Y fue título de juicios y demandas cuando algunas leyes habían cerrado las posibilidades de condenas: al menos conocer la verdad[11]. Es una verdad inscrita en los cuerpos de torturadxs y desaparecidxs, de sustraídxs y negadxs. No hay lugar para diletantismos cuando se trata de la vida o la muerte, cuando se trata de cómo y cuándo y dónde y con quién han muerto.

Recordamos que Mandrioni, por su parte, postulaba la necesidad de esa *triple incorporación* de la verdad, la que fuere, la que se logre -aunque, ciertamente, siempre parcial y sesgada[12]-. En un sistema conceptual, buscando una coherencia teórica que la sostenga. Pero, también, algo visto como verdadero debe incorporarse a la propia vivencia personal, en coherencia ética de lo que se ha visto como tal. En tercer lugar, recordamos, debe incorporarse al sistema del mundo de las cosas. Se trata de una poiesis que se exija coherentemente por la praxis. Que niegue que la distinción entre técnica y ética que nos permita decir de "buenas personas" que son totalmente incapaces en su desempeño, el que sea. Porque, si simos buenas personas, estamos moralmente obligadxs a ser eficaces en lo que hacemos.

Este camino desemboca, nos parece, en la necesidad de un nuevo temple: la *escucha* como estilo de la insistencia. No confundimos el ver con el mirar, pero hemos perdido el uso del verbo oír y el *escuchar* menciona generalmente la posibilidad fáctica de que nos lleguen los sonidos y poder distinguirlos. La escucha pierde, entonces, su condición de voluntaria y de gesto intersubjetivo fundamental.

---

[11] Solamente quienes hayan estado cercanxs a personas cuyxs hijxs han desaparecido podrán conocer la fuerza del clamor por *saber* de ellxs, qué les pasó, cómo fue, cómo fue que murieron, dónde están, definitivamente.

[12] No es el lugar para desarrollar el asombro fundamental de todas las certezas de parcialidad y endeblez de las verdades: y la pregunta por el lugar desde dónde tal cosa pueda ser percibida. Heidegger tiene, a mi juicio, una interesante propuesta cuando en el "¿Qué es metafísica?" hace de la verdad una *experiencia* del ente, que se presenta-rehuyendo, que se muestra-ocultando.

La combinación del fenómeno del encuentro[13] y de la decisión de escuchar constituyen, a mi parecer, la fórmula que nos abren una nueva chance. Como enseñaba Guardini:

> El primer paso hacia el Tú es aquel movimiento de "apartar las manos", dejando libre el espacio [...] Ese movimiento es la primera consecuencia de la "justicia" y el fundamento de todo "amor". El amor personal no comienza -decisivamente- con un movimiento hacia el otro, sino con un retroceso ante él.[14]

Esta teoría nos es útil especialmente en el campo de los derechos humanos, que, por su condición de históricos han sufrido muchas impugnaciones de comunidades que los entienden como occidentales, liberales... ¡y en inglés! En efecto, si -como he postulado-, los derechos humanos se han instalado inicialmente en *tercera persona* -en el lenguaje de los documentos y sus textos-. Si, gracias a la modificación de la autopercepción identitaria de quienes nos definimos de más en más como "sujetos de derecho", se ha instalado en estas últimas décadas en *primera persona*; parece llegado el tiempo de su instalación en *segunda persona*. Pero no en el sentido de dirigirse a alguien, sino, precisamente, en el sentido de la escucha. Escuchar es dar al otro, a la otra, la posibilidad (solamente y nada menos), de que, una vez que haya hablado, algo se modifique en mí. Es abrir un vacío que empodera al otro. Es preguntar *de veras* -como quería Heidegger- en situación de ignorancia, que espera del otro una verdad.

En nuestro ejemplo se trataría de escuchar el nombre y el contenido de lo que son derechos humanos para otros. Pero en este espacio estamos hablando de una práctica mucho más abierta, posibilitadora de auténticas preguntas acerca de urgencias y plazos, de necesidades y posibilidades, de profundos *deseos*: diferentes de las *ganas* de poseer, de poder y de placer.

Si el encuentro es el fenómeno básico que permite y asegura una práctica de construcción colectiva, novedosa y amplia, la *traducción* es el modelo que nos ofrece Ricoeur. No es indiferente la experiencia de escuchar estos textos, políticos y filosóficos, cuando sus autores han muerto[15] y la ciudad que habitamos dista de definirse en los sentidos que proponían... Pero en medio de tiempos realmente oscuros y violentos me gustaría cerrar con un texto de Ricoeur que entiendo

---

[13] He osado la tesis de que el encuentro, en presente, es una posible novedosa hermenéutica que se suma a la arqueológica y a la teleológica que desarrolla Ricoeur en su obra sobre el conflicto (y la multiplicidad) de las hermenéuticas). Se trata de una categoría exigida por los testimonios de la investigación sobre Novak y la iglesia de Quilmes respecto de los desaparecidos.

[14] Romano Guardini; "mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre", Madrid, Encuentro, 2014, p 131. Del original alemán: "Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen", Würzburg, Werkbund-Verlag, 1939.

[15] No solamente: Perón murió apenas dos meses después de pronunciar su discurso ante el Congreso. Y dos años después fuimos víctimas de la inversión total de propuestas políticas y filosóficas para caer durante siete años en manos de una dictadura genocida. El curso de la historia dota a los textos de un peso peculiar.

paradigmático, en el sentido simbólico y en el sentido literal de adopción de un nuevo paradigma. Dice Ricoeur:

> Una meditación sobre la diversidad de las lenguas, aspecto fundamental de la diversidad de las culturas, puede conducir a un interesante análisis sobre la manera como son resueltos prácticamente todos los problemas planteados por este fenómeno masivo de que el lenguaje no existe en ninguna parte en formato universal sino solamente en una fragmentación del universo lingüístico. Pero. en ausencia de toda super lengua, no estamos totalmente desvalidos; nos queda el recurso de la traducción que merece algo mejor que ser tratado como un fenómeno secundario, permitiendo la comunicación de un mensaje de una lengua en otra; bajo el título de la traducción se trata de un fenómeno universal que consiste en decir de otra manera el mismo mensaje. En la traducción el locutor de una lengua se transfiere al universo lingüístico de un texto extranjero. A la vez, acoge en su espacio lingüístico la palabra del otro. Este fenómeno de hospitalidad lingüística puede servir de modelo a toda comprensión en la cual la ausencia de esto que se podría llamar un tercero de sobrevigilancia pone en juego los mismos operadores de transferir en..., y de acoger en…, de los cuales el acto de traducir es el modelo.[16]

[16] Ricoeur, P. 2000: "L´universel e l´historique" en *Magazine littérarire*, Nº 390, septiembre. 37-41 (publicación fragmentaria de una conferencia dictada en el Colegio Universitario Francés de Moscú el 1º de abril de 1996).

Dos aproximaciones a la teoría de la acción social de Alfred Schutz

Juan Robador (UNL)

Resumen: En este trabajo exponemos un contraste entre dos posicionamientos de Alfred Schutz en relación a la teoría de la acción social. Reconstruimos en primer lugar los rasgos generales de esta teoría tal como aparece en el período de la *Construcción significativa de mundo,* y mostramos luego los rasgos que la teoría adopta en el contexto más tardío de *Las estructuras del mundo de la vida.* El objetivo es mostrar que si bien en un primer momento Schutz privilegia los elementos explícitos y subjetivamente comprensibles de la acción como los datos relevantes para el análisis de la misma, de lo que podríamos inferir una tendencia subjetivista de su pensamiento, en un segundo momento aparecen más claramente las condiciones o determinaciones objetivas de la acción. Esta tensión es interesante para futuras investigaciones vinculadas al programa de una sociología fenomenológica crítica.

Introducción: el primer Schutz

En el período de *Construcción significativa del mundo,* Schutz presenta su propia contribución teórica como un proyecto de fundamentación filosófica de la sociología comprensiva de Weber (Schutz, 1967 [1932]: 3-9). Sin entrar en los detalles del programa comprensivista tal como es planteado originalmente por Weber, podemos decir que Schutz converge con ese programa en dos puntos básicos: i) la definición del mundo social como una realidad constituida por la acción significativa de sujetos individuales; ii) la idea (consecuente) de que comprender y explicar ese mundo depende de que se comprenda el punto de vista que los actores tienen sobre ese mundo y sobre su acción dentro de ese mundo (Schutz 1964: 5). Asumidos estos lineamientos básicos, Schutz considera, por otra parte, que los conceptos de acción, significado de la acción, comprensión de la acción (y asociados) son el núcleo de las ciencias humanas en general, y su aclaración analítica la clave para una fundamentación epistemológica de la metodología de las mismas. Partiendo del diagnóstico de que el análisis de esos conceptos por parte de Weber es incompleto, la contribución original de Schutz (y el principio de su diferenciación respecto de Weber) consiste en reconducir ese análisis hacia una fenomenología de la constitución del significado, basada principalmente en Husserl y en Bergson (Schutz 1967 [1932]: 45 y ss.; Barber 2004: 28). El resultado es un análisis del mundo como estratificación de significado, que parte del estrato más básico de la constitución del significado subjetivo de una experiencia dentro de la duración interna y, pasando por los niveles intermedios

de la comprensión de los propios actos, de los actos de otros, y de los resultados objetivos de las acciones de otros (herramientas, obras de arte, sistemas de signos, instituciones, etc.), alcanza a reconstruir el mundo social total como construcción significativa.

La acción social y su significado subjetivo

El análisis de la acción por parte del primer Schutz parte, por consiguiente, de un interés por la actividad humana en la medida en que ésta es un complejo subjetivo de significado. Más específicamente, se interesa por la acción en la medida en que ésta tiene un significado específico para a) el sujeto de la acción, para b) el asociado que toma parte en esa acción, o para c) el observador de la acción que está pragmáticamente desvinculado de la misma.

a) Como toda experiencia significativa, la experiencia de la propia acción solo tiene significado retrospectivamente (Schutz 1967 [1932]: 45 y ss.) Para Schutz, de hecho, el significado de una experiencia en general se reduce a un movimiento de atención reflexiva que, tornando discreta una experiencia que en principio está inmersa sin contornos nítidos en el flujo de la duración interna, la explicita como constituida "de tal y cual modo y no de otro" (1967 [1932]: 215 y ss.). Con el significado subjetivo específico de una acción ocurre algo análogo. Éste consiste en volver sobre los actos completados y, sobre la base de mi acervo de conocimiento a mano *válido actualmente*, explicitar el complejo motivacional que está en su constitución. Ese complejo está conformado por dos categorías de motivos: i) los motivos-para de la acción, consistentes en el acto o los actos futuros a partir de cuya fantasía el sujeto traza un plan de conducta anticipada (los objetivos de la acción), y ii) los motivos-porque de la acción, consistentes en los hechos pasados *que el sujeto de la acción interpreta como significativos* en términos de "causas o razones" (Schutz 1964: 11) del proyecto que guió su acción. Schutz introduce la salvedad relevante de que, mientras que los motivos para de la acción son constitutivos de ésta, los motivos porque aparecen *post-hoc,* y la explicitación de los mismos se lleva a cabo a cabo, para quien permanece en la actitud natural, hasta el punto necesario motivado por el interés pragmático.

b) La comprensión de las acciones de contemporáneos que son consociados, es decir, entre contemporáneos que comparten un espacio-tiempo y entran en relaciones de interacción, está determinada por una comunidad eventual de intereses y propósitos a mano. Dado ese interés pragmático convergente, cada parte presupone que el otro puede tener la misma perspectiva, en términos de significatividad y relevancia, sobre la zona del mundo involucrada en la interacción (Schutz 1962*:* 9). Esta presuposición se basa en la certeza (de sentido común) de que el conocimiento está socializado, esto es, de que los elementos socialmente objetivados de

conocimiento que subjetivamente poseo en la manera de una sedimentación biográficamente única, también es poseído subjetivamente, con las singularidades propias de su articulación biográfica, por el otro. Por otra parte, dado que la interacción presupone todos los constructos sobre los que se basa la intersubjetividad, cada parte experimenta la conducta de otro (un alter-ego, con una conciencia igual a la mía) como un índice de su vida interior y, por consiguiente, es posible la captación del significado de las acciones manifiestas de cada parte. Dado esto, no solo se comparte un espacio, sino también un transcurso común de tiempo. Esto funda la posibilidad de una relación de comprensión privilegiada, en que la duración interna de cada parte es relativamente "transparente" para la otra. La captación de los motivos y los proyectos que hacen a la significatividad de las acciones de cada uno es, por consiguiente, inmediata. Eventualmente, esta transparencia posibilita que se establezcan relaciones de motivación recíproca, en la que los motivos-para de un actor son experimentados por el consociado como motivos-porque en miras a los cuales orientar (en la forma de un motivo-para) su propia acción. Como es visible a partir de esto, en este tipo de relación el contexto de significado de los motivos del otro se explicita en la medida en que el propósito pragmático compartido lo requiere. Es decir: cada parte toma el fragmento de conducta del otro que aparece manifiesta en el evento de la interacción y luego reconstruye, a partir de ese fragmento, el motivo-para del otro, en la medida en que el proyecto de ese motivo involucra la anticipación de un acto (una reacción) por parte de quien interpreta (por ejemplo, una respuesta adecuada a una determinada pregunta).

La comprensión entre contemporáneos cuya interacción no se da en una cercanía espacio-temporal íntima, por su parte, debe recurrir a tipos personales, tipos de cursos de acción y patrones de motivos típicos. Dependiendo del grado de anonimia que exista entre las partes interactuantes, esos constructos tendrán un menor o mayor grado de anonimia. Por ejemplo: para comprender el mensaje de un alguien con quien alguna vez tuve un trato íntimo (es decir, un trato de consociados), la tipificación de su persona y sus motivos que media la comprensión de su acto (el mensaje que recibí) está construido sobre la base de mi conocimiento pasado a mano sobre ella, y por consiguiente es un tipo relativamente "pleno" de rasgos personales singulares. En el otro extremo, si un académico envía un artículo al comité evaluador de una revista extranjera, tanto su acción de enviar el texto como la recepción por parte de la revista está orientada por tipos personales, tipos de cursos de acción y motivos típicos altamente estandarizados, que tienen en cuenta los rasgos suficientes para que la interacción sea pragmáticamente exitosa. Todas los tipos ideales que median esta clase de comprensión están tomados del acervo subjetivo de conocimiento de cada una de las partes interactuantes, y su significado se explicita hasta donde lo requiera el motivo pragmático de cada uno de ellos. Para

comprender a un contemporáneo anónimo en el mundo de la vida es suficiente conocer los motivos típicos que un empleado de correo, un artista, un médico, etc., tienen para hacer lo que hacen según la interpretación socialmente objetivada (y socialmente validada) de lo que es un empleado de correo, un artista, un médico, etc.

c) La comprensión del observador desinteresado *dentro del mundo de la vida* está, también, enteramente mediada por la formación de tipos empíricos. La diferencia en este caso está dada por el hecho de que, desvinculado pragmáticamente de la acción o interacción social que observa, su propósito a mano y el sistema de relevancias atado a él difiere respecto de los propósitos de aquellos cuya acción o interacción espera comprender, y por consiguiente no se produce el entrelazamiento de motivos propio de una interacción orientada por un propósito común. Su comprensión del significado de la acción o interacción depende, en consecuencia, de incluir los fragmentos de la acción en curso que le son manifiestos bajo un tipo de curso de acción (escogido, presumiblemente, en vistas a un propósito a mano individual), y remitirlo a los tipos personales y motivos típicos asociados a ese curso típico dentro de su acervo subjetivo de conocimiento[1].

Ahora bien, en la reconstrucción que acabamos de presentar del análisis de Schutz de los contextos subjetivos de significado en los que la acción social se vuelve comprensible, queda a la vista que, en todos los casos, el proceso de comprensión del significado subjetivo de la acción involucra alguna atribución de motivos[2]. Esto es explicitado por Schutz en "El mundo social y la teoría de la acción social", donde se refiere a sus propios análisis de *La construcción* como un "teoría de los motivos", que parte de la idea básica de que "no puedo comprender una cosa social sin reducirla a la actividad humana que la creó y, más allá de ella, sin referir esa actividad a los motivos de los que surge" (Schutz 1964: 10)

Ahora bien, si la imputación de motivos es parte de la comprensión del significado subjetivo, esos motivos serán los objetivos (o sea los motivos-para) y las causas o razones (o sea los motivos-porque) que el actor considere objetivos, causas y razones explicitables desde su propio punto de vista. La interpretación de la acción del otro es análoga: consiste en comprender esa acción como una acción que tiene significado para una conciencia "igual a la mía" (un alter-ego), esto es, una subjetividad para la cual sus propios actos tienen un significado de la manera en que mis acciones lo tienen para mí. Este constructo del otro como un otro-yo es, de hecho, la base para la comprensión del significado subjetivo de actos y objetos culturales en general:

> (…) yo ingenuamente vivo en un mundo social y estoy apto para comprender los actos de los demás solo si puedo imaginar que yo mismo llevaría a cabo actos análogos si estuviese en la misma situación, dirigido por los mismos motivos-porque, o orientado hacia los mismos motivos-para (…) (*Ibid.* p. 13)

Condiciones objetivas de la acción con significado subjetivo

Un tema recurrente en *Las estructuras de mundo de la vida* es el de la pre-estructuración objetivamente dada del mundo social. Desde el comienzo, Schutz explicita que, además de una realidad abierta a la acción y a la proyección de cursos de vida individuales, esa apertura se dentro de un conjunto de fronteras, resistencias y limitaciones objetivas más o menos rígidas (Schutz-Luckmann 2003 [1973]: 37, 104). Estas limitaciones tienen que ver tanto con el mundo de la naturaleza como con la realidad social; en rigor, con algo que Schutz describe como una articulación entre naturaleza y sociedad, y que exponemos a continuación.

1) Schutz distingue una serie de condicionamientos de la experiencia del mundo de la vida fundados en la naturaleza corporizada del actor. Dado que es un cuerpo finito con límites objetivos, el mundo se organiza espacialmente en dimensiones que lo tienen como centro. Esas dimensiones son i) el mundo al alcance efectivo (el "aquí" concreto de toda situación), ii) el mundo al alcance potencial, que se orienta tanto hacia el futuro (los lugares que, dado mi conocimiento tácito del funcionamiento de mi cuerpo, puedo poner a mi alcance efectivo) como hacia el pasado (los lugares que han estado a mi alcance efectivo y que sé que puedo recuperar como tales), y iii) la zona de operación, es decir, la zona más inmediatamente modificable mediante actos somáticos directos (movimientos de cuerpo). Suscribiendo a una teoría de Mead, Schutz describe a esta dimensión espacial como "el meollo de la realidad del mundo de la vida" (*Ibid:*. 59).

2) El carácter finito de la persona también funda condiciones objetivas relativas a la temporalidad del mundo de la vida. En rigor, la estructura temporal del mundo de la vida surge de una imbricación o solapamiento complejo entre i) el tiempo subjetivo de la duración interna, ii) el tiempo biológico del cuerpo, y iii) el "calendario social". La incongruencia entre estas dimensiones que se solapan condiciona fuertemente los planes de vida. El tiempo del cuerpo y el tiempo social se imponen como límites rígidos y resistencias del mundo externo a la propia proyección, y obligan a actuar bajo la máxima tácita de "lo primero es lo primero" (*Ibid*: 64). Al mismo tiempo, se da un "moldeado" de la estructura temporal de la duración interna (es decir, del tiempo subjetivo) por parte de categorías sociales de 'articulación biográfica', "impuestas" al

sujeto como elementos de la cosmovisión natural relativa y propias de un tiempo objetivo, social. Más adelante volvemos sobre este aspecto particular de la articulación biográfica.

3) Una limitación objetiva adicional de toda situación del mundo de la vida es que ésta es el producto singular de la sedimentación de todas las experiencias anteriores del sujeto. Toda situación actual se da como el resultado de la cadena de decisiones biográficas, y su experiencia está mediada, por consiguiente, en su tipicidad y familiaridad relativas, de acuerdo a la estructura de relevancias, planes e intereses derivados de esta situación biográficamente determinada (*Ibid.:* 73). Este punto amerita una exposición más extensa. Situarse en medio de un mundo natural y social ya articulado biográficamente, significa para Schutz que, dada la sedimentación biográfica específica de las experiencias del sujeto (y la subordinación de la acción y el pensamiento al motivo pragmático), su mundo se articule en aspectos inalterables, lo mismo que en otros pasibles de modificación. (*Ibid.:* 38). A partir de esa aprehensión biográficamente condicionada del mundo, surgen para el actor un complejo de estructuras de relevancias (o estructuras de "significatividades") asociadas a un sistema jerarquizado de planes e intereses. Este complejo orienta la acción del actor, pero no está siempre ocupando su conciencia como una tot1alidad transparente. Se experimenta, más bien, en la forma núcleo-horizonte. Un interés predominante o una acción particular ocupan el núcleo o primer plano de la conciencia. Sin embargo, ese interés está siempre incrustado en un horizonte de significado implícito (o indeterminado) potencialmente explicitable. De llevarse a cabo esa explicitación, las tareas y objetivos en el primer plano de la captación consciente aparecen ligados sistemáticamente a objetivos superiores. "En la vida cotidiana, los actos integran un sistema de planes de orden superior: para un ámbito específico del mundo de la vida, para el día, para el año, para el trabajo y el ocio, que a su vez tienen su lugar en un plan de vida más o menos determinado" (*Ibid.:* 39). Un aspecto relevante para nuestra reconstrucción es que ese sistema de planes de mayor alcance que el proyecto a mano es vivido "como obvio", es decir, asumido irreflexivamente como un horizonte no temático dentro del cual se produce la acción significativa que analizamos en la primera parte.

No solo el actor "vive como obvios" los planes a los que subordina la acción, sino también la incompatibilidad entre cursos de acción típicos posibles. Schutz llama a esto "estructuras de incompatibilidades", fundadas en aspectos objetivamente dados del mundo. Schutz comenta que pueden ser incompatibilidades de carácter ontológico ("no puedo escribir cartas con los ojos"), histórico ("nunca 'se me habría ocurrido', en el siglo XV, escribir con otra cosa que con una pluma") o biográfico ("no he aprendido a escribir de manera legible; debo escribir con una máquina de escribir"). De este modo, del choque entre jerarquías de planes y sistemas parcialmente inalterables de incompatibilidades objetivas, resulta "un sistema de motivaciones

para alcanzar objetivos *factibles*." (*Ibid.:* 39-40). En toda situación del mundo de la vida, lo factible es también el trasfondo u horizonte de la acción en primer plano.

4) Finalmente, una condición objetiva "inalterable" de la estructura del mundo de la vida es que este mundo es *intersubjetivo* desde el comienzo, y por consiguiente se experimenta permanentemente como un mundo 'social', esto es, pre-interpretado y legado por predecesores del sujeto, co-interpretable por contemporáneos en grados de menor o mayor anonimia, y potencialmente explicitable por sucesores.

El punto que nos interesa recalcar que es que, según Schutz, estos límites que constituyen el trasfondo presupuesto de toda acción concreta no son, salvo circunstancias extraordinarias, objeto de reflexión para los sujetos sociales que permanecen en la actitud natural. De hecho, a partir del capítulo 3 de *Las estructuras…,* todas las condiciones estructurales de la experiencia relativas al tiempo subjetivo, el cuerpo, la biografía, y los fundamentos de la intersubjetividad, son caracterizados como elementos del *estrato más básico* del acervo subjetivo de conocimiento. Esto quiere decir que son elementos permanentemente "en mano" (y no "a mano"), es decir, co-dados en todas las experiencias posibles del mundo de la vida, a la manera de su horizonte de presuposiciones, pero que, justamente por esto, no son el "meollo" o el "tema" explícito de ninguna (cita).

Ahora bien, frente a estas condiciones objetivas, Schutz se pregunta cómo es que se proyecta un curso de vida individual. La respuesta está dada parcialmente en el punto (3), donde expusimos lo que Schutz llama, en otro contexto, los "grandes sistemas subjetivos" sobre cuyo telón de fondo se recortan las acciones concretas en cuanto complejos de significado subjetivo, que vimos anteriormente. Sin embargo, en el punto (2) dejamos en suspenso el tratamiento de ciertos aspectos de la 'articulación biográfica' que comportan un comentario adicional de Schutz acerca de las condiciones objetivas de la acción significativa articulada biográficamente. El interés de este punto está dado por su referencia explícita no solo a la objetividad del mundo social en cuanto mundo de la vida, sino también a la objetividad de las formaciones sociales históricas, aludidas formalmente como casos de "estructura social".

Mencionamos más arriba el correlato subjetivo de la articulación biográfica (2), consistente en el hecho de que a la temporalidad propia de la duración interna se sobreimprime un tiempo externo determinado por categorías biográficas. Más específicamente, esto quiere decir que existe una intersección entre la duración interna, con su estructura temporal específica, y una temporalidad cuya estructura responde a categorías anónimas, formadas intersubjetivamente e impuestas al individuo por la cultura. El resultado es un condicionamiento recíproco entre el tiempo del día y el tiempo de la vida: i) por un lado, en el curso del día la duración interna puede

resultar orientada por actos reflexivos de adjudicación de significado que comprenden grandes segmentos de tiempo, hacia el pasado y hacia el futuro. Por ejemplo: el actor puede recapitular la totalidad de los hechos de su vida como los sucesos que lo depositaron en su situación actual ("¿cómo llegué a estudiar filosofía?"); o anticipar grandes extensiones de tiempo futuro como medios para un fin (escribir una tesina de grado); ii) por el otro, esas interpretaciones y proyecciones (que tienen sentido dentro del curso-de-la-vida) están "insertos en el curso del día de la duración interna" (*Ibid.:* 73).

Ahora bien, retornando sobre este punto, Schutz confronta con el problema de si existen relaciones de fundamentación entre las categorías sociales de articulación biográfica y la experiencia del mundo de la vida. Describe a este respecto una ambigüedad: como componentes de la cosmovisión natural-relativa en la que se socializa el sujeto, las categorías sociales de articulación biográfica forman parte de la historicidad inmodificable de la situación de ese sujeto. Esto es: tienen la forma de tipificaciones anónimas, formadas intersubjetivamente, validadas socialmente e interiorizadas por el individuo como componentes de un mundo preexistente a él. Al mismo tiempo, al moldear esas categorías la estructura de la duración interna e imponer, de este modo, al tiempo subjetivo sus propios horizontes de interpretación y panificación de la vida, forman parte de "lo que concretamente se presupone en la aprehensión del sí-mismo y de otros" (*Ibid.:* 105). Schutz describe, además, la relación entre el sujeto y la estructura social *mediada* por la articulación biográfica como una relación de "apertura", que él mismo describe como "ambigua". Las biografías típicas "abren" el mundo social como una escala de probabilidades, factibilidades, fines, proyectos asequibles e irrealizables subjetivamente, es decir, probabilidades relativas al sujeto de la biografía. Pero, al mismo tiempo, en cuanto tipificaciones anónimas, son parte de un sistema objetivo de contenidos disponibles en la cosmovisión natural-relativa dada al sujeto como historicidad inmodificable. Que el mundo se articule para el sujeto como una escala de factibilidades e imposibilidades relativa a él se debe a que, *al nivel de ese sistema objetivamente dado*, las tipificaciones biográficas aparecen ligadas, objetivamente, a "interpretaciones valorativas del mundo social", "legitimaciones de instituciones sociales", "leyes y fórmulas para actos" y "evaluaciones de posiciones sociales contenidas dentro de las tipificaciones de la estructura social" que "*rigen la acción social en diversos niveles de anonimia*" (subrayado añadido). "La estructura social es, así, el límite rígido en el cual toman forma concreta su edad, sus planes de vida y, por ende, sus estructuras de prioridades" (*Ibid.:* 106).

La naturaleza "ambigua" de la apertura se explicita mejor en relación a las formaciones sociales empíricas históricas. Schutz señala que en una estructura social dada (por ejemplo, la sociedad feudal) el hecho de que la estructura social esté "abierta" para el sujeto en la forma de

biografías típicas puede significar que solo una biografía es asequible para determinado tipo de personas; o bien que diversas biografías sean asequibles, o bien que esta libertad de elección sea incalculable. Ahora bien, Schutz habla de la "asequibilidad" de las biografías y de la "libertad" de elección de las misas como de propiedades *objetivas* de estructuras sociales históricas, que, como tales, no necesariamente tienen un correlato transparente al nivel de la conciencia de los sujetos. Vale la pena citar *in extenso:*

> La sumisión a lo obvio no tiene por qué ser experimentada subjetivamente como una compulsión. El desarrollo de la conciencia subjetiva de la coacción y la libertad mismas depende de complejas causas socio-históricas. El individuo puede haber elegido una carrera siendo consciente de su completa autonomía o de haber sido obligado a algo por sus padres. Sin embargo, la carrera sería lo que un conocedor "Objetivo" de la estructura social habría predicho con un alto grado de certeza. (*Ibid.*: 107)

Un comentario adicional en la misma dirección es el hecho de que la interiorización de categorías de articulación biográfica, a partir de las cuales el sujeto se auto-tipifica y abre la estructura social en la forma de biografías típicas, es un proceso concomitante a la socialización del individuo en una cosmovisión natural-relativa específica. Ahora bien, Schutz se expresa en la dirección de que existe una asociación sistemática entre una estructura social histórica y una cosmovisión natural-relativa específica. Esto puede parafrasearse diciendo que, siempre que se da una estructura social, concomitantemente se da un sistema de tipificaciones por medio del cual esa estructura social es "expuesta y tipificada", en la manera de un acervo *social* de conocimiento (*Ibid.:* 107; Cf.: 237). Ahora bien, ese proceso de aprendizaje está caracterizado, para Schutz, por el hecho de que el niño no confronta de un modo consciente, temático y explícito con su cosmovisión natural relativa como un sistema transparente de tipificaciones. La transmisión es un proceso selectivo a cargo de Otros (los "mayores" del individuo, típicamente sus padres y maestros), que son las primeras relaciones sociales *impuestas* al individuo como dato objetivo. La validez de las primeras tipificaciones biográficas está impuesta, por consiguiente, desde afuera, en el marco de las primeras relaciones sociales en las que el individuo se inserta desde su nacimiento (*Ibid.:* 108). Dice Schutz a este respecto: "la estructura social histórica, ya está 'causalmente' presupuesta en las primeras experiencias del niño. Esto implica que el sí mismo, sobre el cual está basada la unidad conciente de las experiencias subjetivas y los actos, se educa mediante sucesos intersubjetivos y presupone con ello (…) [la] estructura social histórica" (*Ibid.:* 237).

Consideraciones finales

Hemos mostrado en primer lugar un enfoque más bien subjetivista sobre la acción con significado, que identificamos como un primer momento de la teoría de la acción social de Schutz. Luego mostramos cómo, para un Schutz más tardío, la acción como complejo subjetivo de significado es algo que se recorta sobre un trasfondo de condiciones objetivas. Remitimos esas condiciones objetivas tanto a la naturaleza, como a las articulaciones entre la naturaleza y la sociedad, y finalmente en relación a las estructuras sociales históricas concretas. Esto nos permite hacernos un perfil global del pensamiento de Schutz, al tiempo que abrir el camino a nuevas investigaciones enmarcadas en el programa de una sociología fenomenológica crítica.

Referencias

Barber, M. (2004). *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz.* State University of New York Press.

Schutz, A. (1967 [1932]). *The Phenomenology of the Social World.* Northwestern University Press.

Schutz. A. (1993 [1932]). *La construcción significativa del mundo social.* Ediciones Paidós.

Schutz. A. (1962). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality.* Martinus Nijhoff.

Schutz. A. (1964). *Collected Papers II: Studies in Social Theory.* Martinus Nijhoff.

Schutz. A., y Luckmann, T. (2003 [1973]). *Las estructuras del mundo de la vida.* Amorrortu.

¿Por qué no al campamento?: Crítica al Principio de Comunidad de G. A. Cohen

Nahuel Nicanor Rodríguez (UBA)

Resumen: El objetivo de este trabajo es considerar los motivos de la introducción del principio de comunidad como regulador del "campamento socialista" en: ¿Por qué no al socialismo? de G. A. Cohen. Este principio viene a corregir ciertas desigualdades que el principio de igualdad de oportunidades socialista permitiría.
Tales desigualdades serían producto de una combinación de las desigualdades de "provecho agregado" (elección lamentable y suerte en las opciones) que en una escala lo suficientemente grande resultarían intolerables desde una perspectiva socialista. Las debidas correcciones en nombre de la igualdad están justificadas porque sin ellas existirían ciertas presiones indeseables dentro de la comunidad que dificultarían la cohesión social.
El problema surge al momento de especificar tales presiones, las cuales solamente son referidas a través de un ejemplo (el del automovilista que debe viajar en transporte público). Esto genera dudas respecto a cuáles serían las condiciones específicas para la aplicación del principio y la forma en la que operaría.
Esto lleva a la necesidad de definir lo que es una comunidad para Cohen, la cual consta esencialmente de cierta reciprocidad entre los habitantes de una sociedad. Aquí me pregunto cuál es la forma en que cierto espíritu comunitario podría imponerse en una sociedad, siendo que tenemos distintos pensamientos respecto a las obligaciones hacia otras personas.
La idea de reciprocidad y comunidad, según mi análisis, parecería tener como base cierta concepción antropológica especificada por Cohen. Aquí entiendo que la reciprocidad no podría pensarse sin cierto sacrificio o abnegación. Así, me parece relevante analizar la figura del "hombre nuevo" como guía para cierta antropología marxista. Para eso establezco un paralelismo discursivo entre un speech de Ernesto "Che" Guevara -pronunciado el 21 de agosto de 1962 a trabajadores cubanos- y como se expresa Cohen en ¿Por qué no al socialismo?
Considero relevante, además, analizar la concepción antropológica marxista y ciertos términos morales utilizados por Cohen en relación al judeo-cristianismo. Con este fin, reviso la crítica de Lowith (2007) hacia las filosofías de la historia como secularizadoras de principios religiosos.
Para complementar el trabajo, intento pensar en la deseabilidad de la imposición de un ethos comunista en la sociedad, valiéndome de filósofos contemporáneos a Cohen, que reflexionan sobre la actualidad del comunismo, como es el caso de Badiou (2007) y Zizek (2015). Ambos dialogan en cierta medida entre sí, mientras que para Cohen la pregunta por la actualidad del socialismo es una constante en sus escritos.

Introducción

"¿Por qué no al socialismo?" fue publicado en 2009, año del fallecimiento de Gerald Cohen, y traducido al español en 2011 por Katz editores. Este pequeño libro, que cuenta con una sección previa de advertencia está dividido en cinco capítulos.

El primero, titulado "El campamento", muestra cómo el modelo de organización socialista sería más factible y deseable para esa actividad recreativa que un modelo basado en la idea de mercado.

El segundo, "Los principios que se concretan en el campamento", explica cuáles son los principios que rigen el campamento: el de igualdad socialista de oportunidades, y el comunitario.

El tercero, se titula "¿Es deseable este ideal? Se caracteriza por un salto importante de lo micro: el campamento, a lo macro: la sociedad. Así, se pregunta por la deseabilidad del socialismo para ese segundo plano.

El cuarto, titulado "¿Es factible ese ideal? (…)" considera cuáles serían las dificultades para la implementación de un modelo socialista en una escala temporal y espacial mayor a la del campamento.

El último capítulo, titulado "Coda", señala por qué es importante fomentar los valores socialistas/comunitarios frente al actual predominio del principio de mercado. Esto deja entrever que, en cierta medida, el fin de este libro es promover y debatir sobre ciertos valores considerados democráticos, frente a la economización de derechos y libertades característica del neoliberalismo.

Este trabajo se centrará en el segundo capítulo, especialmente en el análisis de los motivos para la introducción del principio de comunidad, el cual viene a corregir ciertas desigualdades que el principio de igualdad de oportunidades socialista permitiría.

Luego de esto reproduzco ciertas críticas básicas a la factibilidad del socialismo, vinculadas al funcionamiento de los valores del campamento a nivel social.

Apuntando al primer objetivo, intento definir qué es una comunidad para Cohen.

Más adelante analizaré la idea de reciprocidad comunitaria, que se basa en la idea de servicialidad. Aquí entiendo que la idea reciprocidad no podría pensarse sin cierto concepto del sacrificio o abnegación.

Los Principios del Campamento

En el capítulo 2 de "¿Por qué no al socialismo?", Cohen (2011) explicita los principios que permiten el funcionamiento socialista del campamento.

Señala que un tipo de desigualdades específicas no son condenadas por la justicia: las desigualdades de "provecho agregado". Estas son la II-a, referente a una "elección lamentable" y II-b, referente a la "suerte en las opciones".

Para la primera, ilustra con el ejemplo de alguien que elige seis frutas de una mesa -habiendo otra persona elegido la misma cantidad-, pero espera demasiado tiempo para recogerlas y estas pierden el sabor óptimo.

Para la segunda, usa la siguiente situación: dos personas de iguales habilidades, situación social y condiciones psicológicas tienen cien dólares cada una, y deciden apostar. Usan una moneda: si sale cara, uno le dará cincuenta dólares al otro, y viceversa si sale cruz.

Así, concluido el juego, una de las personas contará con ciento cincuenta dólares, y la otra sólo con cincuenta.

La "**igualdad socialista de oportunidades**" (aquella que corrige las desigualdades de talento y nacimiento) tampoco condena esa situación, ya que aquí quien pierde no lamenta su elección, sino que la entiende como producto del juego.

La cuestión que plantea el autor es la siguiente, en sí mismas ambas desigualdades no son condenables, pero "(...) a los socialistas les resultan repugnantes cuando prevalecen en una escala suficientemente grande." (Cohen, 2011, P. 29).

La idea de repugnancia, si bien su uso específico no está aclarado, probablemente refiera a una aversión moral o intelectual. Y genera tal sentimiento, porque tales casos "(...) contradicen el principio de comunidad: la comunidad pasa a estar sometida a presiones cuando prevalecen grandes desigualdades." (Cohen, 2011, P. 29).

En sí mismo, que una cosa genere repugnancia para un particular grupo político, no parece un argumento lo suficientemente sólido para la introducción de un determinado principio. Tampoco parece claro a qué tipo de "presiones" está sujeta la comunidad con esas desigualdades, que de todas formas reflejan cierto azar y elecciones lamentables (claro que la combinación de ambas le podrían dar cierto aspecto trágico a la vida de una persona, y generan cierta empatía, pero surgen dudas sobre si debe o no ser compensada).

El principio de comunidad actúa limitando las desigualdades permitidas por el "principio igualitario", por lo que podríamos decir que se superpone a este.

Ciertas críticas básicas

Cohen se hace eco de ciertas críticas que surgen del pasaje de los principios del campamento y su funcionamiento a la sociedad.

Para eso, señala que ciertas personas consentirían en los ideales para el campamento y su modo de funcionamiento, pero solamente por ser una situación muy especial donde la gente

renunciaría temporalmente a principios operativos cotidianos. El campamento de esta manera sería una situación no sólo recreativa, sino donde pervive cierta felicidad (Cohen, 2011, p. 45).

Respecto a esta crítica, el filósofo señala que ciertos valores priman de todas formas en contextos no ideales: "Con frecuencia las personas colaboran en emergencias, como inundaciones o incendios, con principios semejantes a los del campamento." (Cohen, 2011, p. 46).

Habría, más allá de esto, dos problemas diferentes respecto a la factibilidad del socialismo:

El primero sería antropológico y el segundo económico.

El antropológico estaría vinculado a que las personas son por naturaleza egoístas y no podrían cumplir con los requerimientos morales del sistema socialista: espíritu de cooperación y generosidad; requisitos que si cumplirían en el campamento: durante un período corto y con personas conocidas (Cohen, 2011, p. 46).

Este no sería el problema central, porque las personas solemos tender al egoísmo como a la generosidad: no estamos determinados por una sola actitud.

El problema central se encuentra en que el egoísmo parece un motor efectivo para la economía, mientras que diseñar un sistema económico basado en la generosidad es especialmente complejo, por lo que habría un "problema de diseño" (Cohen, 2011, p. 48).

A pesar de analizar ciertas propuestas de sistemas socialistas, es importante destacar que el libro no es de economía, sino de ética, y lo que deberían primar son las razones morales para un sistema y no las económicas.

¿Qué se entiende por comunidad?

Para tener un principio comunitario es necesario comprender qué se entiende por comunidad. Afortunadamente, el filósofo canadiense da ciertos requisitos para ella: "(...) es que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario, y posible los cuide, y que además se preocupe de que a unos les importen los otros." (Cohen, 2011, P.30).

La gran pregunta aquí es cómo hacer que los demás se preocupen por los otros, y qué define la posibilidad y necesariedad de cuidado para con otras personas.

También podríamos preguntarnos si el preocuparnos por los otros es algo que aflora naturalmente en las personas o debe ser impuesto.

Además, en esta definición de comunidad parecen haber ciertos presupuestos antropológicos con los que no toda persona podría necesariamente acordar, junto a la generación de ciertas exigencias morales bastante demandantes.

Reciprocidad comunitaria

Otro valor que debería primar en el socialismo y es una preocupación en el campamento es el de "reciprocidad comunitaria". Este, como el principio comunitario, no es esencial para el logro de la igualdad, pero genera una "forma deseable" para las relaciones interpersonales (Cohen, 2011).

Cohen lo define como un principio antimercado, mediante el cual "(...) yo le sirvo a usted (…) porque usted necesita mis servicios, y usted me sirve a mí por la misma razón." (Cohen, 2011, P. 33).

Es antimercado o lo considera así, porque se opone al modo en que funciona el mercado, donde hay producción o servicio meramente a cambio de una recompensa económica. La pregunta para hacerse es: ¿cómo determinamos de un modo preciso una necesidad?

Probablemente haya personas que tienen más necesidades que otras, y algunas más dispuestas a servir que otras. ¿Qué pasaría si la persona con mayores necesidades es a la vez la menos dispuesta a ayudar y la persona con menos necesidades es la más dispuesta?

¿Habría justicia para una persona que constantemente está sirviendo a los demás y suele no necesitar ser servida o es servida insatisfactoriamente?

Ese trabajo que hace el voluntarioso, debería estar motivado en el deseo de servir, y en la hipotética garantía de ser servido en el futuro. Genera interrogantes cómo lograr la cooperación de toda la comunidad y que tal principio no sea aplicado únicamente entre los voluntariosos.

La reciprocidad comunitaria, implica un "espíritu de compromiso" respecto a otros: "(...) deseo servirlos y también deseo que ellos me sirvan a mí, y me dan satisfacción cada uno." (Cohen, 2011, P. 34). Entendemos que el deseo produce cierta motivación para servir no obstante, en ese mismo párrafo, se lo piensa como algo negativo: "Sirvo a los demás (…) para obtener algo que deseo -ésa es la motivación de la codicia-." (Cohen, 2011, P. 35).

Siendo el caso del espíritu de compromiso podría desear ser servido por los demás para poder servirlos a ellos, lo que me generaría satisfacción. ¿Sería de esta forma, codicioso?

Probablemente esta definición de codicia sea bastante pretenciosa, porque implicaría que para no ser codicioso debería actuar por voluntad pura.

La universalización de ciertos deberes para con los demás resulta especialmente compleja, por el hecho de que cada persona parecería tener ciertos códigos morales propios, y el aumento o disminución de sus obligaciones con otros resultaría una imposición que sería pasible de generar ciertas resistencias. Es importante aclarar, de todos modos, que Cohen no es un pluralista moral, sino que tiene una idea definida de vida buena.

La idea de ayudar a otro siempre que sea "necesario", parece establecer responsabilidades morales demasiado exigentes, siendo también la idea de necesario, bastante poco específica.

Como habíamos señalado, el principio comunitario se superpone a la igualdad socialista de oportunidades, es una especie de regla de oro, cuyo primado, según la visión del autor, es fundamental para el desarrollo del **espíritu socialista**. A pesar de restringir ciertas desigualdades, no es absolutamente necesario para lograr tal igualdad (Cohen, 2011).

La justificación de ciertas restricciones mediante el principio comunitario, parece vinculada, a una **idea sacrificial de la justicia**, y otrora de la revolución. Uno no es nada en cuanto individuo, sino es cuando sirve a la masa.

El perfecto socialista es aquel que rechaza sus placeres y alegrías en pos de servir al otro. Las obligaciones consigo mismo quedan relegadas.

Abnegación

La persona socialista, tiene que ayudar a la otra en necesidad siempre que pueda, hacer que a otras personas les importen los demás y renunciar a toda diferencia que disminuya el disfrute de la comunidad. Para dar un poco más de especificidad a la abnegación socialista, reproduciré parcialmente la cita que Cohen utiliza para dar inicio a de la octava conferencia de Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico? (2001):

> «Ellos que son fuertes deben aguantar las flaquezas de aquellos que son débiles y no pensar en su propio placer» (…) Está muy claro que te equivocas en la vida si vas detrás de esto y lo otro para hacer que las cosas sean más fáciles y placenteras para ti mismo. Un cerdo puede meter su hocico en el comedero y no pensar en nada más. (George Elliot, Citado en Cohen, P. 159).

No debemos pensar en nuestro placer. ¿Es posible para el ser humano promedio o superior al promedio, no pensar en el placer? Probablemente una vida sin placer sea bastante poco disfrutable, y no muy deseable de ser vivida.

El principio de comunidad y la diferencia económica

Veamos ahora por qué es importante respetar el principio de comunidad por sobre todas las cosas:

> Usted y yo no podemos disfrutar plenamente de una comunidad si usted gana y guarda (…) diez veces más dinero que yo, porque entonces mi vida transcurrirá ante desafíos que usted nunca tendrá que afrontar, desafíos que usted podría ayudarme a sobrellevar. (Cohen, 2011, P. 30).

Parecería moralmente incorrecto tener diez veces más que otra persona, y no ayudarla, pero la pregunta para hacerse es la siguiente: ¿tengo obligación moral hacia quienes ganan diez veces menos que yo sólo por el hecho de ganar diez veces más?

Surgen además otras preguntas: ¿cuándo surgiría tal obligación? ¿A partir de ganar cinco veces más que otra persona? ¿O dos?

Digamos que yo guardo esta plata, pero usted es soltero, y vive en casa propia, mientras que yo soy padre, tengo cinco hijos y alquilo un departamento de cuatro ambientes.

Parece evidente que cuatro ambientes para seis o siete personas no resultaría una forma deseable de vivir, así que ahorro esa plata para no tener que pagar un alquiler, y vivir en un lugar adecuado para mi familia.

¿Este ahorro significa que estoy actuando incorrectamente?

¿Debería darle todos mis ahorros a usted y esperar que el departamento sencillamente alcance para todos? Claro que podría confiar en que la comunidad me provea de lo que necesito, pero realmente no parecería algo muy razonable para afrontar tal situación.

Pensemos ahora en el disfrute de la comunidad.

Probablemente el disfrute o no disfrute de la comunidad no sea un factor moralmente relevante para efectuar prohibiciones, dado que está vinculado con algo difícilmente mensurable como es el placer. La prevalencia del principio comunitario por ese motivo parecería poder justificar restricciones bastante arbitrarias.

Cohen (2011) ilustra la situación de la diferencia económica con el siguiente ejemplo: una persona es rica, y otra es pobre por elecciones lamentables o mala suerte en las opciones. La primera tiene auto, mientras que la otra viaja en un colectivo lleno todos los días. Un día la primera persona tiene que viajar en colectivo porque su esposa tiene que utilizar el auto.

El problema aquí es que la primera persona no se puede quejar con la segunda sobre tal asunto. Por lo que aquí se produciría una falta de comunidad, que es la que habría entre dos conductores de autos, y esta se trasladaría a otros asuntos cotidianos.

No parece muy agradable tal diferencia entre las personas, principalmente porque el filósofo es un gran creador de imágenes mentales. Es fácil imaginarnos a nosotros, viajando como habitualmente lo hacemos, en un colectivo lleno y viendo pasar a nuestro lado a alguien en su auto importado.

Sin embargo, el hecho de que resulte poco agradable, no hace a la cuestión objetable. Y esto, quizás se deba a que las diferencias económicas entre las personas, no sean intrínsecamente malas. Es decir, no hay una incorrección moral en su existencia, como tampoco que una persona gane diez veces más que yo, significa que haga cosas objetables para vivir, o que no tenga nada en común conmigo.

Cabe preguntarse si tengo derecho al bien o los bienes de la otra persona, si pienso que tal diferencia está dificultando mi disfrute de la comunidad. ¿Estaría moralmente justificada una "expropiación revolucionaria"?

Luego de este ejemplo, el filósofo se pregunta "¿(...) es una injusticia prohibir las transacciones que generan esas desigualdades? Las prohibiciones relevantes ¿definen meramente los términos en el marco de los cuales operará la justicia, o a veces (¿con justificación?) contradicen a la justicia?" (Cohen, 2011, P. 31).

Sobre esta pregunta Cohen dice que sería "una pena" que los ideales de justicia y comunidad sean incompatibles.

El problema es que él considera equivalentes la comunidad y la justicia, por lo que prohibir transacciones, derechos, y libertades individuales es justo, mientras sirva al bien mayor: esto es, el disfrute de la comunidad.

El concepto de sacrificio, y una ética sacrificial parece presente de forma implícita en la muy exigente ética de Cohen. Este concepto, no obstante, no parece ser una particularidad de su modelo de justicia, sino común en el *ethos* socialista.

Conclusión

El principio comunitario es introducido por Cohen para limitar las desigualdades que el principio de igualdad de oportunidades socialista permitiría. Tales desigualdades no son

permitidas por cierta sensación de repugnancia que generarían en los socialistas, pero también para evitar cierta rotura de lazos comunitarios.

Las desigualdades económicas generarían ciertas presiones en la comunidad, pero éstas no están claramente determinadas, como tampoco se establece de forma clara cómo deberían ser prohibidas.

La comunidad es entendida como la capacidad de preocuparse por otros y cuidarlos siempre que se pueda, como también generar esa preocupación en otras personas, por lo que destaca la idea de reciprocidad. No queda claro cómo una persona podría hacer que otra se preocupara por los demás, y si tal preocupación es algo natural o no del ser humano. Tal noción de comunidad parecería poco deseable por ser demasiado exigente con los sujetos que forman parte de la misma.

De esta definición de deberes (servicialidad) y comunidad se deriva la idea de cierta concepción antropológica en la que priman valores como la abnegación y el sacrificio. Esos valores no parecerían ser compartidos por todas las personas de una comunidad, generando posiblemente una asimetría de los deberes.

Por último, intento mostrar que ciertas diferencias económicas entre las personas podrían no ser moralmente objetables, e incluso serían justificables. Por lo tanto, la operación del principio de comunidad no parecería lo suficientemente justificada y especificada.

Referencias bibliográficas

Cohen, G.A. (2001). *¿Si eres igualitarista por qué eres tan rico?* Editorial Paidós.
Cohen, G.A. (2011). *¿Por qué no al socialismo?* Katz editores.

Desencantamiento del mundo, actitud prometeica y "muerte de la Naturaleza" en la Modernidad occidental

Pablo Ezequiel Sachis (UNC)

Resumen: En el recorrido del trabajo se analiza la manera en que se anudan, en un tiempo histórico determinado y en un contexto amplio pero preciso, a saber, desde inicios del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX en Occidente, ciertos procesos histórico-sociales, problemas conceptuales y actitudes humanas tales como el desencantamiento del mundo, la visión mecánica del Universo, la actitud prometeica del ser humano y la consecuente "muerte de la Naturaleza". Estos fenómenos han sido estudiados desde diversas perspectivas y escuelas de pensamiento, haciendo uso de metodologías disímiles y poniendo el foco en cuestiones específicas. Algunos de los principales exponentes en el estudio de estas problemáticas han sido Max Weber que diagnosticó el desencantamiento del mundo desde la sociología comprensiva; Pierre Hadot en lo que concierne a la actitud prometeica que ha pretendido desnudar el velo de Isis, a saber, arrancando a la fuerza, mediante el ingenio, las artimañas y el poderío humano, los secretos de la Naturaleza; y Carolyn Merchant que ha hecho hincapié la idea de "muerte de la Naturaleza" (*the death of Nature*) desde una perspectiva histórica, feminista y ecológica. Así, se intenta explicar el modo en que la actitud prometeica, el mecanicismo, el desencantamiento del mundo y la "muerte de la Naturaleza" componen todo un entramado complejo que marca a fuego la época que recorre desde la Revolución científica hasta la industrialización. Este entramado genera múltiples y variadas consecuencias teórico-prácticas, tanto filosóficas, teológicas y científicas (epistémicas) como también sociales, éticas y políticas (sentido común).
Palabras clave: Modernidad, Naturaleza, desencantamiento, actitud prometeica, mecanicismo.

> *Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre.*
>
> Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*

Introducción: tensiones y aclaraciones histórico-conceptuales

Temas y problemas tales como los inicios de la Modernidad, las continuidades y rupturas que pueden encontrarse, las delimitaciones espaciales y temporales de la denominada "Modernidad occidental", los acontecimientos originales que la marcaron, ocupan un lugar común en las acaloradas discusiones historiográficas. Cuándo comienza y en qué momento concluye –si es que se sostiene que la Modernidad ha finalizado dando lugar a otra etapa de la historia–, cuáles son los acontecimientos y fenómenos que marcan lo peculiar y característico de esta era, cuáles sus sellos intelectuales, epistemológicos y culturales. Debates sobre lo original y

genuino de este nuevo tiempo, incluso la afirmación, la negación o el cuestionamiento de la existencia de un tiempo considerado moderno, son todas cuestiones que no pueden decidirse sin entrar en controversias o discusiones, a menos que se adopte un punto de vista dogmático y no se dé lugar a las opiniones diversas y dispares (Toulmin, 2001; Latour, 2007; Blumenberg, 2008). De todos modos, no es el objetivo del presente trabajo problematizar las controversias y disputas historiográficas sobre lo que se entiende por Modernidad, sino más bien advertir que no hay una concepción unívoca y absoluta de lo que constituye este 'nuevo tiempo'. Sin embargo, esta complejidad, esa apariencia de criterios y de límites difusos, no imposibilita analizar determinados fenómenos y movimientos siempre históricos (filosóficos, científicos, técnicos, económicos, político-sociales, ético-morales, entre otros) acontecidos en aquella época que parece ya lejana, pero que impregna sus huellas y resabios en la actualidad.

Lo que nos compete en el presente trabajo, circunscripto en lo que comúnmente en Occidente se conoce como era Moderna, es lo siguiente: teniendo como horizonte lo que se ha diagnosticado como 'desencantamiento del mundo', hemos de pensar cuáles son los desplazamientos y movimientos que se produjeron en torno a la noción de Naturaleza desde los inicios de la Modernidad, a grandes rasgos, entre el Renacimiento y principios del siglo XVII en el contexto de la Revolución científica, y qué consecuencias (teóricas y prácticas, conceptuales y fácticas, filosóficas y éticas) generaron dichos movimientos en la relación entre el ser humano y el mundo natural. Para este análisis tendremos en cuenta lo que Max Weber ha designado como 'desencantamiento del mundo' y lo que el historiador de la filosofía Pierre Hadot ha denominado como *actitud prometeica* del ser humano frente a la naturaleza; ambos fenómenos se acentuaron notablemente con los inicios de la ciencia moderna y se profundizaron en el auge de la industrialización. La tesis que pretendemos sostener es que la *actitud prometeica* del hombre frente a la naturaleza, con el impulso de la Revolución científica y lo que comúnmente se denomina como «secularización» (aunque en este caso habría que hablar más bien de desacralización) contribuyeron y generaron, tanto a nivel teórico-conceptual (en la filosofía y la ciencia) como en lo práctico, es decir, en las creencias y prácticas cotidianas, en las visiones de mundo del "sentido común", un conjunto de operaciones que conducirían a la «muerte de la Naturaleza». Puesto que los fenómenos mencionados son interdependientes y se anudan en una

trama histórica y conceptual compleja, pero posee cada cual cierta especificidad (funcional), en lo que sigue analizaremos estos fenómenos y su impacto en la idea de Naturaleza[1].

I. Desencantamiento del mundo y mecanicismo moderno

En el presente apartado pretendemos esclarecer la relación existente entre lo que se ha diagnosticado una y otra vez, comenzando por Max Weber, como 'desencantamiento del mundo' (*Entzauberung der Welt*), la paulatina y extensiva desacralización de las visiones acerca de la Naturaleza y el auge del mecanicismo en el siglo XVII.

Max Weber fue el primero en acuñar, cuanto menos en el contexto de las ciencias sociales y de la incipiente sociología comprensiva, la expresión 'desencantamiento del mundo'. Más que tratarse de una expresión descriptiva o analítica, podríamos sostener que se trata de un diagnóstico sobre el devenir de los procesos histórico-sociales propios de Occidente. Esta expresión designa la actitud específica del hombre moderno, que conlleva, según entendemos a Weber, dos rasgos que son inherentes el uno al otro, componiendo dos caras de una misma moneda –cabe aclarar que sólo se trata de una separación analítica. 'Desencantamiento del mundo' designaría, en primer término, la manera en que a lo largo de la historia de Occidente se han rechazado, paulatinamente y cada vez con mayor agudeza, los poderes extraordinarios, las deidades, todo aquello que se consideraba "sobrenatural" y "mágico". La otra cara de la moneda es la intelectualización propiamente dicha. Es decir, la proposición que afirma que todo fenómeno, por más que parezca en principio inexplicable por resultar insólito, sobrenatural o peculiarmente enigmático, siempre que se quiera será pasible de explicación. Tal como declara Weber (1969) en su conferencia pronunciada en 1919, denominada "La ciencia como vocación":

> La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo (pp. 199-200).

[1] Podrá observarse que la palabra «naturaleza» se escribe unas veces con mayúscula al inicio, otras con minúscula. Seguiremos el principio adoptado por Hadot (2015) según el cual se escribirá con mayúscula cuando así aparezca en los textos originales citados o cuando designe con evidencia una entidad personificada o de carácter trascendente. A estos criterios le agregaremos la idea de Naturaleza como artificio explicativo; en cambio, se apuntará con minúscula cuando se haga referencia a la naturaleza entendida convencionalmente, la "naturaleza fáctica" de la que es parte el ser humano y de la cual se extraen los recursos para su supervivencia.

Precisamente, en el estudio sistemático y comparativo que emprende Weber sobre las religiones universales de salvación se destacan la coherencia y la no contradicción que encarnan con respecto a las religiones primitivas. Las religiones monoteístas han resultado primordiales en ese proceso de *Entzauberung*, de desencantamiento, de ruptura con los poderes mágicos, dando lugar a éticas racionales como formas de salvación.

La época moderna es el momento en el que la racionalización se intensifica y adquiere un rol peculiar, desencadenándose un doble movimiento. Por un lado, hacia el siglo XVI puede registrarse la formación de la ética protestante, es decir, la imposición por parte de diversas sectas provenientes del protestantismo de una conducta racional metódica en la vida cotidiana, que se plasma especialmente en el trabajo. Este racionalismo ético que se desenvolvió en torno a las sectas protestantes es lo que Weber considera como un factor crucial en la conformación del espíritu capitalista[2]. Por otro lado, hallamos la conformación y el auge de la ciencia moderna, la cual procuraba desechar, en la medida de lo posible, los relatos místicos (y míticos) para dar lugar a una explicación racional del Universo basada en la física-matemática. Con el impulso de la denominada Revolución científica del siglo XVII, somos testigos de la desmitificación y consecuente racionalización de la concepción de la Naturaleza, momento en el cual se empieza a concebir el Universo como un gran mecanismo inteligible. De este modo, el 'desencantamiento del mundo' conlleva una desmitificación de lo mágico, una repulsión de los poderes del hechicero y del profeta, y una exaltación, que se vislumbra especialmente en la ciencia y en la técnica, de la explicación de los fenómenos mediante el cálculo preciso y la previsión.

Para los objetivos del presente trabajo tendremos en cuenta esencialmente dos aspectos resultantes de la riqueza conceptual surgida en el siglo XVII. En primer lugar, la idea de que el conocimiento humano puede proporcionar un dominio sobre la naturaleza y, simultáneamente, una mejora de las condiciones humanas. En segundo lugar, destacaremos la concepción del Universo como máquina compleja pasible de explicación.

La concepción mecánica del mundo se convirtió en un instrumento (explicativo y aplicativo) para que el género humano progrese y domine la naturaleza que lo desbordaba. Hay que destacar que asumieron ese rol explicativo las artes mecánicas, despreciadas hasta ese entonces, conjugadas con la especulación; el conocimiento experimental pasó a ser preponderante y se comenzó a concebir la naturaleza como una máquina. Se trata de la

[2] Véase Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Prometeo Libros. No podemos ahondar demasiado en el desarrollo meticuloso que efectúa Weber en esta obra; más bien, lo que resulta pertinente para el presente trabajo es la vinculación entre el racionalismo ético formulado y practicado dentro de las sectas protestantes y el racionalismo que adquiere la sociedad capitalista moderna. Esta ética metódica de la salvación y el consiguiente espíritu racional del capitalismo forman parte del proceso de racionalización, son manifestaciones concretas del 'desencantamiento del mundo' [*Entzauberung der Welt*].

formación de un nuevo saber que buscaba conocer la naturaleza y sus leyes, conocimiento que paralelamente proporcionaba un dominio sobre la misma. Este conocimiento y poder sobre la naturaleza posibilitaría, teóricamente, una mejora en las condiciones de la vida humana. Es preciso aclarar que el saber que puede dominar la naturaleza radica en la conjunción de ciencia y técnica, especulación y aplicación práctica, teoría y artes mecánicas.

Los filósofos del siglo XVII se opusieron, algunos de una manera tenaz, a la concepción aristotélica de la naturaleza, a ese cosmos geocéntrico ordenado de manera jerárquica como también al pensamiento animista. El pasaje de la concepción animista del cosmos a la explicación mecanicista del Universo, aunque comúnmente se la presente como una ruptura radical, fue en efecto gradual y paulatina. Durante el Renacimiento todavía reinaban supersticiones, creencias en la magia, en causas ocultas. Incluso en las concepciones mecanicistas de Kepler y Giordano Bruno, el universo estaba estructurado de un modo rígido y jerárquicamente ordenado no pudiendo dar paso a la idea de Universo infinito. Para el historiador de la ciencia Alexandre Koyré (1977) la geometrización del espacio y la expansión infinita del Universo son las bases fundamentales de la Revolución científica. Galileo proporcionó la ruptura entre el mundo que se puede percibir con los sentidos y el 'mundo real', es decir, el mundo de la ciencia; provoca el quiebre respecto del Renacimiento porque es eminentemente antimágico, se basa en la física matemática y aplica la geometría en la explicación del Universo. Según palabras de Koyré (pp. 48-50), Galileo fue el primero en creer seriamente que las formas matemáticas se realizaban en el mundo y, a la vez, el primero que construyó, o más bien perfeccionó, un instrumento técnico-científico: el telescopio. Este instrumento demuestra la encarnación de la teoría en la materia.

Galileo había adoptado una postura contraria a la tradicionalmente aceptada sobre la estructura de la naturaleza. La naturaleza podía explicarse mediante la observación fiable y el razonamiento matemático, lo que proporcionaría un conocimiento universal. Pero también, de un modo general, los filósofos naturales del siglo XVII atacaron las concepciones ortodoxas antiguas, tanto el sistema geocéntrico de Ptolomeo como la física aristotélica; se enfrentaron a las ideas animistas aplicadas a la naturaleza. Contra este cosmos al que se le adjudicaban caracteres propios del alma, los filósofos del siglo XVII erigieron la explicación mecánica como la más inteligible y racional. El historiador de la ciencia Steven Shapin (2000), en su libro *La revolución científica,* afirma que "El marco teórico que los filósofos naturales modernos preferían a la teleología aristotélica era uno que hacía de las características de la *máquina* el modelo explícito de la naturaleza" (p. 51). Conviene aclarar que, de advertir detalles, las numerosas concepciones mecanicistas variaban mucho entre sí, además que había otras teorías y opiniones "alternativas". Pero la *máquina* se sostenía y reivindicaba como metáfora dominante para explicar la naturaleza.

Shapin sostiene en su citado libro que, si bien observamos un acuerdo básico entre los filósofos mecanicistas, "la especificidad y el contenido de las explicaciones mecánicas de los distintos fenómenos naturales variaban considerablemente de un filósofo a otro" (p. 70). Sin embargo, a pesar de estas diferencias, es menester destacar que, contra la concepción animista y teleológica de la naturaleza, el mecanicismo concebía "que se podía probar que todos los efectos genuinos en la naturaleza eran explicables en términos de causas ordinarias, comprensibles, mecánicas y materiales" (p. 67). Puede percibirse aquí una racionalización de los fenómenos naturales, los cuales, cada vez que *se quiera*, *pueden* ser pasibles de explicación mecánica.

Mecanicismo aplicado a los fenómenos naturales, es decir, explicación del Universo con el modelo mecánico, junto con las ansias de progreso humano, se erigían como pilares de la nueva ciencia del siglo XVII. A grandes rasgos, el Universo era considerado como una gran máquina diseñada y puesta en funcionamiento por un Creador supremo, al menos en la mayoría de los casos. Es cuestionable si a "Dios" se le adjudicaba una realidad ontológica o era un recurso retórico, metafórico, un mero –pero indispensable– instrumento explicativo. No es posible entrar en detalles en este momento; sin embargo, hemos de destacar que, en las concepciones mecanicistas sobre el Universo, Dios podía concebirse como el Artífice, el Diseñador, el Gran Arquitecto, el supremo Relojero, pero la Naturaleza, el funcionamiento del conjunto de lo existente, era explicable a través de la física-matemática tal como podía explicarse el funcionamiento de un reloj (Mayr, 2012), de una máquina creada y operada por el ser humano. La Naturaleza ya no estaba dotada de un espíritu, de alma, sino que era un gran mecanismo pasible de explicación científica. Y no se concebía tan sólo como una gran máquina acerca de la cual podía explicarse su estructura y funcionamiento, sino que podía y debía ser dominada y explotada para provecho humano.

II. Actitud prometeica y "muerte de la Naturaleza"

El historiador de la filosofía Pierre Hadot, en su libro *El velo de Isis*, aborda la problemática de las actitudes adoptadas por el ser humano con respecto a la naturaleza. Comienza su escrito con el conocido aforismo 123 atribuido a Heráclito que afirma "La naturaleza ama esconderse" (*physis kryptestai philei*). A lo largo del libro se intenta analizar dicha frase que parece oscura, enigmática y misteriosa, a través de tres hilos entrelazados. Estos son el devenir, las transformaciones y la fortuna del aforismo a través del tiempo, la noción de un secreto oculto en

la naturaleza y la imagen velada de la *physis* representada como Isis[3] en la cultura egipcia, Artemisa en la griega, Diana en la romana. No nos adentraremos en el interesante y meticuloso análisis que realiza Hadot sobre el devenir, las recepciones y las modificaciones del aforismo de Heráclito. Lo que más hemos de retener son las actitudes que han adoptado los seres humanos frente –o en relación– a la naturaleza.

Partiendo de la exégesis del aforismo de Heráclito y de su devenir, la Naturaleza se halla oculta y resulta prácticamente imposible develar sus secretos. Incluso se ha personificado como una diosa (Isis-Artemisa) que está envuelta en vestiduras que, al menos en principio, son imposibles de quitar. En la aspiración de develar los secretos de la naturaleza, o de resignarse a vivir sin descubrirlos, el ser humano ha adoptado, a grandes rasgos, dos actitudes contrapuestas: la actitud prometeica y la actitud órfica. La primera de las actitudes conlleva diversas formas de violencia arremetidas contra la naturaleza para arrancarle sus secretos, para dominarla y explotarla. Cuando el hombre se sitúa en una oposición hostil frente a la naturaleza, el modelo de desvelamiento es el procedimiento judicial. La analogía presentada por Hadot hace referencia a la manera en que un juez intenta hacer que el acusado confiese su delito a toda costa. Este método previsto por la ley, aplicado explícitamente en la época de la ciencia moderna, en su modo extremo ha sido la tortura. Sin embargo, ya se encuentran vestigios de esta relación de dominación en la Antigüedad. El tratado hipocrático "declaraba que hay que violentar la naturaleza para que revele lo que nos oculta" (Hadot, 2015, p. 123). Desde Hipócrates hasta Bacon, y de ahí en adelante cada vez con más agudeza, ha habido cierta tradición que se ha encargado de indagar la naturaleza para que devele sus secretos. Las formas de indagación, algunas más violentas que otras, han sido la experimentación, la mecánica y la magia natural.

Como manifiesta Hadot, en la época de Bacon y en los inicios de la Revolución científica "la violencia se convierte en astucia" (p. 125). Una forma de entender y de dominar la naturaleza consiste en la experimentación. Otra manera tiene que ver con la mecánica. La palabra griega *mechané* implica la astucia, la artimaña, el engaño para producir movimientos aparentemente contrarios a la naturaleza, obligándola a operar como no puede por sí misma, con la utilización de instrumentos artificiales. La mecánica actúa "contra la naturaleza" por el hecho de que utiliza la fuerza más que el movimiento natural. Y, por último, la magia es entendida, en el marco de la actitud prometeica, "como una técnica de coacción que se ejerce sobre las potencias invisibles, dioses o demonios, que presiden los fenómenos de la naturaleza" (p. 125).

[3] Isis es el nombre griego para la diosa egipcia *Ast*, hermana y esposa de Osiris, que representa la madre, la reina y la diosa de todos los dioses. Además, ha sido representada como la diosa de la fertilidad y del cultivo.

Así, la primera actitud evoca a Prometeo, quien robó el fuego secreto a los dioses con el objetivo de mejorar la vida humana "y que, según Esquilo y Platón, aportó a la humanidad los beneficios de la técnica y la civilización" (Hadot, 2015, p. 127). El hombre prometeico afirma su derecho de dominación sobre la naturaleza, conocimiento y poderío que son fundamentados y agudizados en la época de la Revolución científica. La otra actitud en relación a la naturaleza es la que Hadot ha denominado como órfica; esta actitud hace referencia a Orfeo, representante de la música en la cultura griega. La relación de Orfeo con la naturaleza no se efectúa a través de la violencia, sino que accede a sus secretos con la melodía, el ritmo y la armonía.

De esta manera, encontramos una actitud que se denomina prometeica puesto que es eminentemente activa en el pretendido desvelamiento de los secretos de la naturaleza. Intenta desentrañar a la fuerza sus secretos y hacer uso para beneficio de la humanidad con el progreso de la técnica y de la civilización. La segunda actitud, la órfica, consiste más bien en una percepción estética. No es una actitud meramente pasiva ante los misterios de la naturaleza –o de la existencia– sino que hay una aproximación y un contacto diferente con y en la naturaleza. Esta aproximación es contemplativa y estética. Es un acercamiento al fenómeno como si fuera visto por primera vez, generando sorpresa, deleite y asombro en los sentidos y en el pensamiento; el arte (*poiesis*, no *techné*), por ejemplo, es una forma pacífica (más no pasiva) de llevar a cabo la exégesis de la naturaleza.[4]

Uno de los temas significativos que plantea Hadot, aunque sin profundizar demasiado, es la concatenación, que se agudiza en la época de la Revolución científica, entre los fenómenos de la mecanización de la imagen del mundo, la muerte de la naturaleza y la visión desencantada. La mecanización del mundo se halla encarnada en la física moderna, en la cual, como ya expresamos, se aplican los principios matemáticos al conocimiento de los fenómenos naturales. El mecanicismo moderno mantiene y reformula ciertas hipótesis metafísicas y religiosas (sustancia, Dios diseñador, el gran Arquitecto, el Relojero), pero lleva a cabo un proceso de desencantamiento de la naturaleza, quitándole a esta última tanto los atributos mágicos como también los animistas heredados del aristotelismo. La naturaleza pasa a ser un mecanismo a analizar (descomponer) y replicar a través de procedimientos geométricos, aplicando la matemática a la física, haciendo uso de instrumentos técnicos y de la experimentación para arrancar sus secretos. La época de auge del desencantamiento del mundo, utilizando el término weberiano, coincide con el apogeo de la primacía de la actitud prometeica. Y este desencantamiento se agudiza progresivamente hasta llegar a un punto culmine en la época de la Revolución industrial. Aunque pueden encontrarse corrientes románticas y vitalistas, que no son

[4] Como dice Goethe, y bien destaca Hadot (2015, p. 285), "el arte es el mejor exégeta de la naturaleza".

menores, el espíritu de la época industrial, diría Weber, está teñido de un mecanicismo y de un desencantamiento del mundo que son progresivos.

La filósofa e historiadora de la ciencia Carolyn Merchant (1980), en su libro *The Death of Nature*, lleva a cabo, desde una perspectiva ecofeminista, un análisis exhaustivo del proceso histórico, social y conceptual que condujo a la "muerte de la Naturaleza". Se trata de un estudio meticuloso sobre las transformaciones acontecidas en el plano social y científico en el período que va desde Copérnico a Newton, desde la magia natural del Renacimiento hasta el auge de las cosmovisiones mecanicistas, de la decadencia del feudalismo al nacimiento del capitalismo y el Estado-nación. El objetivo de la autora es entender las condiciones históricas y sociales que posibilitaron el dominio y la explotación de la naturaleza (considerada como femenina) por parte del hombre occidental (lo culto y civilizado). Ante tanto maltrato de la naturaleza por parte del hombre patriarcal y paternalista, Merchant pretende defender la restauración de un horizonte ecológico impulsado por las mujeres. Si bien se trata de una problemática de sumo interés y de una perspectiva novedosa para la época, lo que pretendemos destacar es la noción de "muerte de la Naturaleza" y sus vínculos con la Revolución científica, la visión desencantada del mundo y la actitud prometeica fomentada por el hombre frente a la naturaleza.

De este modo, la "muerte de la naturaleza" a la que alude Merchant no es tan sólo un problema conceptual, que se da en el plano teórico de la filosofía y la ciencia, sino que es un acontecimiento concreto, real y efectivo. Es decir, la visión desencantada del mundo y la Revolución científica que, respondiendo a una crisis epistémica forjaba una explicación "simple", inteligible, del Universo como máquina, tuvo (y aún tiene) ineludiblemente consecuencias prácticas. Veamos una extensa cita en la que Carolyn Merchant (2005) sintetiza lo que venimos planteando:

> ¿La Tierra está muerta o viva? Las antiguas culturas de Oriente y Occidente y los pueblos originarios de América vieron la Tierra como una madre, viva, activa, y que responde a la acción humana. Los griegos y los europeos del Renacimiento conceptualizaron al cosmos como un organismo vivo, con un cuerpo, alma y espíritu, y a la tierra como madre de crianza con sistemas respiratorio, circulatorio, reproductivo, y excretor. (…) Sin embargo, durante los últimos trescientos años, la ciencia mecanicista occidental y el capitalismo han concebido a la Tierra como algo muerto e inerte, manipulable desde el exterior, y para explotar sus beneficios. La muerte de la naturaleza legitimaba su dominio. Las extracciones coloniales de

> recursos combinados con la contaminación industrial y su agotamiento empujaron hoy a toda la Tierra al borde de la destrucción ecológica (p. 60).[5]

Así, lejos de tratarse de un problema puramente conceptual o metafórico, competente solamente al ámbito epistémico intelectual, se trató más bien de un gran problema teórico-práctico que impactó en las visiones del mundo filosóficas, científicas, teológicas y también del sentido común, modificando a su vez la relación del ser humano con la naturaleza y consigo mismo.

Consideraciones finales

El objetivo del presente trabajo era esclarecer y poner de manifiesto el modo complejo en que se relacionan y anudan diversos fenómenos históricos, sociales y movimientos intelectuales (filosóficos y científicos) que posibilitaron un paulatino desencantamiento de las visiones del mundo, fomentando una actitud prometeica de conocimiento y dominio de la naturaleza a la vez que se gestaba y formaba una concepción de "muerte de la Naturaleza". Hay múltiples aspectos y desplazamientos que pueden considerarse en esta trama histórica-conceptual, que sólo nombraremos por motivos de extensión. En primer término, la ruptura crítica acontecida en los inicios de la Modernidad respecto de la concepción aristotélica animista de la Naturaleza. Aquí la cosmovisión animista teleológica es suplantada por un modelo mecanicista para hacer inteligible y dotar de orden un Universo aparentemente caótico o, cuanto menos, conceptualmente inasequible con las categorías aristotélicas. Vaciamiento de sustancia aristotélica, pasaje de un "cosmos orgánico" a un Universo mecánico.

En segundo lugar, desacralización de la Naturaleza: la Naturaleza no es sagrada, no contiene espíritu, no es un "ser vivo"; incluso aunque se conciba que es fruto de la creación divina, no es más que un mecanismo complejo a ser analizado, descompuesto y explotado para provecho del ser humano. Contra lo que podría falazmente deducirse, las concepciones teológicas contribuyeron a la objetivación de la naturaleza. Los secretos que pudiese haber en el seno de la naturaleza pueden ser develados, arrancados y explicados por los métodos de la nueva ciencia.

---

[5] La traducción es de propia autoría. Para confrontar, exponemos a continuación el texto original, extraído de Merchant, C. (2005). *The Radical Ecology: The Search for a Livable World*¸ p. 60: Is the earth dead or alive? The ancient cultures of the East and West and the native peoples of America saw the earth as a mother, alive, active, and responsive to human action. Greeks and Renaissance Europeans conceptualized the cosmos as a living organism, with a body, soul, and spirit, and the earth as a nurturing mother with respiratory, circulatory, reproductive, and elimination systems. (…) Yet for the past three hundred years, Western mechanistic science and capitalism have viewed the earth as dead and inert, manipulable from outside, and exploitable for profits. The death of nature legitimated its domination. Colonial extractions of resources combined with industrial pollution and depletion have today pushed the whole earth to the brink of ecological destruction.

Por último, encontramos el auge de la industrialización y del "maquinismo" como sentencia de muerte de la naturaleza, propiciada por la intensificación y la expansión de la actitud prometeica en Occidente y, en término más globales y culturales, la visión desencanta del mundo. La Naturaleza deja de ser entendida en términos espirituales y sustanciales; tampoco se la personifica, sino que es un objeto o un conjunto de materiales a ser dominados y explotados para el "progreso humano". Ejemplo de esto es lo que ya en nuestra era se conoce como extracción y explotación de "recursos naturales" (a servicio del *hombre*).

Desde los inicios de la era Moderna hasta bien entrado el siglo XX no hubo algo así como una ética de la responsabilidad o una conciencia ecológica respecto de lo que se hacía en y con la naturaleza. La Naturaleza era y es conocida, dominada y explotada, en teoría, para beneficio del ser humano, sin medir las posibles consecuencias de su explotación, incluyendo la potencial desintegración de la humanidad. Hemos de reflexionar sobre la posibilidad de llevar a cabo una conjunción entre una moderada y prudente actitud prometeica, la actitud órfica de apreciación, sorpresa, asombro y disfrute de la naturaleza y una ética de la responsabilidad que, parafraseando a Hans Jonas (1995), evite mediante frenos voluntarios que el poder lleve a los seres humanos al desastre. Aunque no sea posible ni se quiera volver a dotar a la Naturaleza de una sustancia espiritual, aunque no se la conciba como un gran organismo vivo ni se la personifique, es menester pensar y desarrollar una fuerte conciencia ecológica, una renovada actitud órfica y una ética de la responsabilidad que fomente el cuidado de la naturaleza y del mundo que habitamos.

Referencias bibliográficas

Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna* [1988]. Pre-Textos.

Freund, J. (1967). *Sociología de Max Weber*. Colecciones Península.

Hadot, P. (2015). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza* [2004], Alpha Decay.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* [1979]. Herder.

Koyré, A. (1977). La aportación científica del Renacimiento. En *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI.

Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito* [1957]. Siglo XXI.

Koyré, A. (1994). III. Del mundo del «aproximadamente» al universo de la precisión [1948]. En *Pensar la ciencia*. Paidós, pp. 117-145.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* [1991]. Siglo XXI.

Mayr, O. (2012). *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*. Acantilado.

Merchant, C. (1980). *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco, Harper & Row Publishers.

Merchant, C. (2005). *The Radical Ecology: The Search for a Livable World* [1992]. Routledge.

Merchant, C. (2006). The Scientific Revolution and *The Death of Nature. Isis* 97, N° 3, pp. 513-533, The History of Science Society. Department of Environmental Science, Policy, and Management, University of California, Berkeley.

Shapin, S. (2000). *La revolución científica*. Paidós.

Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad* [1990]. Ediciones Península.

Weber, M. (1969). La ciencia como vocación [1919]. En *El político y el científico*. "Introducción" de Raymond Aron. Alianza Editorial.

Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1905]. Prometeo Libros.

Platón, *Parménides.* Algunas apreciaciones respecto del pasaje 130c-133b y 133c-135d

Florencia Sal (UNMdP)

Resumen: ¿Por qué causa, Platón no da una respuesta explícita al problema de la Participación (methexis) en Parménides? El problema del diálogo es el ya viejo problema de la unidad y la multiplicidad. La dificultad de explicar lo múltiple del mundo de la creencia y la unidad de lo inteligible, y la relación entre ambos. Problema metafísico, ontológico, y gnoseológico planteado por primera vez por Parménides y Heráclito, el cual Platón intenta resolver. Platón tiende a no dar respuestas claras respectos de algunos temas. En Parménides parece ignorar la objeción que pone en boca de Parménides respecto de la Participación. Pareciera simplemente plantearla y a continuación, ignorarla. En Carta VII y en Fedro ya había dejado en claro que, la comunicación escrita puede caer en manos de personas desconocidas por lo cual él no comunica lo más importante por escrito y lo reserva estrictamente a la comunicación oral, cara a cara, en donde se conoce al interlocutor y la recepción del mensaje por parte de aquel. Sin embargo, es frecuente, que en sus diálogos, después de advertir la dificultad del tema y de hacer explícita esta dificultad, eche mano de analogías o mitos o imágenes, quizás con fines pedagógicos pero quizás, y creo que este es el quid de la cuestión, debido a la dificultad del objeto o subjectum a tratar. ¿Es posible que la complejidad del objeto de la Metafisica sea la causa que lleve a Platón a utilizar metáforas? De ser así, entonces, la metáfora se transforma, no en una herramienta lingüística, sino en una herramienta hermenéutica o gnoseológica indispensable para este tipo de Ciencia o Filosofía que se ocupa de los principios con Ideas a través de Ideas y para alcanzar Ideas, que necesita del nous como facultad del alma, además de la dialéctica, que sería la otra herramienta necesaria, como sostiene Platón en la "Imagen de la Línea". En el pasaje 130 c-135 d, se trata el problema de la participación o methexis de las Formas y se plantean objeciones como la de la imposibilidad de "repartir" las Forma entre las cosas pues en ese caso se le quitaría unidad, la diferencia entre Forma como concepto y Forma como modelo y sus consecuencias, se plantea el posteriormente llamado "Argumento del tercer hombre". En ningún caso Platón argumenta a favor de la Teoría de las Ideas.

El análisis de este pasaje intentará echar luz respecto de una cuestión que nos produce curiosidad y al mismo tiempo nos problematiza, a saber: ¿Por qué causa, Platón no da una respuesta explícita al problema de la participación (*methexis*) que Parménides plantea a Sócrates en el diálogo *Parménides*[1]? Nos centraremos principalmente en los pasajes 130c- 133 b y 133c -135d.

I

El problema del diálogo es el ya viejo problema de la unidad y la multiplicidad. La dificultad de explicar lo múltiple del mundo de la experiencia, la unidad de lo inteligible, y la relación entre ambas. Problema metafísico, ontológico, y gnoseológico, esbozado por primera vez por Parménides y Heráclito, y que Platón intentará resolver postulando la Teoría de las Ideas.

[1] Platón, *Diálogos,* Madrid, Gredos, tomo V.

En la primer parte, Parménides, interroga a un joven Sócrates. Lo hace respecto de su novel Teoría de las Ideas[2] y el concepto de participación, concepto necesario para establecer la conexión entre las Ideas perfectas, únicas y las cosas imperfectas, múltiples, corruptibles.

Platón a través de Sócrates pareciera aceptar las aporías planteadas por Parménides y tomarlas como tales, por lo que no da respuestas a las objeciones exhibidas; salvo en el caso en que Sócrates opone una leve resistencia al ataque parmenídeo, proponiendo una comparación entre las Formas y el día, explicando que éstas se extienden sobre las cosas como el día lo hace. Convengamos que Platón no formula una seria solución filosófica y argumentativa al problema de cómo es posible que una Forma esté presente en cosas múltiples, y al mismo tiempo siga siendo una. Aristóteles pareciera estar en lo cierto, en ese sentido, cuando cuestiona a su maestro por recurrir a metáforas vacías, eludiendo una verdadera explicación.

En *Parménides* 130 c-133 b, se tratan objeciones como, la de la imposibilidad de "repartir" las Formas entre las cosas, pues en ese caso cada Forma dejaría de ser Una y pasaría a ser tan múltiple como las cosas empíricas son. Tal el argumento conocido como "el Dilema de la Participación". Otra es la objeción que posteriormente se llamará "el Argumento del Tercer Hombre", que agrupa homogéneamente a la Forma y a sus participantes sensibles como si una y otros fueran de idéntica naturaleza. En el pasaje posterior 133b -135 d se plantea la diferencia entre Forma como concepto en el alma y Forma como modelo en la realidad. Lo que nos conduce a una aprieto mayor aún, que se tratará como aporía, a saber: el problema de la incognoscibilidad y por lo tanto la imposibilidad de su enseñanza. En ningún caso Platón argumenta en favor de la Teoría de las Ideas.

Llama la atención que la incognoscibilidad de las Formas y la imposibilidad de conexión entre el Conocimiento en sí y el conocimiento de las cosas se extrema al punto de plantearse una dificultad aún más terrible: Dios estaría privado del saber.

Parménides, después de haber dirigido tan certeramente el ataque contra la nueva teoría del joven Sócrates, por un momento se trasforma en su defensor, al sostener que esta argumentación destruiría la facultad dialéctica, o sea a la filosofía y nos conduciría a un nihilismo en el campo gnoseológico. Es decir, el personaje Parménides es un defensor de la misma teoría que critica.

Ante este panorama, resulta inexplicable la renuencia de Platón a defenderse. Si la existencia de las Formas es condición del ejercicio de la filosofía, ¿por qué no salir en su defensa, dando solución a las dificultades planteadas por Parménides? El solo hecho de que en sus diálogos posteriores continúe recurriendo a las Formas, indica que Platón no considera que esas

[2] Esto quizás sería un argumento más en favor de la tesis de Burnet respecto de la autoría de Sócrates de la Teoría de las Ideas.

dificultades sean fatales, es decir, las Formas no serían vulnerables a las objeciones planteadas a lo largo de la primera parte del diálogo. ¿Por qué, entonces, guarda silencio sobre su solución? Allen (1965) responde al respecto que el objetivo del diálogo es plantear aporías, por eso su interpretación plantea un enigma: si las objeciones fueran fatales, la teoría de las formas debería abandonarse, cosa que no ocurre. Y si no fueran fatales, deberían responderse, algo que tampoco ocurre.

Consideramos posible explorar las siguientes hipótesis a modo de respuesta, con el objeto de echar, al menos, algo de luz respecto de la primera parte.

1) Que el lenguaje ordinario no es suficiente para explicar cuestiones metafísicas dado la complejidad del tema, por lo que Platón se abstiene de responder.
2) Que lo dicho en *Carta VII*[3] y en el *Fedro*[4] respecto de la comunicación escrita, debe ser tomado seriamente en cuenta, y es por lo que Platón en este caso se abstiene de responder.
3) Que el filósofo Parménides, lo intimida.
4) Que le parecen absurdas y desatinadas estas objeciones, pero las deja asentadas.
5) Que todo el diálogo es una ejercitación del método hipotético, tal como Parménides le propone a Sócrates en la segunda parte del diálogo.

Desde nuestro punto de vista las hipótesis 1), 2), 4) y 5) podrían conectarse. Intentaremos hacerlo en lo que sigue.

1) El lenguaje ordinario no es suficiente para explicar cuestiones metafísicas.

Uno de los problemas de la metafísica es que los sujetos son metaempíricos y la predicación empírica. En este caso específico las Formas o Ideas son sujetos metaempíricos con características tales como la inmovilidad, la unidad, la eternidad o atemporalidad y la perfección, por lo que tanto el "sujeto" como sus atributos son sin duda metaempíricos. Pero cuando tenemos que crear oraciones informativas afirmativas o sea proposiones, para afirmar la relación de estos con el mundo de las cosas empíricas debemos recurrir a predicados empíricos tales como "participan", "son copia", en fin. Parménides entonces entrampa a Sócrates en un sinfín de ejemplos de carácter empírico-prácticos como el del "velo", que nos lleva a paradojas como que el velo puesto sobre todas las cosas queda entonces divido en partes perdiendo así la unidad. Un pedacito de velo para cada uno, por así decir. Asumir que un ente empírico posee las mismas características que un

[3] Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, tomo VII

[4] Platón, op.cit, tomo III

ente metaempírico es un error, que a alguien desprevenido puede engañar. Estudios contemporáneos al respecto, como el de Urban (1939) aseveran que: "[…] una oración Metafisica toma un aspecto de la experiencia y predica análogamente de un objeto metaempírico[5]"; también sostiene que: "el conocimiento metafísico sólo se comprende cuando se reconoce que contiene elementos simbólicos".[6]

Podríamos pensar entonces que los símbolos, las proposiciones analógicas y las metáforas son necesariamente parte del lenguaje de la metafísica.

De ser esta afirmación aceptada, deberíamos confirmar si Platón adheriría a esto y más precisamente, si en el pasaje analizado esto se aplica.

En el diálogo, se ve, que el personaje Parménides concibe a la Forma como algo físico (por ej. cuando apela a la imagen del velo que mencioné arriba), como si su unidad fuera la unidad propia de un individuo, lo que naturalmente impide explicar la presencia de lo inteligible en lo sensible, sencillamente porque una cosa no puede hacerse presente *en* otras. El dilema de la participación se resuelve en cuanto se reconoce la diferente naturaleza de la Forma inteligible respecto de su participante sensible. Parménides enfoca la relación entre Formas y cosas, además, desde la perspectiva todo-parte, que en realidad es inaplicable a la Forma porque es simple, o sea carece de partes. Lo que debemos preguntarnos es por qué Platón pone en boca del personaje Parménides este tipo de lenguaje, apto para hablar de las cosas del mundo físico, pero no de realidades suprasensibles.

Rovatti (1990) en relación con la dificultad del lenguaje metafísico afirma que: "La metáfora es ilusión, máscara, engaño "antropomorfismo". "El esquema es abigarrado y complejo: más que una pérdida, parece señalar una experiencia global, tal vez una dimensión propia del hombre, pero no una dimensión unitaria sino un plano sobre el cual se deslizan, múltiples líneas contradictorias y hasta paradójicas".[7]

Según lo planteado, consideramos entonces que la Metafísica reconoce la necesidad humana de la búsqueda de respuesta a la pregunta ¿qué es la realidad?, y la respuesta exige un lenguaje que excede lo meramente empírico, complejizando aún más nuestro acceso a la respuesta. Quizás Platón reconozca que el lenguaje que él mismo ha utilizado en sus diálogos de madurez puede dar lugar a malinterpretaciones, quizás advierta la necesidad de un lenguaje que dé cuenta de la diferencia ontológica entre Formas y cosas.

---

[5] Urban (1939) pp. 539-540

[6] Ibídem, pp 546

[7] Rovati (1990) p.41

2) Carta VII [8] y Fedro, respecto de la comunicación escrita.

En la *Carta VII*[9], Platón habla de dirigir las lecciones a hombres jóvenes con buena capacidad para aprender, que sientan amor por una vida perfecta, o sea humanos con determinadas características que los harían aptos para la filosofía. Considera también, que si el oyente es un verdadero filósofo y digno de ella por tener naturaleza divina, no dudará en emprender el camino de la filosofía, pues no merecerá la pena, vivir de otra manera. La filosofía le dará, la sobriedad de una inteligencia despierta, memoria y capacidad de reflexión. El conocimiento surgirá en esta alma después de una larga convivencia con el problema, después de haber intimado con él por largo tiempo, de repente, como la luz que salta de la chispa, surgirá la verdad en el alma, creciendo espontáneamente. Los que no son verdaderamente filósofos sólo tendrán un barniz de opiniones. Esta chispa que menciona supone referirse a algún tipo de intuición intelectual que se produce como consecuencia de la permanente reflexión y sucede de manera espontánea. Pareciera que la verdad de la filosofía nos elude, de algún modo. Pero lo más remarcable es la alusión que hace respecto de la posibilidad de escribir sobre eso que conoce y enseña: "Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate estos temas; no se puede, en efecto, precisar al modo en que se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente"(341c). Unas líneas más abajo agrega: "Precisamente por ello cualquier persona seria, se guardará mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente."

En el *Fedro* se expresa abiertamente contra la escritura, mediante el relato del encuentro entre el dios de Theuth, creador de los números, la geometría y las letras, y el soberano Thamus o Ammón, de la Tebas egipcia. Una vez más, hace uso apropósito del mito y en este caso el uso de este tipo de relato, no puede dejarnos indiferentes, pues lo utiliza justamente para ejemplificar su postura respecto de la escritura, como lo ha hecho con todos los temas importantes para él. Thamus le contesta a Theuth cuando éste le ofrece las letras como un gran regalo: "Y ahora tú, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos." [10] (274e 10 -275a 5). Y más

[8] Aunque deberíamos adentrarnos en el problema de la autenticidad de la *Carta VII,* dejamos esa discusión para otro momento y nos alineamos con los estudiosos que la consideran auténtica.

[9] Platón, op.cit, tomo VII, 341c

[10] Platón, op cit, tomo III, 274 e 10 – 275 a 5

adelante agrega algo más revelador: "Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad" (275b). Los personajes elegidos son un dios y un gobernante, uno divino, el otro humano, es el dios el que trae el regalo, sin embargo el gobernante afirma que ni la sabiduría ni la verdad, se alcanzan gracias al regalo del dios o sea a través del arte de la escritura. El verdadero saber viene desde adentro del alma del humano y se alcanza por esfuerzo propio, y por sí mismo.

Líneas después, Sócrates concluye que: "el que piense que al dejar un arte por escrito, […] deja algo claro y firme por estar en letras, reboza de ingenuidad" (275c 5-d)

Otro pasaje significativo de *Carta VII* a remarcar es: "De ello hay que sacar una simple conclusión: que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser." (344 c-d)

¿No son serios acaso los temas tratados en los diálogos? ¿Podemos fiarnos de lo escrito, más que como un recordatorio de algo que se sabe? ¿Qué puede ser más importante que la reminiscencia, la inmortalidad del alma, la Teoría de las Ideas?

Las afirmaciones platónicas en ambos textos nos permiten suponer algún tipo de dificultad para trasmitir este conocimiento tan especial y que tan especialmente se alcanza. De otro modo podría ser trasmitido por escrito y a cualquiera que lo desee recibir. La seriedad de los temas no debería ser impedimento. En el caso en que ese conocimiento sea resultado de una intuición intelectual, de un trabajo del interior del alma, obviamente se hace más difícil aún exprésalo por escrito. El conocimiento de los temas metafísicos se ve excedido por la expresión escrita. Las palabras no alcanzan. Por otra parte, en el diálogo objeten o de nuestro examen, se remarca varias veces que Sócrates es aún joven y necesita ejercitarse. Platón pareciera coincidir con la afirmación que realizamos al final del parágrafo anterior, respecto de la necesidad humana de la búsqueda de respuestas a las cuestiones metafísicas, una condición propiamente humana, tanto la formulación del problema metafísico como la dificultad de la trasmisión de la respuesta.

Estas reflexiones solucionan lo planteado al final de la primera hipótesis y además conectan ambas, a saber: efectivamente Platón adhiere a que el lenguaje metafísico necesita de analogías, mitos, metáforas y símbolos. Cabe llamar la atención que obviamente los pasajes en cuestión son problemas metafísicos.

Vamos a dejar en suspenso por un momento las hipótesis 3 y 4, para aclarar un poco más antes de seguir, la propuesta realizada en quinto lugar. O sea:

5) El Parménides, es una ejercitación del método hipotético.

En *Parménides* podría pensarse que todo el diálogo es un ejercicio del método hipotético. La segunda parte, comienza con una observación de Parménides en donde le indica a Sócrates que debe ejercitarse en el método, pues debido a su juventud no es experto en la tentativa por definir las cosas en sí, como la Belleza, la Justicia, etc. O sea le propone una especie de gimnasia intelectual. Guthrie (1981) piensa que la segunda parte es una ejercitación del método hipotético, Ryle (1939) acuerda con la interpretación que defiende al *Parménides* como un diálogo filosóficamente serio, desestimando la sugerencia de Burnet (1914) y Taylor (1929) que consideran que el diálogo es una broma, una parodia, con el objeto de ridiculizar a los filósofos megáricos. Ryle, señala que ha sido sugerido por algunos comentadores que la oscuridad del *Parménides* se debe a que Platón no cuenta con el aparato lógico necesario para su propuesta y que para obtenerlo debe pasar por las antinomias que el dialogo exhibe.

Fronterotta (2000) comenta que el ejercicio dialéctico sugerido por Parménides a Sócrates es el utilizado por Zenón y que consiste en primer lugar en extender el análisis, como lo sugirió Sócrates, del plano sensible a la realidad inteligible y en segundo lugar que se limite a la verificación de las consecuencias de una cierta hipótesis, pero teniendo en cuenta las consecuencias surgidas de la hipótesis inicial. Propone, como novedad, que el ejercicio dialéctico reproduce e ilustra la oposición ontológica entre las Ideas y las cosas empíricas a lo que se consagró en la primer parte del diálogo. Más adelante, Fronterotta formula la siguiente interpretación: si el ejercicio dialéctico tiene un valor independiente del objeto que trata y si es la finalidad preparar a Sócrates para afrontar las aporías de las Ideas, podemos sostener que, en el marco de la segunda parte, el análisis de la relación entre lo Uno y lo múltiple reenvía al problema de la relación entre las Ideas y las cosas. Por lo que sería mucho más que un ejercicio.

Resulta esta también, una propuesta muy atrayente. Por un lado permite unificar el dialogo, por otro le da profundidad y sentido, y en el fondo, la unidad estaría dada, por el método hipotético o sea por la ejercitación.

Son variadas, entonces, las cuestiones que se presentan a analizar en este diálogo, por un lado si es una mera broma, por otro si es un ejercicio a secas, por otro si es un texto de seriedad filosófica, pero respecto de nuestro tema, en cualquier caso, dada la propuesta de "ejercitación" que le hace Parménides a Sócrates, podríamos clasificarlo más como una muestra de "dialéctica en acción".

Ahora bien ¿cómo contribuye esto a nuestro problema inicial que es la ausencia de defensa de Platón de la Teoría de las Ideas?

Si la primera parte fuese también un ejercicio dialéctico o un ejercicio del método hipotético, entonces sería bastante menos importante defender el contenido de lo que se discute y dejar más bien expuesto el método de la discusión. Si prestamos atención, Parménides lleva siempre a Sócrates a una especie de juego en donde mezcla cuestiones metaempíricas con cuestiones empíricas, estableciendo analogías y sacando conclusiones lógicas pero mezclando los niveles ontológicos. Desde el punto de vista lógico podría ser intachable pero desde el punto de vista de esto que llamo "la mezcla de niveles ontológicos" es realmente tramposo. La importancia estaría dada en el método y no en lo dicho, no en lo tematizado.

Dejando nuevamente expuesta la idea de Platón de que las cosas serias no se escriben. ¿Qué más serio que la metafísica?

Podemos exponer el método dialéctico como método para que el alma alcance la verdad, pero no podemos dejar al desnudo la verdad misma con este lenguaje, pues no lo abarca.

De donde la hipótesis 5) se une a la 1) y 2).

3) El filósofo Parménides, lo intimida

Esta, no parece a primera vista una hipótesis muy razonable. Más aún, si comentadores de la talla de Burnet y Taylor llegaron a considerar que el diálogo o al menos una parte de él es una parodia contra los megáricos y el Uno megárico. Taylor afirma que es un *jeu d' esprit*, y que cualquier otra interpretación es, en principio, un error. Puede, casi sin duda, que Platón haya admirado el pensamiento de Parménides, incluso Aristóteles nos trasmite una cierta admiración, pero no al punto de no discutir con Parménides, no al punto de que Parménides lo intimide. No sería propio del pensamiento del filósofo.

Taylor comenta que Platón parece conceder a los Megáricos, que son los continuadores de los Eléatas, la crítica al punto de vista de Sócrates respecto de las cosas sensibles que participan de las Formas y que por lo tanto tienen una realidad secundaria. Desde el punto de vista de los megáricos, la gran falla de la doctrina de *Fedón* y *República* es permitir algún tipo de realidad a los objetos sensibles. Platón, como ya vimos, no ofrece respuesta a este extremo "idealismo", simplemente muestra que dos pueden jugar el juego de la lógica formal abstracta, y que él puede, si quiere, jugar ese juego mejor aún, que estos campeones profesionales.(Taylor, 1926, p 851). Platón no enfrentará a Parménides aquí, ni en *Teeteto*, sino recién en el *Sofista.*

No es posible que Platón se sienta intimidado por Parménides.

4) Le parecen absurdas y desatinadas estas objeciones, pero las deja asentadas.

La resolución alcanzada por la hipótesis 3), en especial lo dicho por Taylor, se refuerza y subsume en esta nuestra hipótesis número 4), o sea la idea de que Platón expone las críticas a su teoría pero no las resuelve al menos de manera directa, sino que le parecen absurdas o al menos malinterpretadas.

Los argumentos respecto de la participación tratados como un "velo", analogía realmente arbitraria, sumado a la crítica de la realidad del mundo sensible por los eléaticos-megáricos, la imposibilidad del conocimiento humano o divino, la imposibilidad del Conocimiento de lo en sí y del Conocimiento de las cosas, todo como consecuencia de los razonamientos y argumentaciones parmenídeos; la comparación al infinito de una cosa sensible con una idea y la necesidad de otra idea para comparar ambas, son a ojos de Platón meros juegos lógicos, que no explican lo que las cosas son.

La pregunta metafísica ¿qué es la realidad?, no puede alcanzar respuesta alguna si se limita al Uno eleático-megárico. Las cuestiones que plantea Parménides llevan a aporías tales que nos conducen a la incognoscibilidad absoluta. Para Platón estas no pueden ser soluciones.

II

Habiendo considerado todas las hipótesis planteadas podemos concluir que: Platón es consciente de las dificultades que el lenguaje natural traza para resolver la pregunta metafísica respecto ¿qué es la realidad? Advierte el problema gnoseológico que se plantea si sólo consideramos las cosas sensibles, pues estas son cambiantes, o sea nace crecen, mueren y están expuestas por lo tanto a la corrupción, haciendo casi imposible el conocimiento. También advierte que la realidad no es un juego lógico, pues las aporías que se esbozan nos conducen a la incognoscibilidad. Advierte las realidades metafísicas de las Ideas y la necesidad de un puente que permita explicar la relación con lo sensible.

Lo que lo conduce a pensar que el lenguaje metafísico es un lenguaje con características especiales y a que el conocimiento metafísico no es para todos, no puede caer en personas indignas. Limita entonces el conocimiento escrito a analogías, metáforas, mitos, pues las cuestiones verdaderamente serias no se escriben.

Si el *Parménides* es todo él un ejercicio o es un texto más serio aún, nuestro análisis no es lo suficientemente profundo para afirmarlo todavía, pero si podemos afirmar en cualquiera de los dos casos que lo que lo caracteriza es la aplicación del método hipotético. El *Parménides*

desarrolla y ejercita un método expositivo, argumentativo de importancia para la filosofía, exponiendo también los errores que se corren si apelamos solo a la argumentación lógica, sin tener en cuenta las dificultades del lenguaje natural y la distancia entre este y el de la metafísica.

De donde nuestras hipótesis 1), 2), 3), 4) y 5) tan disímiles al comienzo de nuestro escrito, confluyen del siguiente modo: El lenguaje metafísico tiene un sujeto metaempírico y predicados empíricos, que dificultan la correcta expresión de la verdad por lo que Platón desconfía de la expresión escrita de temas serios, y advierte entonces que la superposición de temas lógicos y ontológicos nos conducen a equívocos y a conclusiones desatinadas. Por ello plantea un ejercicio, un juego, con los mejores jugadores conocidos y con un Sócrates inexperto para dejar en evidencia el error.

Referencias bibliográficas

Plato (1900-1907). *Platonis Opera*. University Press. Ed. por J. Burnet, 5 vols.

Platón, (1920-1964). *Oeuvres Complètes*, Belles Lettres.

Platón (1980-1992). *Diálogos*, Madrid, Gredos. 7 vols.

Allen, R.E. (1965). *Studies in Plato's Methaphysics*. Routledge y Keagan Paul

Burnet, J. (1914). *Greek Philosophy.* MacMillan.

Combie, I.M. (1963). *Análisis de las doctrina de Platón*. Alianza.

Fronterotta, F. (2000). Que feras-tu Socrate, de la philosophie? En *Revue de Methaphysic et morale,* France, Presses Universitaire de France, N3, Julliet-Septembre.

González, F. (1998). *Dialectic and Dialogue.* Nothwestern University Press.

Liddell, Scott, Jones, (1968). *A Greek-English Lexicon.* Clarendon Press.

Robinson, R. (1958). *Plato's Earlier Dialectic.* Oxford University Clarendon Press.

Robinson, R. (1942). Plato's Parmenides I. *Classical Philology,* Vol 37, N1, 1942, pp51-76.

Ryle, P.A. (1990). *Como la luz tenue.* Gedisa.

Ryle, G. (1939). *Plato's Parménides.* Oxford University Press.

Taylor, A. E. (1926). *Plato, the man and his work.* Meridian Books.

Urban, W. M. (1952). *Lenguaje y realidad.* FCE.

I'm too sexy for my *cosmo*. Filosofías estéticas al servicio de lo heroico en *Saint Seiya*

Roberto Jesús Sayar (UBA-UM-UNLP)

Resumen: Atravesada profundamente por su aspecto gráfico, la industria historietística del Japón se consolidó en el mercado occidental a fuerza de explotar esta característica, por demás disruptiva con respecto a la tradición europeo-norteamericana. La narrativa cinemática de las viñetas, la complejidad de su ambientación y, sobre todo, la estilización exagerada de sus personajes devinieron, en este contexto, un paradigma a imitar a ambos lados del Atlántico. Esta simplificación ensombreció profundamente su arista narrativa, tan o incluso más desarrollada que su costado estrictamente plástico. Como resultado de esta disparidad valorativa se ha minimizado la relevancia de las intertextualidades sobre las que se tejen un gran número de tramas y argumentos. Tales entrecruzamientos se darán no solamente con textos fuente provenientes de la literatura japonesa sino que -sobre todo- se establecerán con obras consideradas clásicas por la tradición "occidental". El exotismo, que devendrá representativo de estos textos, potenciará la capacidad narrativa del medio gracias a los productos insospechados de esta clase de cruces. Uno de los más destacados, a nuestro entender, es la historieta (y luego serie animada) Saint Seiya. Allí se darán cita una innumerable serie de mitos de clara prosapia helena evidentemente leídos bajo un prisma de fuerte niponidad.
En este trabajo nos propondremos partir de estas bases para dilucidar la importancia que se le dará a una noción clave de la constitución ético-política de las πόλεις del período clásico: la καλοκάγαθία. Así pues, abordaremos la consabida arista 'moral' que conllevará el lexema a la luz de sus correlatos físico-corporales. Creemos, en consecuencia, que la plasmación gráfica de los guerreros de Atena será moldeada claramente por este concepto, pero que, obedeciendo a la lógica narrativa insular, pondrá más acento del esperado en la supuesta perfección de los cuerpos propugnada por la palabra helena. Para sustentarlo, será necesario desnaturalizar la idea de 'arte mimético' en pos de establecer una textualidad que se teja sobre una Idea (en sentido platónico) de lo Bello asociado a lo Bueno y, entonces, delimitar las consecuencias de esta polarización exagerada en el elemento estético de la representación humana. Referencialidad que devendrá recursiva del fenómeno estético en cuestión y que, en consecuencia, le restará paulatinamente importancia. Eso permitirá finalmente comprobar que, en el devenir de la historia de Saint Seiya, y de la construcción de los personajes, será considerado positivamente todo aquel que, siendo efectivamente hermoso, no lo considere un rasgo cardinal de la constitución de lo 'heroico'.

Caracterizada profundamente por su aspecto gráfico antes que por el narrativo, la industria historietística del Japón logró su consolidación en el mercado occidental a fuerza de explotar esta característica, del todo disruptiva con respecto a la tradición europeo-norteamericana. La narrativa cinemática de las viñetas[1], la complejidad de su ambientación y, sobre todo, la estilización exagerada de sus personajes devinieron, en este contexto, un paradigma a imitar por

[1] Elemento más que característico del *manga* nipón, gracias a la falta casi absoluta de recuadros narrativos como los que caracterizan a las historietas de cuño norteamericano y europeo, cuyo análisis es parte fundamental del trabajo de Andraus (2006) y de Araujo (2012).

un sector significativo de la comunidad productora y consumidora[2], dejando en muchos casos de lado su propia 'tradición' narrativa y gráfica. Esta simplificación en su recepción ensombreció profundamente su arista narrativa, tan o incluso más desarrollada que su costado estrictamente plástico. Semejante borramiento tendrá como conclusión aparente la minimización de la importancia inusitada que el concepto de intertextualidad tendrá en la construcción de muchas de las tramas y los argumentos. Tales entrecruzamientos se darán no solamente con textos fuente provenientes de la literatura japonesa sino que, además, se establecerán con obras consideradas clásicas por la tradición "occidental". El exotismo[3], que devendrá representativo de estos textos, potenciará la capacidad narrativa del medio gracias a los productos insospechados de esta clase de cruces. Uno de los más destacados, a nuestro entender, es la historieta (y luego serie animada) *Saint Seiya*. Allí se darán cita una innumerable serie de mitos de clara prosapia helena, evidentemente leídos bajo un prisma de fuerte niponidad. En este trabajo nos propondremos, en consecuencia, partir de estas bases para dilucidar la importancia que se le dará a una noción clave de la constitución ético-política de las πόλεις del período clásico: la καλοκἀγαθία. Así pues, abordaremos la consabida arista 'moral' que conllevará el lexema a la luz de sus correlatos físico-corporales. Creemos, en consecuencia, que la plasmación gráfica de los guerreros de Atena será moldeada claramente por este concepto, pero que, obedeciendo a la lógica narrativa insular, pondrá más acento del esperado en la supuesta perfección de los cuerpos propugnada por la palabra helena. Para sustentarlo, será necesario desnaturalizar la idea de 'arte mimético' en pos de establecer una textualidad que se teja sobre una Idea (en sentido platónico[4]) de lo Bello asociado a lo Bueno y, entonces, delimitar las consecuencias de esta polarización exagerada en el elemento estético de la representación humana. Referencialidad que devendrá recursiva del fenómeno estético en cuestión y que, en consecuencia, paulatinamente, le restará importancia. Eso permitirá finalmente comprobar que, en el devenir de la historia, y de la construcción de los personajes, será considerado positivamente todo aquel que, siendo efectivamente hermoso, no lo considere un rasgo cardinal de la constitución de lo 'heroico'.

---

[2] Y además al nuevo público de esta clase de bienes culturales, que Torti Frugone (2014-2016, p. 54) define como "prosumidor". Según esta estudiosa, que sigue al economista Alvin Toffler (1979), este sujeto es "consciente de sus capacidades, sus límites y la disponibilidad de sus talentos, lleva sus formas de consumo a niveles superiores que trascienden la mera compra de productos relacionados al objeto que siguen".

[3] Producto de una simplificación de ciertos rasgos de 'lo occidental' aparentemente representativos cuán simbólicos que, según el análisis de Venn (2000), dependen fuertemente de la imagen que el Iluminismo dio de Europa a los propios europeos.

[4] Es decir, ajustada a aquella conceptualización que reúne en ella a todos los rasgos típicos y característicos de un objeto o concepto determinado (*cfr*. P. *Rep*. 477a); lo que, en la teoría semiótica de Umberto Eco, se formulará como un "tipo cognitivo" (Eco, 2013c, pp. 144-157).

Evidentemente, tomar el valor de lo bello como equivalente a lo intrínsecamente bueno como punto de partida conllevará dos asociaciones sociales típicamente pertenecientes a la sociedad helena arcaica. En primer lugar, semejante vínculo se demostrará característico de las comunidades de nobles que se alzaron con el poder en cada una de las πόλεις del mundo griego arcaico y clásico. Resaltado ya en los poemás homéricos (donde Tersites "parece la antítesis del héroe, del noble y del aristócrata" [*cfr*. *Il*. 2.215-219 y Cavallero, 2009, p. 91]), la élite ciudadana verá en la preparación atlética y deportiva una manera tan cercana como válida de encarnar los ideales puestos en práctica por los semidioses, sobre todo a través de la preparación necesaria para encarar los enfrentamientos bélicos, las hazañas mágico-guerreras y el resto de las 'labores' (ἄθλα) heroicas. De esta manera, en segundo lugar, cada uno de los miembros de este selecto grupo podría considerarse a sí mismo como una "epifanía" (Reid, 2017, p. 261) de una determinada divinidad y, por ende, elevar su 'nobleza' a niveles semejantes a los de los propios héroes. Esto será posible en tanto la justicia, para este grupo, se presenta como proporcional al mérito puesto por ellos para alcanzarla (*cfr.* Arist. *EE* 1249a; Gartner, 1971, p. 98), *i.e.*, en este caso, parecerse lo máximo posible a aquellos que se encuentran indudablemente emparentados con los dioses pero sin llegar a confundirse efectivamente con lo numinoso. Además, conforme avanza el devenir del pensamiento filosófico helénico, tal vínculo se entenderá como una arista especialmente importante del cuidado de sí, que –según la concepción platónica– se vincula con la capacidad de gobierno que el sujeto pueda ejercer, dado que el autocontrol prefigura la potestad de dirigir las voluntades ajenas. Al ser un producto de la práctica del autoconocimiento y de la coherencia en la vida, en tanto esta debería conformarse de lo que los estoicos llamarán luego "acto debido" (*SVF* III 495) puesto que se ajusta a los dictados de la naturaleza, la adecuación a la "naturaleza universal" que conforma el cósmos (*cfr.* P. *Leg*. 899b[5]) será un elemento nodal en la construcción del noble como tal. "Privilegio propio de la condición estatutaria de los jóvenes [...y] obligación perfilada por el interés en dedicarse a la vida política" (González, 2017, p. 121), esta posición encontrará su legitimación en la precedente equiparación entre el aristócrata y el universo y podrá, consecuentemente, justificar que sean estos los modelos, ya estéticos ya éticos, del resto de la sociedad, que debería ver en ellos una encarnación particular de un sabio, cuya finalidad será alcanzar, mediante el cultivo de la filosofía, el conocimiento de la verdad y, además, gracias a la ἐπιμελεία ἑαυτοῦ, demostrar sin atisbo de duda la relación entre

[5] *Cfr*. las interpretaciones que acerca de esto dan Long (1984, p. 151); Juliá *et al*. (1998, p. 92); Boeri (2003, pp. 215-216) y el propio Boeri (2004, pp. 109-111), quien realiza, a nuestro entender, una más que adecuada filiación con sus pretendidos antecesores.

el cultivo del alma y el del cuerpo[6]. Es decir, entonces, que en tanto "es posible alcanzar el estado de purificación mediante la contemplación de lo real" (Ranea, 1980, p. 71), el σῶμα, animado por este, deberá perfeccionarse en su totalidad física para que esa purificación sea completa y su portador se establezca a sí mismo como un paradigma en todos sus órdenes.

No obstante, ante la posibilidad de una lectura del concepto como la que, según Bourriot (1995), tenía lugar en Atenas[7], será preciso entender una aplicación de tono más 'espartano' puesto que éste parece ser el origen de la aplicación que hasta aquí se ha referenciado (*cfr*. Davies, 2013, p. 263[8]), máxime si se atiende a los vínculos que estos buscaban mantener con los héroes del pasado (*cfr. Lac*. 14.7[9]). Además, considerando el 'filo-laconismo' platónico[10], ya que la asociación con los lacedemonios implica más claramente el hecho de que "la virtud es fruto de una larga y penosa ἄσκησις, de una disciplina dura y severa" (Vernant, 1979, p. 65), una asociación como esta cobra nuevas fuerzas en lo que refiere a su aplicación estético-moral. Implicando, por ende, que la igualdad tácita y explícita entre ambos órdenes no sería solo útil como símbolo de un colectivo loado por su modo de vida por los mismos antiguos sino, puntualmente, en cuanto cada uno de sus elementos constitutivos, considerados separadamente, tienen el mismo valor completivo que la plena totalidad de este concepto bifronte. En palabras de Merleau-Ponty (2004, p. 61), esta condición metonímica implicará que "toda cualidad esté asociada con otros sentidos" y, entonces, "todo objeto tenga una manera particular de actuar sobre nosotros". Así, en este caso puntual, la intertextualidad se intersectará con estas cualidades del dibujo en pos de encontrar un modo de lectura adecuado a la tradición narrativa nipona pero, a la vez, filtrado por estos caminos interpretativos de lo estético/ético típicamente helenos. De

---

[6] Esta es otra razón posible para equiparar semejantes planteos con la posición estoica, puesto que si los testimonios afirman en efecto que "el alma está en contacto con y puede separarse de un cuerpo, por lo tanto, no es incorpórea (*SVF* I 518.10-11)" y la prueba de esto consiste en afirmar que ambos comparten afecciones pues "cuando el alma está avergonzada, el cuerpo enrojece y cuando está temerosa empalidece" (*SVF* I 518.5), entonces, podría seguirse que si el cuerpo envejece, también del mismo modo envejecería el alma.

[7] Para este crítico, a partir de la primera ocasión registrada del término, en un fragmento de Δαιταλῆς de Aristófanes (concretamente el 198 Edmonds: τί ὑποτεκμαίρει καὶ κακῶς ἄνδρας λέγεις καλοκαγαθεῖν ἀσκουντας), es posible realizar una lectura de los testimonios restantes del lexema (como *Nu*. 797, *Eq*. 738 o *V*. 1256) según la que el ejemplo haría referencia a un grupo de *snobs* que rodearían al joven Alcbíades.

[8] Lectura propuesta por el mismo BOURRIOT (1996) a raíz del uso ateniense que destacamos en nota precedente.

[9] Aunque, según los especialistas, el capítulo catorce de la *Constitución de los Lacedemonios* parece ser espurio debido a la presencia de una crítica abierta del pueblo espartano contemporáneo a Jenofonte que ha dejado, en este pasaje, de seguir los dictados de Licurgo. Consideramos el abordaje de Máralém *et al.* (2017, p. 141 y nota *ad loc*) al respecto sumamente clarificador.

[10] De entre la multiplicidad de estudios que retoman este tema elegimos remitir a Frenkel (1996) quien, en su estudio sobre el tratamiento de la pobreza en el filósofo, destaca características de la sociedad propuesta por este muy semejantes a los lineamientos que Jenofonte plasma en la *Constitución…* como característicos del colectivo laconio (*e.g. Rep*. 565a y *Lac*. 7.1).

esta manera, el sustrato[11] espartano adquirirá una importancia ya no únicamente en el ordenamiento interno de la comunidad que conforman los Santos de Atena[12] sino en la importancia relativa dada a los elementos propiamente aspectuales de cada uno de los guerreros tomados de forma individual. La posibilidad de una pérdida de contenido en el ejercicio de la trasposición quedará entonces cerrada en razón de que lo que se resignificará será la lectura de esos cuerpos, que mantendrán su valor artístico en la medida en que conserven el modo de composición del 'cuerpo bello' dentro de los cánones establecidos por la normativa clásica. Pero, al mismo tiempo, como afirma Bermúdez (2008) "El cambio de dispositivo[13] que implica la transposición también produce un sentido específico" (p. 5) que estará determinado por la recepción de esos valores en el sistema estético configurado por la literatura del archipiélago. La materialidad corporal claramente masculina y heteronormativa (Halperin, 2007, p. 98) ampliará su significación ante la existencia –en el acervo textual japonés– de un personaje como Fujiwara Genji[14], cuya destacada belleza se iguala y supera a las de las mujeres más hermosas de la corte quienes "no se avergonzaban de mostrar sus rostros aún sabiendo que no podían rivalizar con el del joven príncipe" (*GM:* 96). Así, esta nueva "masculinidad femenina[15]" se alzará con la normatividad del género, en tanto y en cuanto será la única manera de presentar el modelo

[11] Noción correspondiente a la lingüística de la traducción (*cfr*. Eco, 2013b: 34-35) que preferimos a la genettiana de "hipotexto" en tanto y en cuanto no solamente *Saint Seiya* habla de un texto (en rigor, de muchos) sin el cual no podría existir (Genette, 1989, p. 14) sino que sobre él operan variados procedimientos de adecuación de sentido que exceden a la definición crítica del teórico francés.

[12] Utilizaremos la terminología japonesa en pie de igualdad sinonímica con sus correlatos occidentales más difundidos por estas latitudes; apelando a la compartición de un 'tipo cognitivo' común. Así, escribiremos "Caballeros" en lugar de "Santos" (セイント *furigana* para 聖闘士); "Armaduras" en lugar de "Cloths" (クロス *furigana* para 聖衣) y "Patriarca" en lugar de "Sumo Sacerdote" (教皇) para designar dichos conceptos puesto que pueden ser más familiares al lector no especializado. Compartimos en esto la opinión del traductor de los *manga* al castellano rioplatense, expresada en *EG* 2.93. Del mismo modo, diremos "Atena" cuando citemos el cómic (puesto que responde a la escritura アテナ, *furigana* para 女神) y "Atenea" cuando no sea así. Asimismo nos remitiremos a las traducciones de Marcelo Vicente, detalladas en sección "Bibliografía". Nos referiremos a ellas como *SS* (*manga* clásico), *EG* (*Episode G*), *LC* (*The Lost Canvas*) y *SSho* (*Saintia Sho*) respectivamente citando por el número de tomo y el de página, separados por un punto.

[13] Este teórico define 'dispositivo', siguiendo a Traversa (2001), cómo "una entidad encargada de gestionar el contacto entre el individuo y las múltiples configuraciones sígnicas de la discursividad social (*i.e.* el libro y su lector, la imagen cinematográfica y su espectador etc.), a partir de la activación de un condensado de medios y técnicas, y una determinada configuración institucional para su aplicación".

[14] Protagonista del *Genji Monogatari* (=*GM*), primera novela de la literatura japonesa en la que su autora, Murasaki Shikibu, plasmó los ideales más profundos del Japón de la era Heian (784-1185). *Cfr*. Silva (2008) y Schirokauer *et al*. (2012, p. 175 y ss.).

[15] Pero no según las categorías desplegadas por Halberstam (2008), que se centran en los modos en que los cuerpos femeninos retoman elementos masculinos y no del modo en que los hombres, sin importar sus preferencias sexuales, resignifican rasgos 'femeninos' para constituirse en tanto varones hegemónicos (*cfr*. Mattío: 2012)

'canónico' del tándem belleza-moralidad-perfección haciendo la lectura, al mismo tiempo, más cercana al público (Bermúdez, 2008, p. 6).

De todas formas, la accesibilidad no será sino una manera de problematizar a los personajes así construidos en torno a su propia corporalidad dibujada. Así, los caballeros guardianes de Atena se posicionarán como elementos hegemónicamente bellos que irán más allá de la experiencia cotidiana y a raíz de ello permitirán la comprensión "de las situaciones de la vida real que conciernen a aquella experiencia estética en cuestión" (Jauss, 1982, p. 41). Y basarán este comportamiento en Genji quien, a pesar de saberse joven, hermoso y un ejemplo extremo de lo que se considera 'armónico' en un hombre, actuará como si estas ventajas no significaran nada para él. Así, se dice que "ninguno igualaba en belleza a Genji, que escuchaba la música recostado en la roca" (*GM,* p. 150) e incluso que, al querer alegrar a una muchacha, "a pesar de la belleza de su rostro, la faz de Genji se convirtió en algo grotesco" (*GM,* p. 182) y nada de esto logra menoscabar su ascendiente, ni dentro ni fuera del devenir narrativo. De manera equivalente actuarán los caballeros de Atena, tempranamente idolatrados por la audiencia del Torneo Galáctico (*SS* 2.129 y 147) pero a quien no prestan mayor atención, concentrados en la misión que –por diversas razones– los ha nucleado alrededor de Saori Kido. En efecto, el manifiesto del propio caballero de Pegaso antes de marchar hacia el Santuario, cuando afirma que "tomar[se] todo a la ligera y superficialmente, dejándose llevar por la moda […] es en verdad avergonzante" (*SS* 8.45) no será sino la prueba más patente de que cada uno de los implicados en la lucha contra las fuerzas que amenazan la paz de la tierra deberán personificar efectivamente estos modelos de estética y virtud loable, pero que eso no debe conducirlos a una vana jactancia puesto que, al saberse "personas cualesquiera de la vida diaria [convertidas] en objetos de representación seria, problemática y hasta trágica" (Auerbach, 1996, p. 522) se los delineará con esta subestimación de la propia belleza sujeta de forma directamente proporcional a su compromiso bélico-ético. La "interpretación figural" (Auerbach, 1996, p. 75) de la que son partícipes los soldados de la diosa no solo apunta –en un ataque bífido– hacia Genji y sus desventuras sino sobre todo hacia los espartanos y su perfección atlética y 'moral'. La rúbrica textual de los actos protagonizados por los guerreros y, sobre todo, su fundamentación harán visibles y censurarán a la vez todas aquellas deducciones que, dejadas al arbitrio del lector, pudieran admitir –aunque muy tangencialmente– alguna lectura no esperada en las previsiones del autor. La 'interpretación', en el sentido jausseano del término[16], se verá sesgada de tal modo que la aplicación de ese concepto estético a una

[16] Basándose en elementos teóricos de Gadamer, Jauss (2005, p. 143) explicita estos tres momentos como lecturas sucesivas en sentido fenomenológico. De este modo, la distinción entre los tres momentos debería mantenerse sólo hasta un cierto grado de la interpretación, en tanto esta se anticipa y se corrige conforme se suceden las diversas lecturas de un producto cultural.

realidad será una y conduzca de manera directa a una "interpretación provisoria" (Jauss, 1982: 140) predeterminada y lo más "cooperativa" (Eco, 2013d: 75) posible, puesto que el lector no debería realizar un gran esfuerzo cognitivo para llegar a ella. La contextualización en un cómic y la vinculación del medio con la proyección de determinados valores considerados loables en la tradición historietística mundial[17] acabará de completar el camino analítico que elevará a los protagonistas de la historia a la altura suficiente como para equiparar a sus antecesores clásico-mitológicos.

De este modo, se posibilitará el abordaje de los enemigos como elementos de escasas o nulas capacidades marciales/bélicas puesto que no se ajustarán a estas coordenadas ético-atlético-estéticas transmitidas tanto por los antiguos helenos como por los modelos insulares. Los ejemplos claves de esta lectura serán, por orden de aparición, el caballero de Plata del Lagarto, el caballero dorado de Piscis y el Patriarca del Santuario. Los tres demostrarán un cuidado desmedido del propio cuerpo más relacionado con una preocupación claramente narcisista, antes que con la ἄσκησις que hemos relacionado previamente, por un lado, con la filosofía y, por el otro, con la *cura sui* típica de la vida marcial. Lagarto, de hecho, en un pertinaz intento por autolegitimarse como Santo de Plata expresará que es "más [hermoso] que cualquier otra cosa que exista sobre la faz de la tierra. La luna, las estrellas, aún [el] sol naciente pierden su luz ante [su] belleza" (*SS* 5.155-56) alcanzando el punto de negarse a recibir heridas en su cuerpo, para no mancillarlo (*cfr. SS* 5.162[18]). La confirmación de semejante actitud por parte del mismísimo vicario de la Diosa planteará un velo de dudas sobre la legitimidad de la postura inamovible de los Santos de Bronce. Es cierto que, en la misma lógica declarativa, las loas del Patriarca/Saga se dirigen a sí mismo –aunque sea posible entender que el aparente 'sí mismo' sea efectivamente un Otro que está tomando su cuerpo por asalto (*cfr. SS* 13.101[19])– y, particularmente, a su aspecto externo "bello, sin importar cuanto lo contemple […]. el arte supremo que han creado los dioses" (*SS* 7.129). A pesar de ello, la falta de identidad entre sus dos personalidades componentes

[17] *Cfr*. al respcto Carneiro Mourilhe Silva (2010) y, sobre todo, Steinberg (2013, p. 25-51).

[18] Esta interpretación conllevará entender a Misty como un "homosexual" en todas las acepciones críticas de esa identidad genérica, en tanto "una supuesta 'indignidad' en la Orden de Atena en tanto semejante característica puede entenderse como 'femenina' (*cfr. SS* 5.147). Al mismo tiempo, trasuntará una sublimación del deseo, entendiendo que, si el cuerpo vestido lo representa (Sáez, 2004, p. 158), la desnudez en este caso se convertirá no sólo en una crítica biopolítica –en tanto que la biología se torna modificable (en este caso por vía del ejercicio)– sino, sobre todo en una crítica social hacia quienes estarían comunitariamente legitimados para expresar tal deseo en tanto no se lo tipifica como hombre por no haber recibido nunca una herida en combate y estar orgulloso de ello. Para profundizar esta interpretación de género recomendamos la lectura de Sayar (2019).

[19] Aunque el propio devenir narrativo luego lo justifique explicando que Saga de Géminis sufría de alguna especie de trastorno de personalidad múltiple y que su excesivo celo por la justicia adquiría el signo contrario con la misma intensidad (*SS* 13.110) también se muestra, en la citada *SS* 13.101, que esa "múltiple personalidad" abandona su cuerpo en forma de una especie de espectro 'maligno' que se eleva hacia la noche.

obligará a descartar esta defensa de los propios valores como espuria (puesto que falsa también es la autoridad que la emite) y, al mismo tiempo, ampliar esta ilicitud a todos aquellos que la tengan por norma. Entre ellos se contará el caballero dorado más cercano a su Salón, Afrodita de Piscis. Éste, como se indicará en un pertinente y sucinto recuerdo, no tendrá en mayor estima a su cuerpo (aunque se lo considere "el guerrero de la belleza que brilla en el espacio que hay entre el cielo y la tierra" [*SS* 11.163]), pero se catalogará a sí mismo más que un hombre (*cfr. SS* 12.2) debido a su proximidad con el poder y –principalmente– por compartir plenamente la visión del mundo emanada de su autoridad y la concepción de justicia que esta acarrea. Admitir que 'lo Justo', en sentido platónico, depende de "la fuerza misma" y que, en consecuencia, "el Patriarca tomó el control del Santuario porque es el hombre más poderoso" (*SS* 12.61) no será sino otra manera de asumir que él mismo se considera parte de esa tétrada de poder[20] que pudo darse cuenta de "la realidad" de los hechos. Por lo tanto, esta igualdad en la comprensión del fenómeno ético se alzará como un indicio central para comprender también una continuidad en la manifestación de una pauta estética que deberá ser el correlato necesario al andamiaje filosófico que sostiene el Patriarca. Así entonces, por más que el caballero de la doceava casa no manifieste a viva voz su adhesión a las lógicas corporales hegemónicas se comprenderá, gracias a la continuidad lógica planteada, una aceptación, no por tácita menos cierta, del 'narcisismo' orientado hacia la vanidad y no hacia el cuidado mesurado del propio ser.

En consecuencia, entendemos que será posible plantear una relación de tipo inversamente proporcional entre la καλοκἀγαθία y la condición de nobleza que tradicionalmente se le ha adscrito al lexema. Primero, porque la relación entre lo bello y lo bueno –en este contexto– dista claramente de ser unidireccional y unívoca; y segundo porque es posible que falte uno de los dos polos y que esto no menoscabe la manifestación del efectivamente presente, *i.e.* el bello no siempre puede ser bueno; el bueno no necesariamente será bello. Por ello, separando cada uno de los formantes de esta idea ético-estética, es que podrá observarse con toda claridad que será más 'bueno' aquel que: (a) siendo bello, no lo manifieste o se cuide poco de serlo, o bien (b) directamente no sea en absoluto estéticamente hegemónico. El peso del capital simbólico (Bourdieu, 2014, p. 206) puesto en juego en esta relación, entonces, no estará en ninguno de los polos por sí mismos sino propiamente en cuál de ellos acabe manifestándose de modo

[20] Conjunto que engloba a Shura de Capricornio y a DeathMask de Cáncer, únicos cuatro que, a lo largo de toda la historia serán siempre relegados a causa de su rebelión consciente a la primacía de Atena por sobre la persona del falso Patriarca (*cfr. SS* 19.26 y 86-87).

preponderante. La dignidad asociada a la clase dominante[21], es decir, la de los caballeros dorados y aquel cuyas directrices siguen, se develará finalmente como una apropiación falsa, en tanto y en cuanto semejante característica debería permanecer como un rasgo fijo y no fluctuante, situación a todas luces imposible. Entonces, será posible que las ideas relacionadas con la construcción de una presencia-Otra que debe ser considerada como enemiga se lean de un modo diverso y cambien de signo al tiempo que se asientan y se afirman los ideales de los guerreros de Atena, tan poco adecuados a la teoría 'clásica'. Únicamente de esta manera será posible entender que así como el feo o el contrahecho no son considerados negativamente –no solo por no tener elementos estéticos socialmente aceptados sino, sobre todo, por pertenecer a una clase social inferior[22]–, la fuerza social que estos encarnan (Eco, 2013a, p. 34) pueda no ser doblegada puesto que su benevolencia canaliza los odios 'bienintencionados' de todos aquellos que desean la paz, sean sus ejecutores o no claros ejemplos de personas bellas y buenas. Incluso cabe comprender que esta situación no conlleve necesariamente que todos ellos deban adecuarse a la imagen que, por fuera, se les intenta endilgar. Sobre todo porque cada uno de los guerreros protagonistas (e incluso la mismísima Diosa) no son considerados en absoluto personas carentes de atractivo estético. Claramente, no será algo resaltado en demasía –salvo, como reseñamos, en el caso de Shun Andrómeda– dado que no se trata de un *shōjo manga*[23], pero se darán los suficientes indicios para solventar esta lectura. Principalmente, mediante la constitución de parejas hegemónicas en clara adaptación de un estereotipo social en boga que implica la unión total entre amado y amante (Barthes, 2014a, pp. 282-283), lo que logra que las características otorgadas a uno de los dos se apliquen a ambos. La existencia, entonces, de personajes como Shunrei, Esmeralda, June de Camaleón y especialmente el 'protagonismo' de Shaina de Ofiuco y de Miho,

[21] *Cfr*. Bourdieu (2014, p. 245). Retomando los ejemplos otorgados por este estudioso podremos equiparar, *mutatis mutandis*, a los caballeros de rango superior y al Patriarca con luchadores de catch en tanto y en cuanto cada signo representado "está dotado de una claridad total, ya que es necesario comprender todo sobre la marcha" (Barthes 2014b, p. 19), sobre todo en lo referido al cuarteto mencionado en nota previa.

[22] *Cfr*. Sayar (2018), donde se analiza la importancia del 'ser heleno' en una estructura narrativa plagada de personajes orientales cargados de rasgos positivos pero, no obstante, minimizados por los griegos, que se amparan en la relación de su 'cargo' con la mitología que los sustenta (*SS* 1.30 y 1.49 y *cfr*. *LC* 27.6; *EG* 5.10 y sobre todo *SSho* 5.44 por el peso simbólico del Cloth en la conformación tanto del Santo como concepto ideal como de 'lo mítico-heleno' como elemento particular dentro de esta caracterización [AA.VV: 1988 y Hajdinjak: 2008]).

[23] Con esta expresión se hace referencia a un segmento de la producción de *manga* principalmente orientado a adolescentes de género femenino, de clase media o media alta urbana. Será este recorte en su público lo que generará sus características más notorias: "pone el acento en el mundo íntimo de las relaciones humanas y para eso se sirve de un complejo vocabulario visual" (Carril, 2007: 22).

la encargada del orfanato "Hijos de las estrellas",[24] acabarían de trasladar la situación de los santos principales desde la falta de hegemonía estética hasta la posesión efectiva pero inconsciente de la misma. Una posición semejante sólo implicaría que la máxima maldad aparece en los cuerpos más hermosos ya que de otro modo su propio portador no sería consciente de esa belleza.

Así, los elementos del bagaje cultural occidental acabarán de adquirir una posición novedosa en la escala de valores construida por y para estos guerreros. Atravesados por la tradición literaria oriental y –dentro de ella– por su obra de cabecera, se comprenderá el modo en que los santos se entienden a sí mismos como ejemplos de su propio grupo social y, en consecuencia, cuál es el lugar reservado para ellos alrededor de la Diosa Atena, que –no casualmente– comparte muchas de estas cualidades con ellos. Por lo tanto, el capital social asociado con esta carga simbólica se alzará con la legitimidad reservada a estos personajes hegemónicos y los correrá a la posición de subalternidad a la que los caballeros de Bronce habían estado sujetos, al menos hasta la aceptación por todo el colectivo de la encarnación de la Diosa en la persona de Saori Kido (*SS* 13.104-5). La tragicidad asociada al devenir narrativo de los guerreros, en consecuencia, se verá exacerbada más no únicamente por reconocerse partícipes de la Historia (con mayúsculas) siendo aún un grupo de personas normales e ignotas sino por sobre todo por el hecho de sustentar todo el peso de esta progresión en la trama en sí mismos, casi sin ayuda externa. Ἄσκησις esta que se sumará a las canónicas –a la 'física' y a la 'filosófica' por igual– para comprobar la fiabilidad de estas últimas. Es decir, en caso de que no se cumpla con alguna de las dos preparaciones previas, lógico será que la tarea de seguir adelante, a pesar de las adversidades que se presentarán en cada una de las etapas del desarrollo, será poco menos que imposible. En este momento la conjunción de las tres diversas ἀσκήσεις conformará, de acuerdo a Jauss (1982, p. 93), una situación "catártica" para el lector interno y externo. Ayudados por la situación estética de la que dependen todas estas 'preparaciones', los caballeros de Bronce podrán comprender aquel 'error' del que deberían purgarse (*i.e.* el narcisismo que caracteriza a sus enemigos, acompañado de un desesperante egoísmo con tintes autocomplacientes) y, entonces, contribuir a la "preservación y difusión del patrimonio cultural [y su] sumo valor simbólico" (Rosain, 2017, p. 10) representado tanto por la literatura insular que le sirve de sustrato como por

[24] Interesadas amorosamente en Shiryuu de Dragón (*SS* 2.41), Ikki del Fénix (*SS* 5.7), Shun de Andrómeda (*SS* 8.54-55) y Seiya del Pegaso (*SS* 7.94 [confesión de amor de Shaina] y 8.47 [despedida de Miho]). De entre todos estos ejemplos consideramos más relevante al caso del Pegaso dado que los indicios otorgados por sus enamoradas se enmarcan claramente en dispositivos amorosos establecidos (según Barthes, exactamente, en el primer caso se aplicarían las "ideas de suicidio" [2014, p. 263], en el segundo el "llorar" [2014, p. 198] y en ambos la falta de un sistema de signos claro [2014, pp. 255-257], que en el caso de Shaina se acaba de configurar a la hora de su 'muerte'). Además, que estos esquemas puedan aplicarse también sobre Saori/Atena, hará que la afirmación sobre su belleza dicha al comienzo de la trama (*SS* 1.107) se verifique por su equiparación con su objeto de deseo (retomando estos ejemplos puntuales, hay un intento de suicidio conjunto en *SS* 6.132 y una catarata de lágrimas en *SS* 13.107).

las tradiciones grecohelenísticas que dicen mantener a lo largo de las eras gracias a la intercesión de la Diosa. La concreción de esos ideales en ciertos cánones de dibujo –basados, a su vez, en esos lineamientos estéticos– será el paso necesario para quebrar la situación mimética que debería establecerse en una obra de este tenor –en tanto no pierde su veta necesaria de realismo– para profundizar la comprensión de una realidad que la excede pero que, a la vez, depende de ella. Precisamente, gracias a esta mutua interrelación se logrará habilitar una clara desvalorización del guerrero 'modelo' en tanto su supuesta perfección exterior oculta un desarrollo interno que no acuerda en ningún punto con lo propuesto por la ética emanada de Atena. Rebaja simbólica que repercutirá favorablemente en los cinco protagonistas que podrán delegar la validación de su belleza en los personajes que los rodean y, mediante ellos, complementar una posición ética que implica un compromiso supremo con la 'justicia' en tanto valor, a la vez, moral y estético. Y, por lo tanto, digna de ser conservada entre ellos como elemento caracterizador de su comunidad. Único modo de identificación de un verdadero caballero, la justicia, así entendida, será un concepto alrededor del cual el resto de los rasgos de Atena y sus guardianes serán ensalzados como lo únicamente 'bueno' (*cfr*. Eco, 2013d, 18).

Referencias bibliográficas

AA.VV. (1988). 聖闘士星矢 *Cosmo Special.* 集英社.

Andraus, G. (2006). *Histórias em quadrinhos como informação imagética integrada ao ensino universitario.* [Tesis de Doctorado en Ciencias de la comunicación, Universidade de São Paulo]. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-13112008-182154/pt-br.php

Araujo, J. (2012). A página como espaço simbólico. En *Actas del Segundo Congreso Internacional Viñetas Serias. Narrativas gráficas: Lenguajes entre el arte y el mercado.* Disponible en: www.vinetasserias.com.ar/pdf/actas2012/Araujo_VS_ 2012.pdf.

von Arnim, J. (ed.) (1968). *Stoicorum Veterum Fragmenta* [1905]. Teubner.

Auerbach, E. (1996). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Fondo de Cultura Económica.

Barthes, R. (2014a). *Fragmentos de un discurso amoroso.* Siglo XXI.

— (2014b). *Mitologías*. Siglo XXI.

Bermúdez, N. D. (2008). Aproximaciones al fenómeno de la transposición semiótica: lenguajes, dispositivos y géneros. *Estudios Semióticos* 4 (1-8). Recuperado de http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es.

Boeri, M. (2004). Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica. *Ordia Prima* 3, 107-146.

— (2003). *Los estoicos antiguos*. Editorial Universitaria.

Bourdieu, P. (2014). *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo XXI.

Bourriot, F. (1996). *Kaloi Kagathoi, kalokagathía* à Sparte aux epoques archaïque et classique. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 45 (2), 129-140.

— (1995). *Kalos Kagathos – Kalokagathía: d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique: étude d'histoire athénienne*. Olms.

Burnet, J. (ed.) (1968). *Platonis opera*. Oxford University Press.

Carneiro Mourilhe Silva, F. L. (2010). "Por una teoría estética en las historietas" en *Actas del Congreso Internacional Viñetas Serias. Narrativas gráficas: Lenguajes entre el arte y el mercado.* Disponible en: <www.vinetasserias.com.ar/pdf/actas2010/Carneiro_VS_ 2010.pdf>.

Carril, M. (2007). Magical girls. *Lazer* 42, 22-28.

Cavallero, P. (2009). *Leer a Homero.* Ilíada, Odisea *y la mitología griega.* Quadrata.

Davies, P. (2013). 'Kalos Kagathos' and scholarly perceptions of Spartan society. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 62 (3), 259-279.

Eco, U. (2013a). *Construir al enemigo y otros escritos*. Sudamericana.

— (2013b). *Decir casi lo mismo.* Sudamericana.

— (2013c). *Kant y el ornitorrinco.* Sudamericana.

— (2013d). *Lector in fabula.* Sudamericana.

Frenkel, D. L. (1996). Platón y Aristóteles. En Cavallero, P. *et al.* (Eds.), *ΠΕΝΙΑ. Los intelectuales de la Grecia clásica ante el problema de la pobreza* (pp. 267-274). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras–UBA.

Gartner, H. (1971). Greek Nobility. *The Classical Outlook* 48 (9), 97-98.

Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado.* Taurus.

González, M. J. (2017). Las implicancias ético-políticas del 'cuidado de sí' en *Alcibíades I* y *Láques* de Platón. En Laham Cohen, R. (Ed.), *Perspectivas interdisciplinarias sobre el mundo grecolatino* (116-122). Rhesis.

Hajdinjak, C. (2008). El Hipermito. *Lazer Plus 6: Saint Seiya*, 52-53.

Halberstam, J. (2007). *Masculinidad femenina.* Egales.

Halperin, D. (2007). *San Foucault. Para una hagiografía gay.* El cuenco de plata.

Jauss, H. R. (2005). *Toward an Aesthetic of Reception.* University of Minnesota Press.

— (1982). *Aesthetic experience and literary hermeneutics.* University of Minnesota Press.

Juliá, V. *et al* (1998). *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. EUdeBA.

車田正美 – 久織ちまき (2013). 聖闘士星矢 セインチア翔. 秋田書店

車田正美 – 手代木史織 (2007). 聖闘士星矢 *The Lost Canvas* 冥王神話. 秋田書店

車田正美 – 岡田芽武 (2003). 聖闘士星矢 *Episode G.* 秋田書店

車田正美 (1986). 聖闘士星矢. 集英社

Long, A. A. (1984). *La filosofía helenística: Estoicos, epicúreos, escépticos*. Alianza.

Marchant, E. C. (ed.) (1969). *Xenophontis Opera Omnia* [1920]. Oxford University Press.

Mársico, C. *et al*. (eds.) (2017). Jenofonte / Pseudo Jenofonte *Constitución de los Lacedemonios. Constitución de los Atenienses. Hierón.* Universidad Nacional de Quilmes.

Mattio, E. (2012). ¿De qué hablamos cuando hablamos de género? Una introducción conceptual. En Morán Faúndes, J. *et al.* (Comps.), *Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (85-103). Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.

Merleau-Ponty, M. (2004). *The world of perception*. Routledge.

Ranea, A. G. (1980). La inmortalidad del alma y el problema del tiempo en el *Fedón*. *Argos* 4, 63-80.

Reid, H. L. (2017). Performing Virtue: Athletic *Mimēsis* in Platonic Education. En Reid, H. L., Tanasi, D. and Kimbell, S. (eds.) *Politics and Performance in Western Greece. Essays on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy* (pp. 260-271). Parnassos Press–Fonte Aretusa.

Rosain, D. H. (2017). El manga como reescritura del canon literario universal desde las problemáticas niponas actuales. *Luthor* 34 (VIII). Recuperado de http://www.revista luthor.com.ar/spip.php?article175

Sáez, J. (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis.* Síntesis.

Sayar, R. J. (27–29 de noviembre de 2019). *A las piñas se hacen los ¿Caballeros? Masculinidades 'heroicas' en* Saint Seiya [Ponencia]. *III Congreso Universitario de Historietas (CUH 2019),* La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

— (14–15 de septiembre de 2018). *Espacios mítico-étnicos de la Diosa Atenea. Identidades y alteridades en* Saint Seiya [Ponencia]. *IX Jornadas sobre el mundo clásico "Formas del amor en el mundo antiguo. Filosofía, literatura, historia, antropología, arte",* Morón, Universidad de Morón.

Schirokauer, C. *et al.* (2012). *A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*. Wadsworth.

Silva, A. (2008). *Libro de amor de Murasaki. Poesía de* La historia de Genji. Pre-textos.

Torti Frugone, Y. (2014-2016). *Los nuevos productos culturales en Argentina. Fanfics, Fanarts y fan videos en la cultura del fandom de Buenos Aires*. Universidad Nacional de Quilmes.

Venn, C. (2000). *Occidentalism. Modernity and subjectivity*. Sage.

Vernant, J. P. (1979). *Los orígenes del pensamiento griego.* EUdeBA.

Vicente, M. (trad.) (2017). Kurumada, M. – Kuori, C. *Saint Seiya, Los Caballeros del Zodíaco. Saintia Sho.* Ivrea.

— (trad.) (2007). Kurumada, M. – Teshirogi, S.. *Saint Seiya, The Lost Canvas. Hades Mythology.* Ivrea.

— (trad.) (2005). Kurumada, M. *Saint Seiya, Los Caballeros del Zodíaco.* Ivrea.

— (trad.) (2004). Kurumada, M. – Okada, M. *Saint Seiya, Episode G.* Ivrea.

Cuerpos que construyen su existencia

Luz Ángela Silva Robayo (UD)

Resumen: Hablar de los cuerpos que construyen su existencia implica reconocer la existencia de un colonialismo del poder que se encuentra subscrito al proyecto de la modernidad, los valores dominantes han permanecido a través de un lenguaje de dominación, y uno de los lugares donde se afinca ese tipo de discursos es en la sociedad donde se configuran relaciones de poder, pero cuál es ese lenguaje pues, indudablemente, lo heteronormativo que prolifera en las relaciones societales. Existe un sectarismo predominante cuando se gesta un lenguaje que controla al que está en la frontera, es hablar de la desigualdad cuando el 1%, o esa minoría dominan a ese 99%, o gran mayoría, al trasladar las anteriores categorías en el ámbito societal, indudablemente, las políticas impuestas en las relaciones sociales hacen que esa gran mayoría sea dominada por los entes que dictaminan las categorías de dominación y control de las mentes y los cuerpos.

Pensar en lo institucionalizado por el 1% es cuestionar ese consenso que se encuentra instalado en aquella comunidad de comunicación para luego examinar de qué manera se pueden gestar fracturas discursivas que evidencien las debilidades comunicacionales de esos supuestos consensos que se implantan en la sociedad, los consensos no pueden concebirse como la estabilidad sin cuestionamientos, todo lo contrario debe ser visto el consenso como la oportunidad insospechada para que los sujetos construyan su existencia.

Palabras clave: Cuerpos, existencia, femenino, masculino, heteronormativo.

Introducción

Lo binario, lo masculino y lo femenino se limita al sexo, pero cuando existe una reflexión frente al género las identidades configuran nuevas formas de habitar en el mundo, por lo tanto, se debería pensar en la construcción del género no en términos culturales o dentro de la imposición, sino desde la deconstrucción de las identidades partiendo de la diversidad, y la pluralidad de las sexualidades. El género se convierte en un llamado a re-pensar las estructuras que cimientan la sociedad, para ello, el co-habitar de los cuerpos debe suplir las formas heteronormativas de regulación social, cultural e institucional. Los cuerpos fragmentan las categorías de existencia, y reclaman un reconocimiento dentro de lo establecido, las estructuras pensadas no pueden pervivir como formas pre-existentes del existir en sociedad pero, tristemente, el cuerpo que no cumple con esos criterios normativos es segregado, por lo tanto: ¿es posible pensar que los cuerpos construyen su existencia?. La construcción de los cuerpos se puede llegar a gestar cuando se explore la condición femenina no de manera identitaria con lo masculino sino desde un reconocimiento a partir de la diferencia. Como indica Basilo, (2015) "Sartre nos puede dar

indicios para la construcción de los cuerpos en su libro *Verdad y Existencia,* Sartre observa el *Ser en-si* y *para –sí*"(p.11).

En el documento en un primer momento se abordará un acápite donde traza los lineamientos en la transgresión de lo masculino y femenino. Posteriormente, se materializará un acápite en la construcción de lógicas que pueden deconstruir al sujeto y cuestionar la imposición de realidades dentro del espectro heteronormativo.

Ser transgresores del binarismo entre Masculino y Femenino

La ilusión ética establece el murmullo incesante de un miedo que se instala en la mente de los colectivos, suscitando la existencia de una fragilidad que carcome las formas de una heterosexualidad que condiciona, y suprime la permanencia de otras sexualidades, confiando e inscribiendo un relato desgarrador donde las existencias no se limiten a seguir una lógica donde las nociones de sujeto, ser, individuo desembocan en formas ya prediseñadas por una razón limitante, por lo tanto, condicionar el deseo a una expresión de género o determinar que el género tiene que enfocarse a una expresión de deseo significa resucitar instancias inconclusas de un supuesto universalismo que elimina desde el discurso performativo el horizonte de sentido de otras sexualidades.

Transitar cuestionamientos que esbozan la matriz misma del género nos sitúa en comprender de qué manera la heterosexualidad se convierte en la norma estrecha que instala el temor a la ley natural, el sexo se instala en la naturaleza, y el género como construcción cultural. Los estadios de esa construcción se queden instalados en un ámbito social, entonces las relaciones de poder inscriben de cierta manera un colonialismo del género, pero al buscar la genealogía de la instalación de formas duales nos queda preguntarnos por qué los mandatos sociales deforman la existencia de otras formas de sexualidad.

Los cuerpos cuentan relatos, en los cuerpos se escribe la marca indeleble de lo heteronormativo, pero al caer en esencialismos pues nos situamos en reproducir discursos recalcitrantes en donde se establece una dualidad tanto masculina como femenina situándonos en un discurso donde lo normativo cimienta un desconocimiento de la plasticidad de los cuerpos, y en donde en los discursos se despliega la reproducción de un lenguaje dominante que perpetua emisiones performativas, las cuales indican la expresión ineludible, y el acatamiento de lo natural, en otras palabras, si naciste biológicamente como mujer eres del género femenino, y si naciste biológicamente como hombre eres del género masculino, ante éste escenario pues la deconstrucción se devela como un lenguaje donde se pretende transgredir los cánones impuestos

por las instituciones. El equilibrio de una sociedad heterosexual cae desde su propia ideología porque nos ubicamos en observar que la heterosexualidad es una forma de control sexual, y social, y al ser existencias deseativas pues el desear no se circunscribe al ámbito de la reproducción, todo lo contrario, implica desatar los constructos en el imaginario colectivo, lo expresa Preciado, el sexo y género no pueden implicar identidad.

Lo que Paul B Preciado desea configurar es un cuestionamiento a cualquier tipo de dualismo, pero al observar el nombre de Preciado se puede reconocer que encarna la transición en los géneros porque trasciende posturas filosóficas, y en su cuerpo Preciado se transforma en una postura deconstructiva frente a lo heteronormativo, su cuerpo es forma de construcción política de la filosofía queer, trastocando, y trasgrediendo lo implantado, Paul, se convierte en la representación de otra forma de cuerpo, porque ya no se piensa ni desde lo femenino ni desde lo masculino, en su nombre permanece la mención de Beatriz porque quiere expresar ese transitar, ese fluir que expresa Gaston Bachelard, en su Poética de la Ensoñación.

Preciado (2002), lo expresa en su Manifiesto Contrasexual, "la pornografía se convierte en una pedagogía frente al sexo, e instala en la consciencia colectiva la traducción ineludible del deseo, y su trasfondo heterosexual"(p.19), además, menciona que las zonas de cuerpo se convierten en heteronormativas porque en la pornografía se muestran cuales son los órganos sexuales que son símbolo de erotismo, hasta en el porno se inscriben formas normativas porque a través de esos lenguajes se instaura el significado de la sexualidad pues, nefastamente, desde la penetración vaginal se erige lo heteronormativo, Preciado, piensa que debemos buscar otros órganos sexuales y da un ejemplo que en la voz de ella es democrático, la parte anal como lugar de erotización.

En la construcción de nuevas lógicas para pensar la sexualidad

La contra- sexualidad en la construcción de los cuerpos es determinante para comprender que las existencias, a decir de García –Ganclini, "no se encuentran sujetas a lógicas de dominación que se implantan dentro de la sociedad dejando sin fundamento la existencia de cada cuerpo" (2001,p. 105), por lo tanto, lo teorizado por Preciado nos lleva a dimensionar un cuestionamiento al sujeto, abriendo posibilidades a la configuración del reconocimiento de las existencias de los cuerpos y gestando procesos discursivos que cuestionen las cenizas del sujeto sujetado por las formas de dominación. Para Touraine el sujeto se forma por la necesidad de escapar de las estructuras imperantes de la sociedad, es decir, el sujeto cuando se construye escapa en cierto sentido del control que se gesta en la sociedad, Touraine, expresa en su texto *Un*

Nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy que el individuo es visto como una pantalla donde se proyecta los mundos pensados por las industrias de la comunicación, claramente, el individuo es un simple receptáculo donde se vuelcan los deseos de otros. Touraine realiza un llamado desde la deconstrucción para que el sujeto forje su propia identidad desde la rebeldía, es decir, la construcción de los cuerpos es un acto de rebeldía ante lo heteronormativo.

La imposición de una racionalidad univoca se desmorona porque no reconoce la existencia de procesos sociales, los cuales entraman significados que pueden ser detonantes en la fragmentación de las lógicas hegemónicas, los cuerpos en este nuevo estado se alimentan de nuevas formas simbólicas y discursivas que mantienen un sentido de transgresión de las formas de coerción que se perpetúan en la sociedad. La construcción de la realidad no puede ser impuesta por constructos objetivos, todo lo contrario es una construcción de la realidad desde la subjetividad, y posteriormente ese sujeto tiene la capacidad de estar en sociedad.

Otro de los teóricos que deconstruye la idea de sujeto es Canclini, en su desarrollo conceptual utiliza la metáfora de narciso, y es una imagen tan potente en la construcción de los cuerpos porque pretende observar el reflejo de su propia consciencia o la imagen de una sociedad que condiciona a ese cuerpo, la imagen se disgrega por una metáfora aún más potente de Alicia en el País de las Maravillas, Alicia traspasa esos espejos, o sea, descubre otras realidades y construye su cuerpo, cuando Alicia reflexiona frente a esas nuevas formas de reconocimiento aparecen en escena algunos cuestionamientos, los cuales se direccionan en pensar si en realidad la noción de sujeto es una ilusión porque ese habitus analizado por Bourdieau, se convierte en una forma de estructura estructurante (Garcia,2001), y los sujetos por medio de las prácticas reafirman esas estructuras (Quijano,2000), pero Bourdieau plantea otra perspectiva que se transforma en desestructurante, la cual se estabiliza en una praxis (Garcia, 2001) que configura criterios que tratan de refutar cómo esas prácticas se han implementado en la sociedad.

La deconstrucción de la noción de sujeto equivale a comprender que la existencia de ese sujeto no es real porque se gesta una transformación que resquebraja la construcción de los cuerpos, es decir, "se materializa la noción de sujetos simulados de otros sujetos que poseen el poder" (Quijano, 2000, p. 292), los cuales establecen redes invisibles de control. Por lo tanto, los cuerpos que construyen su existencia y cuestionan la existencia de sujetos simulados edifican ese proceso de deconstrucción de lo heteronormativo porque se convierten en seres que erigen su propia realidad, es decir, en este panorama los sujetos pueden cimentar su existencia desde el reconocimiento de la diversidad de existencias.

Conclusiones

La naturalización de lo "hetero" no puede convertirse en mandato impositivo del control de cuerpos y de mentes, para ello, pensar la sexualidad desde la construcción misma del ser no significa caer en las mismas dicotómicas que te definen dentro de la etiqueta femenina y masculina. El Manifiesto Contra-sexual de Paul B. Preciado abre las posibilidades para construir nuestras existencias a partir de mandatos propios, es decir, desde un auto-reconocimiento del ser. El mandato de la reproducción se instala en la consciencia colectiva como dispositivo de poder, pero al desatar los muros del condicionamiento y de la prescripción, la construcción de los cuerpos se establece no desde las categorías sexuales ya determinadas, sino desde la edificación transgresora de lo diferente, pues lo contra-sexual se orienta como nueva categoría que sustrae el poder a lo "heterosexual".

Referencias bibliográficas

Bachelard, G. (1998). *La Poética de la Ensoñación.* Fondo Nacional de Cultura Económica.

Butler, J. (2017). *El género en disputa.* Paidós.

García Canclini, N (2001). Redescubrimiento del sujeto, reconstrucción de la ciudadanía. *Revista de Ciencias sociales y Humanas*. Iztapalapa. ISSN-e 0185-4259, Nº. 50, (Ejemplar dedicado a: El sujeto construcción y deconstrucción), pp. 105-122.

Basilo, M. (2015). "O*ntología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia*", *Revista Estud. Filos. ISSN 0121-3628,* Número 52, Universidad de Antioquia, Diciembre de 2015

Preciado, Beatriz. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Opera Prima.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social*. Journal of World-System Research.

Touraine, A. (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Paidós.

La constitución de los sujetos políticos: limitaciones y posibilidades de universalizar ciudadanías

Luciana Soria (ANEP-UdelaR)

Resumen: El sujeto político moderno se ha constituido en la trascendencia del espacio privado y la apropiación y regulación del espacio público colectivo, proyectando ciertas identidades hegemónicas para todos los individuos que lo habitan. Si bien esta ciudadanía se levantó en una narrativa emancipadora respecto a privilegios y jerarquías tradicionalmente instituidas, simultáneamente tejió otras redes de opresión respecto a identidades no-hegemónicas.
Diversas corrientes feministas que tomaron fuerza en la segunda mitad del siglo XX cuestionarán el carácter restrictivo y en algunos casos opresivo de la ciudadanía, al mismo tiempo que postulan una nueva comprensión del sujeto político que busca superar las deficiencias del modelo anterior.
En consonancia con esto, la presente ponencia partirá de las objeciones de Carole Pateman al contrato civil, de Iris Marion Young hacia la noción de "ciudadanía universal", y de Seyla Benhabib a una moral universalista que se limita a una comprensión del "otro generalizado" para interpelar esta concepción estrecha del sujeto político e indagar en la potencialidad virtuosa de la expansión. La ciudadanía diferenciada se presenta como alternativa a esta comprensión omnicomprensiva de la civilidad y pretende desmantelar algunos de los supuestos de la anterior, pero no ha dejado de estar sujeta a ciertas objeciones de fragmentación de demandas.
Palabras clave: ciudadanía clásica, ciudadanía diferenciada, sujetos políticos, Carole Pateman, Seyla Benhabib, Iris Marion Young.

I) Introducción a la concepción de ciudadanía clásica

La defensa del derecho inalienable a la vida y a la posesión de ciertos bienes, así como a la libertad de asociación y de expresión, y a la libertad de conciencia marcaron una primera ola de derechos políticos y civiles modernos que distintos episodios revolucionarios modernos postularon con mayor fuerza. Esto constituyó una peculiar concepción de ciudadanía que distintos autores ilustrados contribuyeron a fundamentar.

El ideal de dignidad moral como valor incondicionado de las personas es un telón de fondo en esta concepción cívica de los individuos como fines en sí mismos, este se expresa en el célebre pasaje de Immanuel Kant donde afirma que, aquello que no pudiese ser sustituido por algo de precio equivalente, tendría un valor absoluto no condicionado a un cierto fin, esto es, tendría dignidad (Kant, 2012, § A 77). Esta dignidad es el valor incondicionado con el que cuentan los seres racionales que no son cosas intercambiables, sino personas de valor absoluto, la moralidad será la condición para lograr esta incondicionalidad, en tanto agentes morales los individuos

pueden alcanzar esa dignidad y ello supone la obligación de tratarse unos a otros como fines en sí mismos (Kant, 2012, §A77- A78).

En esta atmósfera la ciudadanía moderna significó un momento de quiebre revolucionario con un orden social que fácilmente representaba a los sujetos como esclavos subordinados a algún tipo de poder heterónomo. Cuando Locke cuestionaba la arbitrariedad del poder paternal presente en la autoridad monárquica (Locke, 1990, §69, §70 y §71), cuando Rousseau realizaba su defensa a la voluntad popular como fuente última de soberanía (Rousseau, 2003, p. 57- 62) o cuando Kant justificaba la autodeterminación de las voluntades libres (Kant, 2012, §A 88, A 89), se sacudían los cimientos de ciertos poderes. Pero la irrupción de una civilidad libre para todos ha sido constantemente cuestionada en la medida en que partieron de una comprensión del sujeto político como aquel que tiene ciertas cualidades de las que no necesariamente participan todos los que caen dentro de ella. Estas cualidades se han identificado, por ejemplo, a la posesión ciertas condiciones materiales para la autosuficiencia económica y al mismo tiempo una organización familiar donde el hombre ha estado a la cabeza como jefe de familia. Ambas contribuyen a la independencia económica y al poder intrafamiliar, desde la impronta republicana son condiciones de posibilidad para la autonomía de un ciudadano pleno y desde la perspectiva liberal clásica son condiciones de posibilidad de elección y decisión sobre instituciones, por ello para ambas tradiciones, los no poseedores como los no proveedores familiares no participarían de igual modo en la ciudadanía activa. Quienes tradicionalmente han jugado ese papel de propietarios y jefes del hogar son los denominados *pater familias*, estos serán quienes efectivamente cuentan con las condiciones materiales para el ejercicio de su libertad. Por ejemplo, Kant, concibió que los ciudadanos de pleno derecho no pueden ser dependientes del arbitrio de otro en lo que refiere a su existencia y conservación, por ello concibió que el ideal de ciudadanía excluía a todos los que carecían de algún tipo de propiedad "porque no son sui iuris" (Bertomeu, 2004, p.134):

> (…) el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano, el sirviente (pero no el que está al servicio del Estado), el menor de edad, todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de los otros… carece de personalidad civil. El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar con ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías… son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil. (Kant, AA, VI, Metafísica de las Costumbres en Bertomeu, 2004, p.135)

No todos los individuos están en condiciones de sustentar su existencia por sus propios medios, por ello solo pueden estar "a la orden de" o "bajo la protección de otros". Como plantea María Julia Bertomeu, Kant toma del derecho romano la distinción entre las personas dueñas de sí mismas (*sui iuris*)[1] y las personas sujetas a la voluntad de otros (*alieni iuris*), encontrándose estas últimas en fuerte relación de dependencia con las primeras. Kant concibe a la propiedad personal como un requisito indispensable para la libertad e igualdad (Bertomeu, 2010: 66). El *pater familias* es aquel que tiene control sobre los bienes y personas pertenecientes a la familia, por ello en tanto *sui iuris* cuenta con la capacidad jurídica para obrar y decidir en la esfera pública; en contraposición, los *alieni iuris* que subsumido en la dependencia no cuenta con esta capacidad jurídica y, por tanto, queda inhabilitado para el ejercicio de la ciudadanía plena. Esta restricción a la ciudadanía se extiende a distintos teóricos políticos que no creen en la igualdad en un sentido pleno Locke en el siguiente fragmento:

> Pues sucede que el marido y la mujer, aunque tienen una preocupación en común, poseen sin embargo entendimientos diferentes; y habrá casos en los que inevitablemente, sus voluntades respectivas habrán de diferir. Será por tanto necesario que la última decisión, es decir, el derecho de gobierno, se le conceda a uno de los dos; y habrá de caer del lado del varón, por ser este el más capaz y el más fuerte. (Locke, 1990, § 82).

El *pater familias* ha estado marcado por la masculinidad como rasgo predominante, por ello la identidad masculina no ha significado a priori para el sujeto un lugar de subordinación económica y política como sí lo ha significado el lugar de la mujer.

La categoría de ciudadanía se ha moldeado en torno a una masculinidad restrictiva que pone a las mujeres o a lo femenino en un lugar de subordinación y desamparo. Tal como plantea Monique Wittig en un relato que aún hoy tiene vigencia:

> El hecho de que una mujer depende directamente de su marido está implícito en la regla — generalmente respetada por la policía — de no intervenir cuando un marido pega a su mujer. La policía interviene ante una denuncia por agresiones cuando un ciudadano golpea a otro ciudadano. Pero una mujer que ha firmado un contrato de matrimonio deja en ese momento de ser un ciudadano ordinario (protegido por la ley). La policía expresa abiertamente su negativa a intervenir en los asuntos domésticos (en oposición a los asuntos civiles), aquí la autoridad del Estado no tiene por qué intervenir directamente, ya que esta autoridad ha sido

[1] Autónomo. En la Ley o Derecho Civil la frase Sui Iuris indica capacidad jurídica para manejar sus propios asuntos. También comprende a alguien que es capaz de demandar y/o ser demandado en procedimientos legales en su propio nombre sin la necesidad de un ad litem.

> sustituida por la del marido. Basta con ir a una casa de mujeres maltratadas para ver hasta qué punto esta autoridad puede ejercerse. (Wittig, 2006, p.28)

La exclusión del espacio público ha generado reclamos por parte de distintos grupos y movimientos sociales, que en diversos contextos históricos y con distinta intensidad han luchado para su transformación. Siguiendo esta motivación, distintas teóricas feministas — de las que aquí fueron seleccionadas algunas — han cuestionado algunos de los supuestos de la ciudadanía clásica, buscando incorporar a las mujeres en una categoría que ha sido fundamentalmente masculina.

II) Debilidades y objeciones a La ciudadanía clásica

Carole Pateman entiende que la teoría del contrato social es un pilar central de la política moderna porque en ella se fundamenta al mismo tiempo que se restringe la naturaleza del poder político. En el enfoque tradicional del contrato este es interpretado como un medio para producir propiedades externas del sujeto, la autora le da un giro a esto y lo interpreta como el medio que define "el origen de la propiedad que tienen los individuos sobre sus propias personas" (Pateman, 1995, p.14), en esta línea, sigue la pregunta lockeana sobre "¿Qué contrato puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida?" (Locke, 1990, § 172): la autopropiedad de los individuos será condición para que estos puedan pactar en términos de igualdad con otros. Pero las capacidades necesarias de libre consentimiento para realizar contratos quedan fuera de potestades de las mujeres, dado que estas no son consideradas propietarias de sí mismas, carecen de la facultad de decisión y por tanto de pactar (p. 15)

La tesis central de Pateman es que el patriarcado persiste bajo la forma moderna del contrato social, este no solamente supuso el acuerdo entre sujetos libres e iguales entre sí para salir de un estadio de naturaleza hacia otro político, sino también supuso el libre contrato conyugal entre la esposa y su esposo para formar la unidad familiar de la sociedad civil. La autora busca sacar a luz lo denomina el "contrato sexual" en el cuál los varones se aliaron entre sí para el dominio de sus esposas a través del libre acceso al cuerpo de estas. El contrato sexual es un supuesto nunca explicitado del contrato social, a través del cual el patriarcado moderno se constituye instaurando una sociedad civil dividida en una esfera pública y otra privada, aunque la atención y transparencia de esto hayan quedado omitidas en el relato oficial (Pateman, 1995, pp. 12-13).

La autora pretende explicitar que detrás del contrato social está presente un contrato sexual que realiza una división del trabajo masculino y femenino que afecta a la división del poder

político, generando compromisos asimétricos entre ambas partes cuyas respectivas capacidades de consentimiento estarán diferenciadas, ubicándose a la voluntad femenina en un lugar de subyugación respecto a la masculina. A pesar de que formalmente son reconocidos los derechos de las mujeres a través del contrato, se la sigue restringiendo a una esfera propia del cuidado, donde la mujer es esposa y madre antes que ciudadana.

En consonancia con Pateman y con el objetivo de ampliar la ética comunicativa, Seyla Benhabib entiende que las teorías morales universalistas propias de los autores modernos se definieron bajo el horizonte normativo del contrato social donde la justicia se tornó el centro de su interés. En este sentido, establecerán prioridad por fundamentar los principios que aseguren "la paz y la prosperidad material" al mismo tiempo que dejarán afuera relaciones de "parentesco, amistad, amor y sexo" vinculadas a la crianza, la reproducción de la vida, y el cuidado, porque son actividades domésticas que no pertenecen propiamente al ámbito público de lo moral-político (Benhabib, 2006, pp. 178-179).

Estas teorías morales "universalistas contratistas" son recogidas en la ética contemporánea por distintos autores que entenderán al sujeto moral bajo una perspectiva de lo que debería ser, por ello adoptan el punto de vista del "otro generalizado", es decir, del otro en sus condiciones formales de humanidad. Esta comprensión de la subjetividad es "sustitutiva" porque el universalismo que postulan "se define subrepticiamente identificando experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de lo humano como tal" (Benhabib, 2006, p.176), es decir, se toma a cierto grupo hegemónico dentro de la sociedad –en este caso serán los jefes de familia blancos y burgueses– como representante de la humanidad en su conjunto, esto conduce a una concepción idealizada y abstracta de la subjetividad moral que no vislumbra las identidades que carecen de esas cualidades. Se considera que una persona es autónoma en tanto no esté sujeta a ningún tipo de lazo que la condicione o que la ponga en relación de dependencia con afectos, creencias, medios de subsistencia, etc., de algún modo parecería que la autolegislación moral definida en términos meramente formales – en tanto el sujeto respeta la forma de ciertas leyes morales – supone un cierto desarraigo de las circunstancias vitales del sujeto.

La concepción de autonomía que nace bajo la ilustración pretende emanciparse de cualquier tipo de relaciones de subordinación, en su recorrido histórico podemos visualizarla como una visión desencarnada de circunstancias de vida específicas que invisibilizaron ciertas identidades. Benhabib antepone otra comprensión de la autonomía en términos relacionales de reconocimiento recíproco, donde el punto de vista moral se articula con estructuras del habla donde tienen lugar el diálogo, la conversación y la comprensión mutua de perspectivas morales

reversibles (Benhabib, 2006, pp.68-69). En esta visión de la autonomía moral el sujeto cuenta con una perspectiva propia, así como con la capacidad de revisarla y revertirla en contextos de habla dialógicos, esto no significa que el sujeto no pueda adoptar principios de acción universales, pero se niega que la autodeterminación suponga necesariamente un punto de vista monológico y ajeno a las circunstancias vitales. La autonomía se va construyendo mediante vínculos intersubjetivos donde los sujetos siguen siendo legisladores morales a través de "juicios contextuales", donde el sujeto toma en cuenta las circunstancias, pero esta autonomía relacional supondrá otra concepción de la universalidad más plural.

En este sentido, Benhabib distingue dos formas de universalismo: "universalismo sustitutivista" que apela a la generalización de los intereses de un grupo particular sobre el resto y "universalismo interactivo" en el que la universalidad es un "proceso concreto de la política y la moral de la lucha de seres concretos y materializados para lograr la autonomía" (Benhabib, 2006, p.175). Solamente en el segundo se parte de un procedimiento de discusión de los actores involucrados en cierto tema, donde el resultado al que arriban es una especie de síntesis de las diferencias humanas. Esta es la vía que tomará la autora entendiendo que, toda disputa normativa podría solucionarse siempre que se adopte un punto de vista moral en el que la equidad, la reciprocidad y cierto procedimiento de universalizabilidad sean reguladores (Benhabib, 2006, p. 176). De este modo, la autora entenderá que, si partimos de ciertos criterios compartidos, podremos arribar a acuerdos sobre los derechos que *el otro concreto* pueden reclamar.

Por su parte, Iris Marion Young abordará el problema aquí planteado desde una mirada focalizada en la teoría política, pero al igual que Benhabib parte de la crítica moral al "otro generalizado" como cimiento de su propuesta. Young sostiene que el ideal de la ciudadanía universal que surgió en el siglo XIX se ha basado en la idea de que el estatus igual de las personas debe trascender las particularidades y las diferencias de su identidad, como consecuencia este ideal ha postulado idéntico estatus a todos los individuos en el espacio público independientemente de las diferencias étnicas, económicas y sociales. Esta concepción de ciudadanía ha estado acompañada por la noción de universalidad en oposición a lo particular, es decir que el énfasis se ha puesto en aquello que los individuos comparten y no en lo que los diferencia; la universalidad en el sentido de leyes y reglas que enuncian lo mismo para todas las personas (Young, 1989, p. 250). Ambas características resultan problemáticas en las sociedades actuales donde los reclamos de diversos grupos sociales por el reconocimiento de rasgos específicos de su identidad han cuestionado el valor de la especificidad del grupo frente a la pretensión de su abstracción, y simultáneamente han puesto en tela de juicio la concepción de la

justicia como idéntico tratamiento, los movimientos feministas de reivindicación del género son un ejemplo paradigmático de ello.

Siguiendo esta línea, Young argumentará que la "ciudadanía universal" en el sentido inclusivo de "participación para todos" y la ciudadanía como "generalidad" e "igual tratamiento" para todos no son significados que se impliquen mutuamente sino nociones que están en mutua tensión. En primer lugar, porque el ideal de una ciudadanía que expresa o crea una voluntad general que trasciende las diferencias particulares "ha excluido en la práctica a los grupos considerados incapaces de adoptar ese punto de vista general" (Young, 1989, p. 250) y en segundo lugar en los contextos donde conviven diferencias culturales y sociales entre los grupos, pero algunos de estos cuentan con privilegios frente a los otros, un tratamiento igual estricto tiende a perpetuar la desigualdad y la opresión. El ideal del ámbito público como expresión de una voluntad general, esto es, como una perspectiva que trasciende las diferencias individuales ha funcionado como una exigencia de homogeneidad entre los individuos, y tiende a excluir o poner en desventaja a algunos grupos a pesar de que dispongan formalmente de idéntico estatus de ciudadanía. La identificación de lo público con lo universal y de la particularidad con la privacidad hacen que el ejercicio de ciudadanía suponga la asunción de un punto de vista imparcial que trascienda intereses, perspectivas y experiencias particulares. Pero este salto resulta imposible en tanto nuestra identidad se materializa en ciertas circunstancias dentro de ciertos grupos sociales de pertenencia. Young observa como esta exigencia excluye a distintos grupos de la ciudadanía universal. Por ejemplo, a las mujeres, que como grupo social son susceptibles de padecer distintas formas de explotación económica, lo que las arrastra a distintas situaciones de dominación, y en consecuencia tornándose fácilmente ciudadanas de segunda. Young propone la ciudadanía diferenciada como alternativa a la civilidad clásica cuyo principio de representación refiere a los grupos oprimidos, históricamente en desventaja frente a otros grupos sociales, tales como mujeres, minorías étnicas, etc. (Young, 1989, p.250).

III) Hacia una nueva ciudadanía ampliada

Los planteos previamente expuestos convergen en distintas críticas a la ciudadanía clásica objetando que esta ha partido del supuesto de un sujeto hegemónico el que ha sido proyectado idealmente para el resto de los individuos. Este modelo de ciudadanía presupone un cierto tipo de individualidad encarnado en ciertas determinaciones raciales, económicas y sociales que lo hacen emerger en la palestra pública como un sujeto político legítimo. Esto es, como un sujeto de decisión y acción en los asuntos que no solamente afectan a sí mismo y a los suyos, sino a la

comunidad sobre la totalidad de la comunidad política en la que habita. Sin dudas, esta noción de ciudadanía no parece conciliarse armónicamente con la concepción de democracia plena.

Como observa Gutman (2008) toda sociedad democrática está compuesta por grupos identitarios que se identifican con uno o más marcadores sociales reconocibles (por otros y por sí mismos) y que no necesariamente están naturalmente dados y conllevan ciertas expectativas sociales de sus integrantes. En las sociedades contemporáneas, hay ciertos grupos que terminan ocupando lugares jerárquicos en las sociedades: la conjunción de varones blancos de ingresos medios o altos que suelen ocupar o estar cercanos a cargos de poder. Si bien el objetivo de esta ponencia no radica en el análisis de este punto específico, debe señalarse que ha sido un riesgo y desafío constante para las democracias latinoamericanas reforzar este modelo cívico y por ende, los privilegios de los grupos de interés, los que sin intermediarios democráticos suficientemente potentes tienden a quedar blindados de protecciones jurídico-políticas para mantener su poder en la sociedad.

Retomando el modelo de ciudadanía hegemónico que es el objeto central de esta ponencia, a continuación, se trazan algunos rasgos que idealmente le son asignados en términos de racionalidad, autonomía e identidad sexo/género asignada:

1) Un sujeto de racionalidad instrumental cuyo interés central es lograr ciertos medios-fines en los que sus objetivos se cumplan a corto plazo y en sus evaluaciones no se consideran aquello que fuera representado de orden emocional, afectivo o de carácter valorativo-normativo.

2) Un sujeto centrado en sí mismo, ejerce su capacidad de decisión y elección sin interacción dialógica con otros cuyas circunstancias vitales sean sustancialmente diferentes a las suyas. Esto supone un tipo de autonomía monológica.

3) Un sujeto poseedor de una identidad sexual subordinada a su biología (sexo-género asignado) a partir de la cuál se esperan comportamientos específicos de género. En esta diferenciación sexual el ciudadano por excelencia es el varón, mientras que la mujer es la ciudadana de segunda dado que su función social queda asignada a los roles sexuales, de reproducción de la vida o de cuidado (Pateman, 1995).

Estos tres rasgos constitutivos de la ciudadanía son de orden ideal y formal, pero permiten la encarnación de cierto tipo de subjetividades al mismo tiempo que obstaculizan los de otras. Para la explicación y desarrollo de los dos primeros se siguió el trabajo del filósofo uruguayo Gustavo Pereira.

Pereira (2014) sostiene que las idealizaciones del sujeto han sido articuladoras de distintas nociones de igualdad que se pueden apreciar, pero solamente algunas de ellas han tenido

protagonismo en discusiones normativas relevantes sobre la justicia, la distribución y el desarrollo. Para discriminar entre estas idealizaciones, considera que es necesario distinguir las distintas fases de la expansión de racionalidad práctica y el reconocimiento de la vulnerabilidad o fragilidad humana que estas realizan (p.10). La racionalidad estratégica se funda en un supuesto del sujeto autointeresado que busca maximizar su utilidad en un rango de opciones muy limitadas por su situación de pobreza, parte de una cierta idea de sujeto constituido y de creencias previamente conformadas. Por su parte, la autodeterminación significa una expansión de la racionalidad estratégica porque es una visión más comprehensiva que la anterior, esto es, supone otro estadio de la racionalidad. Aquí tendríamos dos comprensiones de la autodeterminación: la autonomía de Rawls (John Rawls, 1996) y la agencia de Amartya Sen (Sen 1992).

Siguiendo a Pereira a pesar de que esta concepción de la autodeterminación o agencia sustentada por el liberalismo igualitario de los autores previamente mencionados atiende cierta vulnerabilidad del sujeto, es deficitaria en su comprensión cabal de esta, dado que carece de recursos teóricos para evaluar la posibilidad de que alguien sea afectado por "algún tipo de patologías social como el consumismo o las preferencias adaptativas" (p.13). Esta concepción toma como dato las preferencias de los individuos sin evaluar sin elementos para diferenciar cuáles serían aceptables y cuáles no (un problema similar se planteó anteriormente en relación con las preferencias de las mujeres en el marco de la diversidad cultural). La ausencia en la consideración de estos fenómenos revela que este marco teórico sustenta una concepción disminuida o relativa de la vulnerabilidad humana, e implicará una aguda limitación en el campo de la aplicabilidad de esta prestación. Por tanto, siguiendo la descripción de Pereira será necesario pasar hacia otro estadio de la racionalidad que implica una nueva idealización del sujeto, esto supone una ampliación de la autodeterminación hacia la idea del reconocimiento recíproco.

El modelo del reconocimiento recíproco parte de la autodeterminación en términos kantianos (Kant, 2012) (me doy a mí mismo mi propia ley moral) pero incorpora la idea del reconocimiento recíproco hegeliana (mi yo se constituye en la mediación de otros yoes). Esto último significa que el sujeto se comprende a sí mismo a través de relaciones de reconocimiento recíproco con otros, especialmente los que tienen un papel relevante en su vida (acompaña el desarrollo psicoemocional del sujeto empieza por sus vínculos primarios), en estas formas de reconocimiento recíproco se estructura la personalidad del sujeto (Taylor, 1997; Honneth, 1997). Esto conforme una concepción de autonomía relacional de una matriz hegeliana, que

posteriormente la teoría de Axel Honneth (1997)[2]10 y los análisis feministas contemporáneos (Meyers, 2014; Mackenzie, C. y N. Stoljar, 2000)[3] han actualizado y complejizado desde la teoría crítica, la psicología social, ética y filosofía política, entre otras disciplinas que transversalizan esta concepción relacional de la agencia que sale de la matriz de la anterior.

Los rasgos supuestos en la civilidad clásica no solamente no son deseables por toda la humanidad, así como tampoco están uniformemente repartidos entre todos del mismo modo, por ejemplo las mujeres son un grupo social que no ha gozado tradicionalmente de la misma autonomía que los hombres (en el sentido del liberal igualitarista) y por ello ha puesto sus intereses personales por debajo de los intereses familiares, de modo tal que en sus decisiones morales – tal como señaló Carol Gilligan (Gilligan,1982)– muchas veces privilegian los lazos emocionales de índole familiar y amorosos sobre sus proyectos laborales o profesionales. Esto ha conducido a la infantilización de las mujeres, obstaculizando o directamente negando el desarrollo de sus planes de vida fuera del ámbito doméstico. Simultáneamente las mujeres han sido excluidas de los lugares de poder lo que han producido un espacio público masculinizado, es decir preformado a la medida de los rasgos que socialmente son asignados a los hombres. En este sentido, las demandas de reconocimiento de identidades que tradicionalmente han quedado excluidas de la membresía a la comunidad política deben atenderse (Kymlicka 2002, Fraser 1997).

Sin embargo, se ha objetado que la atención a demandas diferenciadas conduce al divisionismo de los grupos subyugados que terminan poniendo sus intereses grupales sobre el bien público. En esta línea, Amy Gutman plantea que en los debates democráticos muchas veces se acusa a los grupos identitarios de ser más intransigentes que los grupos de interés, bajo el supuesto de que los individuos no negocian su identidad como sí pueden negociar sus intereses.

---

[2] El logro de una identidad íntegra requiere de tres formas de reconocimiento por las que se define a alguien en calidad de persona, donde es reconocida por sí misma y por la comunidad como sujeto valioso, condición ineludible para la autorrealización. La primera refiere a las relaciones primarias de amor que históricamente adopta distintas formas, pero cuya experiencia es necesaria para cualquier vida ética y producen autoconfianza. Esta requiere condiciones formales de interacción que aseguren la igualdad y libertad de los sujetos, esta segunda esfera implica relaciones jurídicas de reconocimiento jurídico necesarias para el autorrespeto. Finalmente, la adhesión a una comunidad de individuos con los que compartimos ciertos valores brinda constituye el reconocimiento de la segunda esfera para el logro de la autoestima (Honneth, 1997).

[3] En términos generales, la noción de autonomía relacional comprende una familia de reconstrucciones teóricas de la noción clásica del concepto de autonomía de la filosofía moral al que distintas autoras feministas (aunque no solamente) objetan debilidades en su fundamentación. Se entiende que, la autonomía clásica se edificó idealizando una identidad masculina autosuficiente, racionalizada y neutral frente a diversas formas de vida que produjo un dispositivo de neutralidad frente a las preferencias que conforman sus agentes. La noción de autonomía no debería descansar en una visión homogeneizante de los sujetos y debería poder generar procesos de revisión de preferencias y distintas formas de vida para generar condiciones de elección y para permitir la adopción de posiciones críticas en situaciones de humillación u opresión. El énfasis en el aspecto relacional es utilizado por la valoración que asignan estas teóricas a los vínculos sociales (familiares, amorosas u otras), por lo que, la autonomía está mediada por relaciones situadas con otros.

Pero Gutman plantea que este razonamiento es capcioso, porque los grupos identitarios organizados no siempre están focalizados en sus exigencias particulares, sino también en términos generales, como la expansión de oportunidades de empleo o de redistribución de impuestos (Gutman, p. 38). Los grupos que ponen la identidad grupal por encima de las consideraciones de justicia son poco dignos de confianza desde el punto de vista ético, pero la historia da testimonio que no todos los grupos diferenciados actúan de este modo (p. 33).

IV) Conclusión

Ante las objeciones críticas las autoras elegidas para este trabajo vislumbran algunos caminos para ampliar la concepción clásica de ciudadanía de modo que integre nuevas identidades que exigen la reformulación de su estructura de modo que podemos viabilizar un camino para nuevas formas de emergencia de los sujetos políticos. Desde esta perspectiva, los miembros del grupo serán incorporados a la comunidad política no solo como ciudadanos universales y homogéneos sino como integrantes de un grupo identitario, y los derechos comunitarios que adquieran serán respetados en tanto miembros de un grupo.

El aporte central de las tres autoras reseñadas radica en su contribución a visibilizar formas de opresión de identidades subyugadas. Todas confluyen en pensar la autonomía en términos relacionales lo que supone una concepción descentralizada del sujeto el que se articula de un modo interactivo y dialógico con otros.

Referencias bibliográficas

Benhabib S. (1996). *Desde la política de la identidad al feminismo social: Un alegato para los noventa. En Las ciudadanas y lo político.* Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.

— (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Gedisa.

Bertomeu J. (2004). Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant. En Bartomeu, De Francisco y Doménech, (comps), Republicanismo y democracia. Miño y Dávila Editores.

— (2010). Contra la teoría (de la Revolución Francesa). *Res publica*, (23), 57-79.

Fraser, N. (1997). Justitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista. Siglo del Hombre Editores.

— (2013). De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del neoliberalismo. *En Sin Permiso*. Disponible en: http://www.sinpermiso.info/textos/de-como-cierto-feminismo-se-convirti-encriada-del-capitalismo-y-la-manera-de-rectificarlo

— (2015). *Fortunas del Feminismo*. Traficantes de sueños.

Gilligan C. (1982*). In a different voice*. Harvard University Press.

Gutmann, A. (2008). *La identidad en democracia*. Katz.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento.* Crítica Grijalbo Mondaderi.

Kant I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza.

Kymlicka, W., Norman, W. (2002). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. *Ágora*, (7) 5-42.

Locke J. (1990). *Segundo ensayo del Gobierno civil*. Ed. Alianza.

Mackenzie, C., and N. Stoljar (eds.) (2000). *Relational Autonomy Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford University Press.

Meyers, D. T. (2004). Being yourself: Essays on identity, action, and social life. Rowman & Littlefield Publishers.

Pateman C. (1995). *El contrato sexual.* Anthropos.

Pereira, G. (2014). El espacio normativo de la autonomía como realización de la igualdad. Series de la CEPAL (191). Recuperado de: https://www.cepal.org/es/publications

Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Crítica.

Rousseau J. (2003). *El contrato social*. Losada.

Sen, A. (1992). *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza Editorial.

Taylor, C. (1997). La política del reconocimiento. En *Argumentos filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad* (pp. 293-334). Paidós.

Wittig M. (2006). La categoría de sexo. En *El pensamiento heterosexual*. Egales.

Young I. M. (1989). Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship. *Ethics*, (99,2) 250-274.

(1990) *Justice and the politics of difference.* New Jersey University Press.

El Joven Marx, Lector de Smith: una indagación sobre los conceptos de trabajo, esencia humana y propiedad privada

Angela Grisel Sosa (UNS)

Resumen: "En el siguiente trabajo nos proponemos reconstruir el diálogo retrospectivo entre los Manuscritos económicos-filosóficos de 1844 de Karl Marx y La riqueza de las naciones de Adam Smith. La lectura será a través de un análisis comparativo de supuestos metafísicos que encontramos cristalizados en las teorías de ambos autores. Para tal fin, nos centraremos en tres grandes ejes: el trabajo, la esencia humana y la propiedad privada. A lo largo del desarrollo procuraremos caracterizar el modo en que el joven Marx lee a Smith.
Específicamente, nos interesa tratar los siguientes tópicos: con respecto a la noción de trabajo observamos que los criterios que usa cada pensador para medirlo son distintos. Smith lo hace por su capacidad de producción; Marx por su capacidad de satisfacción de la esencialidad del hombre. Lo mismo sucede en el caso de la esencia humana. Por un lado, hallamos un Marx más humanista, que deja visibilizar una concepción antropológica, un ideal de hombre pleno. Por otro, se encuentra Smith quien, según Marx, forma parte de la Economía Política, persiguiendo intereses no precisamente antropológicos sino fundados en la eficiencia productiva. Aun así, deja ver en algunos pasajes cierta antropología pesimista. En cuanto a la propiedad privada, Marx, por un lado, crítica su papel deshumanizante y, por otro, la concibe como una necesidad lógica e histórica. Concepción que podemos encontrar como similar a la de Smith en la medida en que para ambos pensadores resulta con vistas al progreso de la humanidad. La diferencia radica en que Marx considera que hay que superarla y Smith no.
En las consideraciones finales reflexionaremos respecto de las diferencias epocales entre los pensadores. Nos preguntaremos si así como la propiedad privada parece un momento necesario para su posterior abolición en un sistema comunista, también, en el plano de las ideas, fue necesaria la economía política para que existan autores que piensen en su superación.

En el siguiente trabajo nos proponemos reconstruir el diálogo retrospectivo entre los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* de Karl Marx y *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith. La lectura será a través de un análisis comparativo de supuestos metafísicos que encontramos cristalizados en las teorías de ambos autores. Para tal fin, nos centraremos en tres grandes ejes: el trabajo, la esencia humana y la propiedad privada. A lo largo del desarrollo procuraremos caracterizar el modo en el que el joven Marx lee a Smith.[1]

[1] El termino economía política es utilizado por Marx para referirse a varios pensadores burgueses que defendían la libre competencia y justificaban al capitalismo, contra el mercantilismo y contra la renta de la tierra propia de los terratenientes. Marx considera a varias autores dentro de esta categoría: Chevalier, Say, Mill, Ricardo, Destutt de Tracy, Skarbek. A través de la obra se va dando una dinámica en la que utiliza la categoría de manera general, recurre a uno de estos autores para mostrar una idea de la economía política o acude a más de uno que argumenten sobre la misma temática. También, en algunos pasajes muestra las divergencias, como por ejemplo distinguiendo que hay autores que defienden el lujo, como Lauderdale y Malthus, mientras otros defienden el ahorro, como Say y Ricardo (Smith, 1983, pág. 160). Por último, hay momentos específicos donde distingue a la "reciente economía inglesa", en la que estarían incluidos Ricardo y Mill, de otros autores como Say y Smith (Smith, 1983, págs. 124,125). En el presente trabajo, tomaremos afirmaciones críticas de Marx sobre Smith en particular y sobre la economía política en general, dejando de lado las pocas ocasiones en las que habla de la reciente economía política inglesa, ya que no incluye a este autor. A partir de estas afirmaciones criticas, buscaremos identificarlas en el texto de Smith, para poder ir desarrollando si la forma en que Marx lee a Smith o a la economía política en general, de la cual este autor es parte, tiene asidero en *La riqueza de las naciones*.

Actividad lucrativa frente a actividad vital

En el primer manuscrito, en el apartado "Salario", Marx describe cómo el salario se determina por la lucha entre el capitalista y el trabajador, pero siempre el que se perjudica es el último. Mientras lo que pierde el capitalista son ganancias, el trabajador puede perder su vida. Aun cuando el capitalista las aumenta, no necesariamente el trabajador gana, pero si las disminuye, se perjudica. El hombre se vuelve una mercancía más, hasta tal punto que la demanda de hombres regula su producción. En los tres niveles de riqueza (disminución, en progreso o el más alto nivel), el trabajador se ve afectado. En este contexto, en el que pareciera que la miseria surge de la esencia misma del trabajo, el autor señala que "En la economía política el trabajo se presenta solo bajo la forma de *actividad lucrativa*" (Marx, 2010, pág. 56).

Esta apreciación la podemos comprobar en el texto de Smith en los pasajes en los que observamos que el criterio de valor del trabajo es la productividad: el mejor trabajo es el que mayor producción da a la nación. Por ejemplo, cuando describe que cuanto más división del trabajo haya, más eficiente será cada uno en el trabajo que le corresponde: "…la división del trabajo, en cuanto pueda ser admisible, produce en todo oficio y arte un proporcional adelantamiento de las facultades productivas de él" (Smith, 1983, pág. 50).

La producción es un elemento tan importante que cualquier pausa, descanso y múltiple ocupación que lleve al obrero a tener que usar tiempo en pasar de una a otra, es tiempo perdido, y por ende, un límite en la cantidad de obra que el trabajador puede producir:

> Es imposible pasar con mucha presteza de una obra a otra cuando la segunda se hace en sitio distinto y con instrumentos enteramente diversos (…) Cuando las dos labores pueden hacerse en un mismo sitio no hay duda que se perderá mucho menos tiempo… (Smith, 1983, pág. 52)

En el mismo apartado de Manuscritos, al señalar que la tasa para el salario es la subsistencia del trabajador, y en todo caso un cuanto más para que pueda reproducirse, Marx observa que el salario que propone Smith reduce al ser humano a la existencia animal, lo deshumaniza: "El salario habitual es, según Smith, el más bajo que es compatible con la *simple humanité*, a saber, con una existencia animal" (Marx, 2010, pág. 47). Más adelante, en el contexto del segundo manuscrito, en el apartado "La relación de la propiedad privada" al describir al hombre como un *capital vivo* sigue sosteniendo esta mirada sobre el salario:

> El trabajador existe solo en cuanto trabajador tan pronto como existe para si en cuanto capital; y existe solo en cuanto capital, tan pronto existe un capital para él. El ser del capital es su ser, su vida, ya que el capital determina el contenido de la vida del trabajador de un modo indiferente para aquel (…) De ahí que las necesidades del trabajador sean, para ella, solo la

> necesidad de mantenerlo durante el trabajo, de modo que la especie de los trabajadores ni se extinga. (Marx, 2010, pág. 124)

Encontramos en la *Riqueza de las naciones,* que el salario del trabajador debe tener un fin específico que es favorecer su productividad, haciendo que pueda subsistir. Pero además de eso, también es necesario un plus, para que pueda mantener a su familia, de manera que la clase trabajadora pueda reproducirse, comprobando la deshumanización que señala Marx: "Es indispensable también, las mas de las veces, que ganen algo más que su sustento, porque de otro modo sería imposible mantener una familia, y entonces la raza de aquellos trabajadores nunca pasaría de la primera generación" (Smith, 1983, pág. 116).

En el mismo apartado de los *Manuscritos*, se observa también una deshumanización de la economía política en relación con el trabajo. El hombre solo existe para ella como trabajador, es decir, el no-trabajador no es parte de este sistema, queda marginado o debe ser castigado:

> La economía política no conoce, por ende, al trabajador inactivo, al hombre-trabajo en tanto se encuentra fuera de esta relación laboral. El hombre-trabajo pícaro, el truhan, el mendigo, el ocioso, el hambriento, el mísero y el delincuente son figuras que no existen para la economía política, sino solo para otros ojos, para los del médico, el juez, el sepulturero y el agente de policía que persigue a los mendigos, etc.; son fantasmas ajenos al reino de la economía política. (Marx, 2010, pág. 124)

Esta valoración está presente en el texto de Smith cuando, por ejemplo, sostiene que la productividad se vuelve un valor moral, por lo que el prodigo va en contra de ella: "… todo prodigo es evidentemente un enemigo público de la riqueza nacional y de la buena moralidad, en tanto un hombre sobrio y frugal resulta ser un público bienhechor" (Smith, 1983, pág. 76).

En torno al trabajo, entonces, recuperamos tres aspectos. En primer lugar, Marx entiende que la economía política concibe el trabajo como una *actividad lucrativa.* Tal concepción reaparece en *La riqueza de las naciones,* enfatizando la productividad a través de la eficiencia que brinda la división del trabajo. En segundo lugar, este autor cuestiona el salario propuesto por Smith como un salario que reduce al hombre a una existencia animal, tal como se corrobora en el texto. Por último, en tercer lugar, el autor de los *Manuscritos* utiliza el término "hombre-trabajo" para señalar que la economía política no entiende al hombre por fuera de esa relación, o si lo hace es de manera criminalizadora, patologizadora, moralizante. Podemos recuperar este señalamiento en el texto del autor inglés, en cuanto al discurso moralizador que tiene sobre el pródigo. Estos tres aspectos que significan un acercamiento crítico de Marx a la economía política, le permiten desarrollar su propia mirada sobre el trabajo.

Para Marx, el trabajo es una actividad esencial del ser humano, en tanto adquiera el carácter de libre y voluntario. La *actividad vital consciente* diferencia al hombre de la *actividad vital animal* de los animales. Es un ser consciente y genérico en tanto su propia vida es un objeto para él. El hombre tiene la capacidad de proyectarse en un objeto, distinguiéndose del resto de los seres vivos. Se trata de una objetivación del individuo en algo material en lo que puede reconocerse. Justamente lo que se materializa en un objeto es el producto del trabajo: la realización del trabajo es su objetivación. El ejemplo ideal de un trabajo con autoreconocimiento es el del artesano.

Hombre individualista frente a hombre social

La reducción del hombre a una existencia animal, es el argumento utilizado por Marx para calificar a la economía política de deshumanizante. Tal tesis se replicará en distintos pasajes, como en el apartado del "Salario" del primer manuscrito, tal como señalamos anteriormente: "Pero la economía política conoce al trabajador solo como un animal de trabajo, una bestia reducida a las más estrictas necesidades corporales" (Marx, 2010, pág. 57). Esta apreciación se corrobora en el pasaje ya citado de Smith sobre el sueldo del trabajador, en el que se calcula que debe ganar lo indispensable para sobrevivir y así seguir trabajando y, como mucho, un poco más para mantener una familia y así poder seguir reproduciendo la clase de los trabajadores.

Marx también advierte con ojos críticos que la economía política entiende al hombre como ser social, pero basando esta sociabilidad en la división del trabajo y la propensión al intercambio. Lo hace en el marco del tercer manuscrito, en el apartado "Necesidad humana, producción y división del trabajo", cuando describe qué significación tienen, en el contexto de la propiedad privada, las necesidades humanas, el modo de producción y el objeto de producción. Como parte de la consideración respecto de la división del trabajo, y luego de una larga cita de Smith sobre ella y otras menos extensas de Say, Skarbek y Mill. En la cita, Smith expone cómo la división de trabajo es una consecuencia necesaria del intercambio, ya que el hombre necesita de otros, pero se apela a esos otros por su provecho, su egoísmo y no por su humanidad. Sin esta disposición cada hombre tendría que procurarse todo por sí mismo:

> La división del trabajo y el intercambio son las dos manifestaciones en las que el economista político insiste en el carácter social de su ciencia y en la contradicción de su ciencia, que expresa inconscientemente, de un aliento, la fundación de la sociedad a través de intereses singulares no sociales. (Marx, 2010, pág. 177).

Según Marx, en la economía política hay una contradicción al manifestarse como una ciencia con carácter social, pero entender por manifestaciones de lo social la división del trabajo

y el intercambio, que se fundan en *intereses singulares no sociales*. En esta misma dirección, observa que la organización social para esta ciencia, se fundamenta en la lucha de intereses. Esta aserción la ubicamos en el primer manuscrito, en el apartado "Renta de la tierra", donde luego de varias citas de Smith sobre este tema, Marx concluye que la renta de la tierra se fija en la lucha entre arrendatario y terrateniente. "Encontramos por doquier dentro de la economía política un reconocimiento de la hostil oposición de intereses, la lucha, la guerra, como fundamento de la organización social" (Marx, 2010, pág. 89).

Esta tesis de Marx sobre la economía política, la podemos identificar en la larga cita de Smith que transcribe el autor, sobre el intercambio como una característica natural del hombre para la economía política, así como también en el siguiente pasaje de *La riqueza de las naciones*:

> Esta división del trabajo, que tantas ventajas trae a la sociedad, no es en su origen efecto de una premeditación humana que prevea y se proponga, como fin intencional, aquella general opulencia que la división dicha ocasiona: es como una consecuencia necesaria, aunque lenta y gradual, de cierta propensión genial del hombre que tiene por objeto una utilidad menos extensiva. La propensión es de negociar, cambiar o permutar una cosa por otra. (Smith, 1983, pág. 57)

Para Smith el hombre naturalmente tiene una tendencia al intercambio con otros hombres, que tiene como consecuencia la división del trabajo. Esta propensión la describe como "común a todos los hombres" y se trata de una diferencia esencial de los animales. Además, es consecuencia de la razón, el discurso y la facultad de hablar del hombre.

También lo podemos observar cuando se describe que la constitución natural del hombre es la de necesitar la ayuda de su semejante y la de Dios. Pero esta ayuda no debe esperarla por pura bondad, sino que debe recurrir a su interés, a su amor propio, a un beneficio reciproco en el que se da lo que le falta al otro y el otro me da lo que me falta a mí: "No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas" (Smith, 1983, pág. 58). Tiene una concepción individualista del hombre, el cual se mueve por sus propios intereses. Es un hombre social, en el sentido de que se relaciona naturalmente con otros, pero por una cuestión de beneficio recíproco.

Aun así, pudiendo identificar en el texto el carácter natural al hombre del intercambio, la división del trabajo y su individualismo, es difícil reconocer en Smith la contradicción a la que hace referencia Marx. Smith describe una naturaleza social del hombre, distinta del animal, en la que llegado a cierto estado de madurez este se vuelve independiente. Aun así, no hay una proclamación explícita de un carácter social de su ciencia, por lo que no habría contradicción.

La contradicción que señala el autor de los *Manuscritos* la podemos reflexionar basándonos en las diferentes formas que tienen los autores de entender lo social. Para Marx la sociabilidad no es compatible con el egoísmo de la economía política, pero para Smith, los intereses individuales son una fuerza que dinamiza y posibilita un orden social. Para el autor inglés, el egoísmo no significa caos, sino que es la fuerza que una vez liberada, puede hacer que todos nos relacionemos con otros (he aquí el carácter social implícito) siguiendo nuestros propios intereses pero generando un progreso. Hay profundas diferencias antropológicas que hacen que un mismo concepto, como es el interés individual, Marx lo valore de manera negativa, y Smith como una fuerza movilizadora. Además, hay una gran diferencia en el contexto en el que escriben: el horizonte de Marx es el problema del trabajo alienado; el de Smith es una sociedad mercantilista y prácticamente estática que necesita ser dinamizada.

Para el joven Marx, no es lo mismo la sociedad burguesa en la que vive, donde los individuos son egoístas y viven al margen de otros hombres y de la comunidad, que aquella a la que aspira, donde todo esto es superado. La verdadera comunidad es aquella en la que se reconcilia al hombre con su esencia y su naturaleza: unidad del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza; donde el hombre es un fin en sí mismo para el hombre. Es importante tener en cuenta esta división entre sociedad burguesa y comunidad que hace Marx para entender como está leyendo a Smith, quien, en su propio contexto, piensa la organización en base a los intereses individuales. En cambio desde el criterio de la comunidad, es evidente que esto será desaprobado por Marx.

Según Marx, la esencia humana reside en la praxis. Se trata de la actividad de producir, de objetivarse en algo externo a él y reconocerse en ese objeto. La esencia humana, entonces, está íntimamente relacionada con el trabajo, pero no cualquier trabajo, ya que el trabajo alienado va en contra de ella. El hombre es tal en la actividad de producir de manera inmediata a partir de la naturaleza, la cual se vuelve la materia de su actividad vital, de su mundo objetivo, creando así su cuerpo inorgánico, que es todo aquello que necesita para vivir por fuera de su propio cuerpo. El hombre depende de la naturaleza, ya que debe permanecer en un proceso continuo de relación con ella para sobrevivir. Pero se trata de una relación de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es parte de ella. Por otra parte, la actividad esencial, vital, para que sea propiamente humana, debe ser voluntaria y consciente, y no una determinación. En cambio el animal esta inmediatamente unido a su actividad vital, no se diferencia de ella.

Otra característica importante en la concepción de ser humano de Marx, es que es en esencia un ser social, pero de manera diferente que en la economía política. El hombre social de Marx es aquel para el que está presente la esencia humana de la naturaleza, donde la naturaleza es

un vínculo con el hombre, y él es un ser para el otro y el otro lo es para él. Es la unidad esencial plena del hombre con la naturaleza. Es en lo social donde se da en su plenitud esta esencia humana y donde se consuma su naturalismo.

Renta de la tierra, capital y propiedad privada

En el apartado "El trabajo alienado", del primer manuscrito, en el intento de explicar los presupuestos, lenguaje y leyes de la economía política, Marx observa que:

> La economía política parte de la propiedad privada como de un hecho elemental. No nos la explica. Concibe el proceso *material* de la propiedad privada –proceso que ella experimenta en la realidad- bajo formulas universales, abstractas que, para ella, poseen el valor de *leyes*. No *concibe* estas leyes, es decir: no demuestra cómo se derivan estas de la esencia de la propiedad privada. (Marx, 2010, pág. 104).

Se puede observar a través de *La riqueza de las naciones* que efectivamente no se explica un origen de la propiedad privada, sino que se parte de ella como existente y luego se piensa como generar ganancias.

Dentro del mismo apartado, luego de exponer los tipos de alienaciones en el trabajo enajenado y de deducir la propiedad privada como un producto de este pero a la vez como la realización de esta enajenación, dándose en un primer momento una relación causal y luego una reciprocidad, afirma: "La economía política parte del trabajo como el alma genuina de la producción y, sin embargo, no da nada al trabajo, y le da todo a la propiedad privada" (Marx, 2010, pág. 118). Esta gran importancia dada a la propiedad privada, la podemos corroborar en que para el autor inglés, el capital y la propiedad privada, marcan un antes y un después en el camino evolutivo de la humanidad: "… aquel estado primitivo y grosero, que suponemos preceder en la sociedad a toda acumulación de fondos y propiedad de tierras…" (Smith, 1983, pág. 94). En esta cita es evidente que la concibe como algo positivo, ya que lo previo a ella era un estado "primitivo y grosero". Además, es una concepción evolucionista.

En cambio para Marx, la propiedad privada es producto del trabajo alienado: "La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo" (Marx, 2010, pág. 117). Además, también es el medio a través del cual se enajena el trabajador, es decir, que hace posible el trabajo alienado en el tiempo. En un primer momento es consecuencia de este, pero luego se da una relación reciproca.

La propiedad privada, en tanto es la expresión del hombre como objeto ajeno e inhumano, es contraria al desarrollo y esencia humanas. La abolición positiva de la propiedad privada significaría, entonces, la apropiación sensorial del ser y la vida humana. Para Marx, la propiedad privada nos empobrece humanamente, ya que lo único que vale es el "tener", impidiendo la realización del hombre como tal. Mientras para Smith la propiedad privada es algo positivo en cuanto que favorece la evolución o el progreso humano, para Marx es algo totalmente deshumanizante.

Sin embargo, aunque la mirada de Marx sobre la propiedad privada sea negativa, la considera necesaria, ya que es una etapa más de un proceso que nos llevará a una sociedad donde la humanidad esté emancipada. Así como fue necesario que la tierra feudal se convierta en tierra industrial, así también esta tierra industrial va a desaparecer. El capital industrial es la figura plena de la propiedad privada y como tal, es su punto culminante, convirtiéndose en una *fuerza histórica universal*. Se trata aquí de la culminación de la enajenación, ya que la propiedad privada es medio y realización de esta, pero, a la vez, esta culminación deja ver la necesidad de que sea superada y abolida esa propiedad privada.

Observamos, de esta manera, como en Marx, por un lado, hay una crítica del papel deshumanizante de la propiedad privada, y, por otro, en esa misma crítica leemos una concepción de la propiedad privada en la que se reconoce su necesidad lógica e histórica. Concepción que podemos encontrar como similar a la de Smith, en cuanto que para ambos, la propiedad privada es necesaria para el progreso de la humanidad. La diferencia radica en que Marx considera que hay que superarla y Smith no, ya que plantea el aumento de las riquezas a partir de ella, es decir, piensa su estrategia dentro de una sociedad con propiedad privada.

En el primer apartado "Beneficio del capital", del primer manuscrito, Marx utiliza citas textuales o parafrasea a Smith. En el primer parágrafo, "El capital", extrae qué se obtiene con el capital (poder de comprar, que lo habilita a disponer de todo el trabajo de otros o de todo el producto de ese trabajo), y qué es el capital (cantidad de trabajo acumulado). En el segundo parágrafo, "La ganancia del capital", hace uso de pasajes que responden a las siguientes preguntas: ¿Por qué exige el capitalista esta proporción entre ganancia y capital? ¿Qué relación tiene la ganancia con el capital? ¿Cuál es la tasa de ganancia más baja? ¿Cuál es la más alta? Durante todo el apartado no hace más que citar a Smith o traducirlo en sus propias palabras, todavia sin pasar a una crítica explicita.

En el tercer parágrafo, "La dominación del capital sobre el trabajo y los motivos del capitalista", lo parafrasea en torno a esta temática, sin ningún aporte propio. En el cuarto parágrafo, "La acumulación de los capitales y la competencia entre los capitalista", repone el rol de

la competencia en Smith, para mostrar que la economía política la utiliza como único recurso para hacer frente a los capitalistas, ya que favorece el alza de salarios y la disminución del precio de la mercancía. Marx comienza a marcar que el pequeño capitalista se verá perjudicado.

En este apartado, también utiliza el texto de Smith para sacar conclusiones sobre la economía política, como por ejemplo, cuál es su estado predilecto, utilizando la siguiente cita:

> En un país que ha llegado a una escala muy alta de riqueza, la tasa habitual de la ganancia es tan pequeña, que el interés que permite pagar esta ganancia es tan bajo que solo la gente más rica puede vivir del interés del dinero. Toda la gente de mediana fortuna debe, por lo tanto, invertir incluso su capital, hacer negocios o interesarse en alguna rama del comercio. (Marx, 2010, pág. 73).

Marx cita textualmente a Smith para responder a la pregunta ¿Qué sucede con la inversión del capital durante este aumento de la competencia? A partir de los extractos utilizados llega a la conclusión: Si a un gran capital se le enfrentan pequeños capitales con pequeñas ganancias, el primero aplasta a los últimos.

Partiendo de la competencia que defiende Smith, Marx busca mostrar que el resultado de ella es negativo. Este autor cita sus definiciones para mostrar como siempre el gran capitalista se favorece por sobre el pequeño, por ejemplo utilizando la distinción que hace entre capital fijo y capital circulante. Además, expone que la propuesta de Smith para aumentar el valor del producto anual de la tierra y del trabajo, es aumentar el número de trabajadores productivos y elevar la capacidad productiva de los trabajadores con los cuales ya se cuenta, mostrando la indiferencia frente a los hombres de este autor.

El apartado siguiente, titulado "Renta de la tierra", también es una continuación de citas textuales o parafraseadas de Smith. En este caso, en torno al derecho de los terratenientes, a los cuales Smith considera como la clase productiva a la que su renta no le cuesta ni trabajo ni desvelo. A partir de los extractos del autor inglés en los que deriva la renta de la tierra de la fertilidad, Marx sostendrá que la economía política transforma la fertilidad de la tierra en cualidad del terrateniente.

El autor de los *Manuscritos* utiliza los pasajes en los que describe que la renta de la tierra siempre estará en relación con la mayor tasa que pueda pagar el arrendatario y no con las mejoras que el terrateniente le haga a la tierra, y en los que expone que el terrateniente siempre sale beneficiado de todas las mejoras de la sociedad, como por ejemplo con el aumento de la población, para señalar que todo aumenta la renta de la tierra. Sostiene que Smith se equivoca al concluir que el interés del terrateniente es idéntico al de la sociedad, el terrateniente está

interesado en el crecimiento de la sociedad en cuanto a crecimiento de la población, de la producción artística, de las necesidades, es decir, crecimiento de las riquezas, lo que para Marx significa miseria y esclavitud.

Luego, el joven Marx cita lo referido a la regulación del precio del carbón de las minas, por el precio de las más productivas, haciendo que disminuyan las ganancias de las menos productivas y generando que algunas sean abandonadas, para sostener que lo mismo rige para la propiedad de la tierra en general. Continúa su razonamiento utilizando los argumentos en los que Smith expone la relación de la renta de la tierra con el interés, para deducir de ellos que la renta de la tierra debe caer cada vez más teniendo como consecuencia que solo la gente más rica pueda vivir de ella. Se genera así una mayor competencia entre terratenientes que no arriendan, lo cual es causa de que una gran parte de la propiedad de la tierra termine siendo de los capitalistas, siendo estos capitalistas y terratenientes a la vez, del mismo modo que una parte de la propiedad de la tierra se vuelve industrial. Concluye en que se disuelven las diferencias entre capitalista y terrateniente, habiendo solo dos clases dentro de la población: clase trabajadora y clase capitalista.

A partir de la reconstrucción de las citas que toma Marx de Smith, podemos observar que lo hace con el objetivo de partir del propio Smith para llegar a su diagnostico de las consecuencias que tienen la propiedad privada y el capital dentro de la sociedad, desde una perspectiva crítica.

Conclusión

Como conclusión del trabajo, podemos observar que en general las lecturas de Marx están bien fundadas en los textos, en el sentido de que efectivamente lo que retoma lo podemos encontrar en *La riqueza de las naciones*. De todos modos, es necesario tener en cuenta que los criterios de Marx a la hora de leer a Smith, son muy distintos que los de Smith a la hora de escribir. Esta diferencia la observamos por ejemplo en cuanto al rasgo social del hombre. Para el autor inglés, preocupado por buscar la motivación humana, el provecho individual es concebido como una fuerza creadora y rectora de la economía: "Esta demostracion de un mecanismo dentro de las acciones de los hombres, con el cual era incompatible la injerencia del soberano o del estadista, fue la innovacion crucial en el pensamiento humano respecto de la sociedad…" (Dobb, 1975, págs. 53-54).

A partir de tal supuesto, Smith y la economía política en general pensaron en un sistema económico cuyo movimiento tenía fuerza y leyes propias. La liberacion de las fuerzas de la

economia y del interés individual generarian un orden social. Esta concepción es necesaria entenderla en el contexto en el que se pensó, frente a los reglamentos restrictivos del sistema mercantil que, en cuanto intereses mercantiles individuales y regionales, representaban un obsatculo para la industrializacion y la acumulación del capital. Estaba escribiendo antes y en los primeros pasos de la primera revolución industrial, teniendo sentido apoyar el sistema emergente cuyos protagonistas eran los capitalistas industriales. En la etapa de transición que fue su época, la expansión de la industria significaba abandonar los obstaculos de las reglamentaciones protectoras, generarando competencia (la cual limitaría los beneficios individuales de los capitalistas) y ampliación de mercados.

En cambio Marx, lee a este autor habiendo visto ya desarrollado el proceso de la primera revolcuión industrial, con toda la miseria que ello produjo en la clase trabajadora. En el contexto de una sociedad atravesada por grandes problematicas en torno a la cuestión social, la cual se basa en intereses individuales, tiene sentido que mire con ojos críticos la fuerza que en el sistema de Smith es dinamizadora, y que abogue por una superación de ese modo de lazo social. Aún así, es importante observar que Marx no tiene una posicion reaccionaria que buscaría volver a un sistema mercantilista y a lazos sociales rurales, sino que considera necesario el desarrollo de la propiedad privada indutrial para que luego sea abolida la propiedad privada como tal y superada por una comunidad en la que el hombre se desarrolle plenamente:

> No compartimos las lagrimas sentimentales derramadas al respecto por el Romanticismo. Este confunde siempre la infamia que yace en la *mercantilizacion de la tierra* con la consecuencia completamente racional, necesaria y deseable dentro de la propiedad privada de la tierra que esta contenida en la *comercializacion de la propiedad privada* (Marx, 2010, pág. 98).

Referencias bibliográficas

Dobb, M. (1975). Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith. Siglo XXI.

Marx, K. (2010). Manuscritos económicos-filosóficos de 1844. Colihue.

Smith, A. (1983). Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones. (L. J. Ortiz, Trad.). Ediciones Orbi.

Vázquez, A. S. (2003). *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. D.R.

Veraza, J. (2011*). Los manuscritos de 1844: un discurso revolucionario integral de cómo los escribió Marx y cómo leerlos para la reconstrucción del marxismo en el siglo XX*. Editorial Itaca.

Leopold, D. (2012). *El joven Karl Marx: filosofía alemana, política moderna y realización humana.* Ediciones Akal.

Desigualdad de género. Algunas notas para reorientar el debate sobre las políticas de cupos

Juliana Udi (UNQ-CONICET)

Resumen: Al calor de las demandas de los nuevos movimientos sociales que se movilizan bajo las banderas de "la diferencia" –la sexualidad, el género, la "raza", la etnicidad, la diversidad corporal, la diversidad funcional, la condición migrante, etc.– los gobiernos vienen implementando diferentes políticas de acción afirmativa entre las que se destacan los cupos y las políticas de paridad. En nuestro país hay varios ejemplos recientes de implementación de este tipo de políticas a nivel nacional, provincial, o en micro-contextos institucionales relativamente autónomos como empresas privadas e instituciones educativas. Las universidades no han quedado al margen de este proceso.
Con una perspectiva sexo-generizada, el presente trabajo se propone analizar la (in)justicia de las instancias de evaluación para el acceso a cargos y posiciones dentro de la universidad y algunas controversias y desafíos implicados en el diseño de medidas de acción afirmativa para su democratización.
En primer lugar, desestimaremos las críticas a las políticas de cupos que se plantean en nombre de los principios de no-discriminación y de mérito. En lugar de intentar mostrar que las políticas de acción afirmativa nunca implican su violación, pondremos en cuestión la prioridad o la validez misma de estos principios. Por un lado, podemos plantear razonablemente que tratar a las personas de manera estrictamente igual no siempre equivale a tratarlas como iguales (y que esto es lo que en definitiva importa), e incluso rechazar el presupuesto de que la no discriminación sea el principio supremo de la justicia o el que mejor recoge las injusticias que sufren los grupos subalternizados. Por otro lado, la idea de mérito también debe cuestionarse por distintos flancos. ¿Existe acaso una forma cultural y valorativamente neutral de definir criterios de evaluación? ¿Es justo aplicar el criterio del "mérito" sobre un trasfondo de desigualdades estructurales –materiales y simbólicas– que condicionan los trayectos vitales y profesionales de las personas y los grupos?
Sin embargo, el avance de las "políticas de la identidad" y de la concepción de la "justicia como reconocimiento" plantean otros desafíos a la acción afirmativa, ahora en nombre de los propios grupos subalternizados que, se supone, deberían beneficiarse de ella. La segunda parte del trabajo repasará algunos de estos problemas. ¿Puede evitarse que la reparación traiga aparejado el estigma o la victimización? ¿Qué trampas o efectos indeseables puede encerrar la lógica de la identidad? ¿En qué medida la garantía de un "piso" para los grupos excluidos no supone también la formalización de un "techo"? El trabajo propone la necesidad de reorientar el debate hacia este otro grupo de consideraciones críticas más atendibles y desafiantes.

Introducción

Empujados por los nuevos movimientos sociales que se movilizan bajo las banderas de "la diferencia" (la sexualidad, el género, la "raza", la etnicidad, la diversidad corporal, la diversidad funcional, la condición migrante, etc.), tanto los gobiernos[1] como la filosofía política –y, dentro

[1] Sean gobiernos de estados (nacionales, provinciales, municipales) o decisorxs en micro-contextos institucionales (universidades, empresas privadas, sindicatos, clubes deportivos, etc.) relativamente autónomos que, aunque puedan estar limitados por normas estatales, tienen cierta autonomía para tomar medidas. Para esto último, ver el concepto de "justicia local" de Jon Elster en (1994, p. 13-16).

de ella, las teorías de la justicia–, tuvieron que cambiar o ampliar los marcos teóricos desde los cuales abordar la (in)justicia.[2] En este contexto, las controversias en torno de las políticas de acción afirmativa (en adelante, AAf) retornaron con nuevas aristas.

En nuestro país hay ejemplos relativamente recientes de implementación de políticas de AAf a nivel nacional, provincial, así como también en micro-contextos institucionales (por ejemplo, en universidades). La sanción de cada una de estas normativas, aunque celebrada por muchos sectores, siempre estuvo rodeada de resistencias y controversia.

Mencionaré tres medidas más o menos recientes a título de ejemplo:

- La Ley Nº 27.412 de "Paridad de Género en Ámbitos de Representación Política", sancionada en 2017 (y aplicada por primera vez en 2019), la cual establece que las listas de candidatxs al Congreso de la Nación (diputadxs y senadorxs) y al Parlamento del Mercosur deben ser realizadas "ubicando de manera intercalada a mujeres y varones", dejando sin efecto el anterior cupo femenino del 30% que había sido sancionado en 1991.[3]
- La Ley de cupo laboral trans sancionada en 2015 en la provincia de Buenos Aires, la cual establece para el Estado "la obligatoriedad de ocupar en una proporción no inferior al 1% de su personal a personas travestis, transexuales y transgénero que reúnan las condiciones de idoneidad para el cargo".[4]

---

[2] En estos conflictos "post-socialistas", como los llama Nancy Fraser, "la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la distribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y como objetivo de la lucha política." (Fraser 2000, p. 23)

[3]Un detalle importante en esta normativa es la aclaración de que el género estará determinado por "el sexo reconocido en el DNI vigente al momento del cierre del padrón, independientemente del sexo biológico o, en su defecto, constancia de rectificación de sexo inscripta en el Registro Nacional de las Personas". Esto implica que –siempre y cuando hayan realizado un trámite formalizando una "inscripción" binaria de género– el cupo femenino del 50% incluye a travestis y personas transgénero que se identifiquen como mujeres.

[4] En su artículo 5° especifica que "se encuentran alcanzadas por los efectos de esta Ley las personas travestis, transexuales y transgénero, mayores de 18 años de edad, hayan o no accedido a los beneficios de la Ley N° 26.743 y que reúnan las condiciones de idoneidad para el cargo que deben ocupar de acuerdo a sus antecedentes laborales y educativos". La ley 26.743, conocida como "Ley de identidad de género", establece que toda persona tiene derecho a ser tratada de acuerdo con su identidad de género, la cual es definida como "la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento".

- El proyecto de "democratización de la composición de las instancias colegiadas de evaluación académica" elaborado por el colectivo Filo Feminista y aprobado en agosto de 2019 por la junta departamental de la carrera de filosofía de la Universidad de Buenos Aires.[5]

Los apuntes que siguen tienen dos propósitos modestos. En primer lugar, buscaré diferenciar dos tipos de abordaje o "momentos" en el debate sobre la AAf: uno planteado en términos del "paradigma distributivo" y otro en términos del paradigma del reconocimiento. En el marco del paradigma distributivo, el eje de la controversia reside en la "discriminación" (aunque otros temas frecuentes son el conflicto con el "mérito" y el presentismo ético) y las principales objeciones a la AAf se plantean por –o en nombre de– los grupos privilegiados que, se supone, se verían "perjudicados". En el marco del paradigma del reconocimiento, en cambio, el debate gira en torno de la "identidad" y del reconocimiento positivo de la diferencia, y los principales reparos se plantean por –o en nombre de– los grupos precarizados que se busca proteger o favorecer.

En segundo lugar, intentaré esbozar algunas consideraciones respecto de cuál sería el rumbo que convendría que tomara el diseño de políticas de AAf de modo tal de evitar o atenuar algunos efectos problemáticos de la política de la identidad. Retomando algunas distinciones introducidas por Nancy Fraser, sugeriré que un camino para desarrollar políticas de AAf que resulten lo menos costosas posible (en términos de reconocimiento) para los grupos precarizados que se busca favorecer, pasa por entenderla como una acción más "transformadora" que "afirmativa" de la diferencia.

Antes de avanzar, no estará de más hacer un par de aclaraciones preliminares:

1. Distinguir dos "momentos" en el debate no significa afirmar una cronología lineal y progresiva donde un paradigma, el del reconocimiento, sucede y reemplaza al otro. Si bien es cierto que el paradigma de la justicia como redistribución tiene una historia más larga,[6] y que el paradigma del reconocimiento viene ganando terreno en las últimas décadas, los dos paradigmas coexisten y, en mayor o menor medida, ambos modulan los debates presentes sobre AAf.

2. A menudo se suele identificar a la AAf únicamente con las políticas de cupos (incluidas las propuestas de "paridad" que, partiendo de una visión binaria del género, exigen un reparto del

[5] Este proyecto impulsado por Filo feminista (FFyL, UBA) tiene la singularidad de que elude el binarismo de género y permite romper el techo que podría significar la paridad de género entendida como un cupo para ciertas identidades subalternizadas al proponer que se limite la presencia de varones-cis, el grupo hegemónico, a no más del 50% en las instancias colegiadas de evaluación y toma de decisiones del Departamento de Filosofía.

[6] La justicia como redistribución, esto es, la idea de que la justicia social exige fundamentalmente algún tipo de (re)distribución de los recursos y de la riqueza, ha dominado la teorización sobre justicia social en los últimos 150 años –desde el surgimiento del socialismo hasta finalizado el auge del Estado de bienestar del siglo XX.

50% y 50%). Sin embargo, el concepto es más amplio y puede englobar también medidas de "trato preferencial" para ciertos grupos en procedimientos de reclutamiento o evaluación, programas de asistencia financiera dirigidos a colectivos específicos, etcétera. También es preciso aclarar que las denominaciones difieren, en gran medida, de acuerdo con la valoración que se haga de estas políticas. Quienes las consideran injustas para con los grupos no minoritarios suelen hablar de "discriminación *inversa*". Quienes están a favor, en cambio, suelen enfatizar su rol como "acción *afirmativa*" o "discriminación *positiva*" de grupos subalternizados.

I. El abordaje desde el paradigma redistributivo. Objeciones centradas en el supuesto perjuicio de los grupos hegemónicos

Desde su surgimiento a mediados del siglo XX,[7] en pleno auge del paradigma distributivo, las políticas de acción afirmativa para minorías[8] o grupos subalternizados cosecharon objeciones y resistencias de diverso tipo, sobre todo de parte de –o en nombre de– los grupos hegemónicos ("aventajados", en la jerga del paradigma distributivo de corte liberal).

Las principales objeciones *normativas*[9]que los grupos hegemónicos plantean a la AAf dentro del marco de la justicia como redistribución se centran en la discriminación, el mérito, y el presentismo ético.

Por un lado, se señala el carácter discriminatorio (y, por lo tanto, también inconsistente) de estas políticas. Desde esta óptica, se supone que las políticas de cupos incurrirían en el mismo problema que buscan combatir, a saber, la discriminación basada en factores como la "raza", el género o el sexo. Para no discriminar a los grupos subalternizados –reza la objeción– se termina por discriminar a otros grupos (es así que algunos hablan de "discriminación" de los varones-cis, "discriminación" de las personas blancas, "discriminación" de los heterosexuales).

Responder a esta objeción es algo bastante sencillo. Por un lado, podemos recurrir a la distinción entre tratar a las personas de manera igual y tratar a las personas como iguales (Dworkin, 1993, p. 332; Young, 2000, p. 328). Si esto último es lo "fundamental", en ocasiones

---

[7] La expresión "acción afirmativa" es atribuida al presidente J. F. Kennedy, quien en 1961 emitió un decreto (la Orden Ejecutiva N° 10.925) exigiendo a todas las agencias gubernamentales que vayan más allá de la no discriminación pasiva para tomar medidas afirmativas para no discriminar en la contratación.

[8] Empleo aquí "minoría" para referirme a un segmento social y políticamente oprimido, no en términos estadísticos.

[9] Dejaré de lado objeciones fácticas referidas a la eficacia de estas políticas evaluada por referencia a datos estadísticos o juicios empíricos controversiales y complejos de verificar.

tendremos que dar un trato desigual a las personas para poder tratarlas como iguales, es decir, con la misma consideración y respeto que a las demás.[10]

Por otro lado, es preciso romper la ambigüedad del concepto de "discriminación" en la que hace pie la objeción. Se sostiene que no es correcto ni coherente valerse de una discriminación para evitar o reparar otra. Sin embargo, las discriminaciones que la objeción equipara no son realmente equivalentes (y por eso, en las políticas de cupos no sólo no hay injusticia sino que tampoco hay dilema ni inconsistencia).[11] En un caso, "discriminación" alude a sesgos y prejuicios que precarizan a grupos, mientras que en el otro caso refiere a prácticas preferenciales conscientes que favorecen a grupos precarizados (Young, 2000, p. 327). La discriminación sin más aclaraciones es ambigua y, en sí misma, no está bien ni está mal. Hay discriminaciones que refuerzan la injusticia social –y están mal. Y hay otras que ayudan a socavarla –y son correctas.

Por último, la objeción que estamos considerando también pierde fuerza en cuanto abandonamos el presupuesto de que la no discriminación es el principio supremo de la justicia, el presupuesto de que es el único o el principio que más importa, o que es el principio que mejor recoge las injusticias que sufren los grupos subalternizados. Si bien las políticas discriminatorias a veces causan o refuerzan la opresión, la opresión entraña muchas acciones, prácticas y estructuras que tienen poco que ver con preferir o excluir a los miembros de ciertos grupos en la concesión de beneficios. En esta línea, por ejemplo, Iris Marion Young distingue otras cinco caras de la injusticia que sufren las minorías: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia (Young, 2000, pp. 71-113).[12] En ocasiones, quizás haya que discriminar para evitar todas o algunas de estas otras injusticias.

Una segunda objeción que se le suele dirigir a la AAf es la que plantea su incompatibilidad con el principio de mérito. Pero, nuevamente, también es posible desactivar esta objeción

---

[10] En *Los derechos en serio* (1977), Ronald Dworkin traza esta distinción clarificadora entre un derecho a ser tratado como igual, que considera fundamental, y un derecho a igual tratamiento, que es "derivado". "Si tengo dos hijos y uno se me está muriendo de una enfermedad que apenas si llega a incomodar al otro, no muestro igual consideración si echo cara o cruz la decisión de cuál ha de recibir la última dosis de medicina. Este ejemplo –dice Dworkin- demuestra que el derecho a ser tratado como igual es fundamental, y el derecho a igual tratamiento, derivado. En algunas circunstancias, el derecho a ser tratado como igual lleva consigo un derecho a igual tratamiento, pero esto no sucede en todas las circunstancias" (1993, p. 332).

[11] Robert Fullinwider sugiere que los cupos crean un "dilema". Según este argumento, "si no usamos la contratación preferencial, permitimos que exista discriminación. Pero la contratación preferencial es también discriminación. De este modo, si usamos la contratación preferencial permitimos también que exista discriminación. El dilema consiste en que, hagamos lo que hagamos, permitimos la discriminación" (Fullinwider, 1980, p. 156).

[12] En este sentido, sería más acertado restringir el concepto de discriminación a las políticas de exclusión o preferencia intencionales y explícitamente formuladas, y entender que la discriminación no es el único ni necesariamente el principal mal que sufren las mujeres, las personas racializadas, trans, homosexuales y otras minorías.

cuestionando el principio de mérito o, al menos, abandonando la idea de que deba ser un principio distributivo fundamental o excluyente.[13]

II. El abordaje desde el paradigma del reconocimiento. Objeciones centradas en la protección de los grupos subalternizados

Cuando el debate sobre la AAf es modulado por las variables que introduce el paradigma del reconocimiento, aparecen nuevos desafíos a la acción afirmativa, muchos de ellos planteados por -o en nombre de- los propios grupos precarizados que, se supone, deberían beneficiarse con estas políticas. Sin pretensión de exhaustividad, a continuación mencionaré cinco de estas posibles objeciones:

1) El peligro de la estigmatización. En algunos casos, se plantea, las políticas de AAf podrían terminar resultando contraproducentes en la medida en que estigmatiza a ciertas poblaciones como "incapaces", inherentemente deficientes. Poner el foco en las minorías termina generando la idea de que estos grupos no podrían haber alcanzado por sí mismos el lugar o los beneficios que las políticas de AAf les facilitan (Bacchi, 2004, p. 135). Con el tiempo, las poblaciones beneficiadas por la AAf podrían incluso llegar a ser consideradas insaciables o privilegiadas, destinatarias de un tratamiento especial y una generosidad inmerecidos. En este sentido, la AAf podría acabar creando nuevas injusticias de reconocimiento.

2) La obligatoriedad de la identidad. Otro aspecto problemático de algunas políticas de AAf podría ser el hecho de que supusieran una verificación policíaca de la identidad, o la presión para que las personas se autoidentifiquen de manera pública e inequívoca con un grupo determinado o, peor aun, que requirieran la presunción o la asignación exógena de una identidad como condición necesaria para la obtención de un beneficio.

3) El peligro de la (re)victimización. Otro problema que pueden plantear algunas políticas de AAf es el de la (re)victimización de ciertos grupos. Algunos señalan que, incluso, hasta podrían promover una suerte de "competencia de víctimas", donde cada grupo debe presentarse como más víctima que los demás para obtener un beneficio escaso (Dubet, 2011, pp. 77-78). Esto no sólo sería inherentemente injusto sino, además, estratégicamente indeseable, en la medida en que podría alimentar una fragmentación de luchas potencialmente aliadas que, de no competir, podrían generar un efecto de sinergia.

[13] Esta línea de crítica, fundamental, excede los propósitos de esta ponencia. Retomaremos esta discusión en un próximo trabajo.

4) La degradación de la justicia al estatus de caridad. La representación de los grupos-objetivo de las políticas de AAf como "el problema" podría terminar por adscribir a las soluciones de trato especial el indeseable estatus de actos de generosidad o caridad: "Aquellos que están dispuestos a hacer provisiones 'especiales' para ayudarles a superar el obstáculo de su 'atraso' aparecen como benevolentes y benéficos. La acción afirmativa se convierte en una especie de caridad y la pregunta es: ¿cuánta 'ayuda' necesita la 'desfavorecida'? ¿Y cuánta 'ayuda' es 'permisible'?" (Bacchi, 2004, p. 132).

5) La invisibilización de los privilegios. Por último, muchas veces el foco en los grupos que necesitan ser compensados o favorecidos que suponen las políticas de AAf podría tener el efecto indeseable de opacar o desviar la atención de las condiciones por las que los grupos privilegiados llegaron al poder y lo mantienen, las cuales podrían permanecer sin ser problematizadas. De esta manera, se permitiría que el *statu quo* permanezca libre de crítica en cualquier sentido estructural real, incluso cuando los partidarios de la conceptualización de la discriminación positiva como trato preferencial "se comprometen con una profunda transformación estructural" (Bacchi 2004, p. 129).

III. Algunas intuiciones sobre el rumbo que deberían tomar las políticas de AAf para evitar algunos de los problemas que plantea la lógica de las identidades

Para concluir, y a modo de hipótesis, plantearé que para evitar algunos de los problemas mencionados en la sección anterior de mi exposición, quizás habría que procurar poner la imaginación política al servicio del diseño de políticas de AAf que:

- no se apoyen tan fuertemente en la diferenciación de grupos en términos de identidad;
- que procedan más bien por la negativa, esto es, que pongan el foco en la limitación de los privilegios de los grupos que los tienen antes que en una definición exhaustiva y taxonómica de los grupos que necesitan ser "favorecidos".

En relación con la primera de estas sugerencias, puede ser útil introducir aquí una distinción propuesta por Nancy Fraser en una conferencia de 1995 (Fraser, 2000). Me refiero a la distinción que traza entre dos tipos de soluciones a las injusticias –tanto a las injusticias de distribución como a las relativas al reconocimiento.

Algunas soluciones a las injusticias, nos dice Fraser, son "afirmativas": tratan de corregir los efectos injustos del orden social pero sin alterar el sistema subyacente que los genera. Cuando hablamos de injusticias de reconocimiento (son los que aquí nos interesan), la solución afirmativa

sería la que proponen el "multiculturalismo" (Kymlicka, 1996) y las "políticas de la identidad". Estas políticas se proponen contrarrestar la falta de respeto revalorizando grupos injustamente desvalorizados pero dejando intactos los contenidos de estas identidades y las diferenciaciones que subyacen a las mismas (incluso, reforzándolas).

Las soluciones "transformadoras", en cambio, aspiran a corregir los efectos injustos precisamente reestructurando el sistema subyacente que los genera. Una solución transformadora a la injusticia de reconocimiento sería la que propone la política y la teoría *queer*. Esta política rechaza el esencialismo de la política tradicional de la identidad y propone la deconstrucción o desestabilización de las identidades y las diferencias de los grupos existentes. Desde ya, aspirar a una organización social menos diferenciada no significa abolir el género en términos literales. Pero ciertas características asociadas no sólo al género sino también a la raza, a la clase, a la capacidad y demás, están cargadas de estigmas sociales y a menudo contribuyen a sostener una cultura de la desigualdad. Si bien no hace falta señalar el valor político coyuntural de movilizarse en torno a estas categorías, quizás a la larga habría que aspirar a despojar a estas categorías de su significación social, a desmontar cualquier marcador identitario que la cultura emplee para perpetuar injusticias.

Referencias bibliográficas

Bacchi, Carol. (2004). Policy and Discourse: Challenging the Construction of Affirmative Action as Preferential Treatment. *Journal of European Public Policy.* 11(1), 128-146.

Dubet, François (2011). *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Trad. de Alfredo Grieco y Bavio. Siglo XXI.

Dworkin, Ronald (1993). *Los derechos en serio.* Planeta-Agostini.

Elster, Jon (1994). *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*. Gedisa.

Fraser, Nancy (2000). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. New Left Review / Traficantes de sueños.

Fraser, Nancy y Axel Honneth (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político*. Trad. de Pablo Manzano. Ediciones Morata.

Fullinwider, Robert K. (1980). *The Reverse Discrimination Controversy.* Rowman and Allanheld.

Kymlicka, Will (1996). *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press.

Young, Iris M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Trad. de Silvina Álvarez Medina. Cátedra.

Samuel Clarke portavoz de Isaac Newton: La voluntad divina entre el voluntarismo y el intelectualismo teológicos en la polémica Leibniz-Clarke

Pedro Ignacio Urtubey (UNLP)

Resumen: El análisis orientado a dilucidar si la concepción de Dios sostenida por Isaac Newton puede enmarcarse dentro del voluntarismo teológico o dentro del intelectualismo teológico representa un punto investigativo relevante a la luz de la «tesis del voluntarismo y la ciencia experimental». Desde mediados del siglo pasado, la concepción newtoniana de Dios ha sido analizada tanto a partir de los manuscritos teológicos, de exégesis bíblica y de historia de la iglesia del propio Newton como a partir de La polémica Leibniz-Clarke, donde los posicionamientos de Samuel Clarke son comprendidos como la expresión solapada de Isaac Newton, quien no quería protagonizar polémicas.
A propósito del principio de razón suficiente -traído a colación por Leibniz al comienzo de la polémica- en la «Segunda respuesta de Clarke» el portavoz de Isaac Newton tematiza la noción de voluntad divina. Allí, Clarke arguye que, si nos preguntamos por la razón por la cual «nuestro sistema particular de materia», pudiendo haber sido creado en cualquier lugar, fue creado en el lugar en que de hecho lo fue, solo cabe responder que dicha razón no es otra que «la mera voluntad de Dios». En principio, tal concepción exigiría, sin lugar a dudas, ser enmarcada dentro del voluntarismo teológico.
En estudios recientes, Peter Harrison ha argüido que la noción newtoniana de Dios no contempla una supremacía e independencia de la voluntad divina por sobre el intelecto divino, por lo que no puede ser enmarcada dentro del voluntarismo teológico. En desacuerdo con Harrison, Sergio Orozco ha recurrido a la «Segunda respuesta de Clarke» para argüir que, en efecto, tal supremacía e independencia es manifiesta en la perspectiva de Clarke –y, por tanto, de Newton.
En el presente trabajo, analizaremos la noción de voluntad divina que Samuel Clarke introduce en su segunda respuesta. Nuestra intención será explicitar que «la mera voluntad de Dios» aludida por Clarke presupone y conjuga características propias del intelectualismo teológico, tales como el énfasis en la naturaleza bondadosa de la voluntad divina o la idea de que los principios lógicos estructuran el acto divino al momento de la creación. Consideramos que el análisis planteado en nuestro trabajo puede contribuir a los estudios recientes en torno a la noción newtoniana de Dios, a la vez que problematiza la lectura historiográfica planteada por la «tesis del voluntarismo y la ciencia experimental».

El origen de la polémica Leibniz-Clarke

Puede decirse que la polémica Leibniz-Clarke debe su origen a una serie de apreciaciones críticas de Leibniz sobre los presupuestos y consecuencias de la filosofía natural newtoniana. Interesada en leer la *Teodicea* de Leibniz, la princesa de Gales, Carolina de Ansbach, escribió al filósofo alemán con el fin de anoticiarlo sobre su interés en encontrar un traductor para la obra. La persona que le sugieren para ello, comenta Carolina, es nada menos que el doctor Samuel Clarke, por lo cual, adjuntos con la carta, envía a Leibniz una serie de libros cuya autoría

pertenece al potencial traductor. Lo que sigue será, dentro de todo, lo más previsible: Leibniz responde al pedido de la princesa y da su opinión crítica respecto de los escritos de Clarke. A partir de ello, la princesa desiste en su propuesta de que Clarke traduzca la *Teodicea*, por considerarlo a este «muy de la opinión de Newton». No obstante, es por pedido de Carolina que Leibniz y Clarke comienzan la polémica «cara a cara»: con el consentimiento de Leibniz, la princesa envía a Clarke aquella carta donde se detallan ciertas apreciaciones críticas del filósofo alemán respecto de los planteos de Clarke. De este modo, se da inicio a un intercambio que, empezado en el año 1715, terminará en 1716, con la muerte del filósofo alemán.

Las apreciaciones de Leibniz que hacen de punto de partida para la polémica son las siguientes: en primer lugar, si, tal como Newton propone, el espacio debe ser comprendido como una suerte de órgano divino por medio del cual Dios percibe las cosas, se sigue de aquí que, al necesitar Dios un medio para percibirlas, estas no dependen entonces enteramente de él y, por tanto, no puede decirse que sean su obra. En segundo lugar, al aceptar la perspectiva de Newton, debemos reconocer que la estructura del mundo natural evidencia la necesidad de que el arquitecto divino intervenga periódicamente en ella, para renovarla o enmendarla. Se sigue de aquí que «esta máquina de Dios es también tan imperfecta que está obligado a ponerla en orden de vez en cuando por medio de una ayuda extraordinaria, e, incluso, a repararla, como haría un relojero con su obra. Sería así mal artífice en la medida en que estuviera obligado a retocarla y corregirla» (Leibniz, 1980, p. 51-2)

Aquellas apreciaciones de Leibniz ponen de manifiesto, en primer lugar, que el filósofo alemán no ve con buenos ojos el efecto que la filosofía natural de Newton tiene sobre el modo de concebir la naturaleza de Dios y su relación con la creación: según Leibniz comprende a Newton, el dominio de Dios sobre las cosas acaba por difuminarse, a la vez que la creación acaba siendo concebida como una obra imperfecta, producto de un mal «artífice». En este sentido, se hace patente la colisión entre dos ontologías distintas: por un lado, la perspectiva de Leibniz aboga por un orden necesario, fundado en la armonía prestablecida con que Dios diseña y crea el mundo natural; por otro lado, en tanto newtoniano, Clarke aboga por una ontología más novedosa, que explícitamente articula necesidad y contingencia, y distingue tres clases de entidades: Dios, como absolutamente necesario; las cosas creadas, como meramente contingentes; el espacio y el tiempo, en tanto fuerzas intermedias entre lo necesario y lo contingente, que emergen así como «modos», «propiedades» o «efectos» de la divinidad (Benítez, 2017, p.8).

Entendemos que el tópico de la naturaleza de Dios y su relación con la creación, que debido a las apreciaciones iniciales de Leibniz parece ser en principio el tema en cuestión, no constituye un fin en sí mismo en la polémica: no se trata, en efecto, de una discusión netamente teológica,

sino de una disquisición que, disputada en el terreno de la teología natural, enraíza su sentido en la toma de posición y defensa respecto de cuáles son –o deben ser- los fundamentos de la filosofía natural. Si aceptamos esto, resulta que la polémica en torno a la naturaleza de Dios y su relación con la creación es más bien un corolario, que se desprende de una divergencia ontológica previa. Esta última, por otro lado, gravita en torno a la pregunta por el fundamento sobre el cual debe sustentarse la posibilidad del conocimiento del mundo natural.

El principio de razón suficiente vs. los principios matemáticos de la filosofía natural: ¿intelectualismo vs. voluntarismo o especulación vs. experimentalismo?

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

Por el lado de Clarke, siguiendo a Newton, el punto de partida es que la filosofía natural se halla cimentada sobre principios matemáticos. En palabras de Laura Benítez:

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

En la cita precedente puede advertirse la influencia del Escolio General de los *Principia*, donde Newton manifiesta que «aunque esos cuerpos [refiriéndose a los planetas] puedan continuar en sus órbitas por las meras leyes de gravedad, en modo alguno podrían haber adquirido a partir de esas leyes la posición regular de las órbitas mismas» (Newton, 1993, p. 618). De este modo, contrariamente a la perspectiva de Leibniz, el hecho de sustentar la filosofía

natural en principios matemáticos habilita una metodología experimentalista que, partiendo de la contingencia del mundo natural, arriba a la necesidad de comprender que la causa final de la creación es un ser «inteligente y libre».

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

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

Samuel Clarke: la voluntad divina entre el voluntarismo y el intelectualismo teológicos

En el capítulo «Origen y finalidad de las investigaciones: teología natural y verdad revelada» (Orozco, 2009, pp. 83-97), Sergio Orozco defiende la categorización de la teología newtoniana como «voluntarista», intentando rebatir las críticas que Peter Harrison (2004) ha esgrimido contra esa perspectiva. El punto de partida de Orozco radica en un acuerdo implícito respecto del modo ceñido en que Harrison define al *voluntarismo*, a partir de cuatro tesis que, en caso de ser identificadas exhaustivamente en un pensador determinado, habilitarían sin problemas la caracterización de «voluntarista». Tales tesis son:

1. La voluntad divina tiene primacía sobre el intelecto divino, y no se halla constreñida por consideraciones acerca de la bondad y la sabiduría.

2. La voluntad divina es arbitraria.

3. El universo es directamente dependiente de la voluntad de Dios.

> 4. La actividad de Dios en el mundo no está restringida por las leyes que él ha decretado (por su *poder ordenado*), por lo que él puede intervenir milagrosamente en la naturaleza según su voluntad (por medio de su *poder absoluto*). (Harrison, 2004, p. 41)

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

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

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

> Donde hay alguna diferencia en la naturaleza de las cosas, la consideración de esa diferencia determina siempre a un agente inteligente y perfectamente sabio. Pero cuando dos modos de obrar son semejantes e igualmente buenos (como en los ejemplos antes mencionados), afirmar, en tal caso, que Dios no puede obrar en absoluto, o que no es una perfección en Él poder obrar, porque puede no tener una razón externa que le haga hacerlo en un sentido más que en otro, parece negar que Dios tenga en sí mismo algún principio original o poder para empezar a obrar, y parece en cambio afirmar que debe necesitar ser determinado siempre por las cosas extrínsecas (como si fuera mecánicamente) (Clarke, 1980, p. 74)

En la cita precedente queda claro a nuestro entender que las apreciaciones de Clarke no jerarquizan la voluntad por sobre el intelecto divino. Para captar esto no hay que perder de vista el *detalle* que persiste en las aclaraciones de Clarke a lo largo de toda la polémica con Leibniz: la

exaltación de la voluntad divina tiene lugar al considerar la «circunstancia» en la cual «dos modos de obrar son semejantes e igualmente *buenos*». En este sentido, cabe decir que Clarke *ya presupone* en el arbitrio divino una «buena voluntad» y una «buena creación», aunque no sea la mejor de todas las creaciones posibles, precisamente porque la voluntad de Dios *eligió* esta o aquella de entre múltiples opciones *buenas*.

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

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

Siguiendo la cita precedente, entendemos que, en este contexto, el eje de la disputa Leibniz-Clarke responde, respectivamente, a una crítica o defensa de la *contingencia* del mundo natural. En este sentido, la disquisición en torno a la naturaleza de Dios y su relación con la creación no es aquí un asunto netamente *teológico*, sino más bien un corolario enraizado en la fundamentación de la filosofía natural. Prueba de esto último es que, como intentamos señalar, Leibniz y Clarke no difieren sustancialmente en sus consideraciones respecto de la naturaleza de la deidad y su relación con la creación; la diferencia es, por el contrario, de carácter ontológico: por el lado de Leibniz, el esquema ontológico «sustancia-atributo» determina un orden universal necesario, fundado en una armonía prestablecida. En este esquema categorial, la *contingencia* atenta contra dicha armonía, en última instancia fundada en el diseño perfecto del creador y su ordenamiento necesario y universal. Por el lado de Clarke, siguiendo a Newton, la ontología tripartita incorpora y promueve el énfasis en la *contingencia* del mundo natural, habilitando una epistemología experimentalista. Sin perjuicio de esto último, el hecho de que el mundo natural sea *contingente* no lleva a Clarke a desmerecer o rebajar la estima de la naturaleza divina, sino más bien, según él,

a exaltarla. En ninguno de los dos casos la voluntad de Dios aparece como capaz de subvertir el orden racional de la creación, por lo cual entendemos que centrar el análisis en la aseveración de que este mundo no es el mejor de los mundos posibles constituye un apartamiento del núcleo de la cuestión: ni para Clarke –ni para Newton- ni para Leibniz la voluntad es *libre*, en tanto Dios siempre quiere según *orden*, *sabiduría*, *bondad*.

Conclusión

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

Referencias bibliográficas

Benítez Grobet, L. (2017). *La Filosofía Natural del teólogo Samuel Clarke*. Cuadernos/Universidad Autónoma de México.

Harrison, P. (2004). Was Newton a Voluntarist? En James. E. Force y Sarah Hutton (eds.) *Newton and Newtonianism*. Kluwer Academic. pp. 39-63.

Leibniz, W. & Clarke, S. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Taurus. Edición y traducción de Eloy Rada.

Newton, I. (1993) [1687]. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Altaya. Traducción de Antonio Escohotado (Libros I y III) y de M Sáenz de Heredia (Libros II y III).

Orozco, S. (2009). *Isaac Newton y la reconstitución del palimpsesto divino*. Universidad de Antioquía.

Filosofía, educación, ciencia y tecnología: impacto social sobre la transferencia generada desde el INTEMA

Daniel Vázquez, Paula Jessurum y Valeria Nasarov (UNMdP)

Resumen: En la presente ponencia nos proponemos analizar la relación entre la enseñanza de la filosofía de la ciencia y la tecnología desde una perspectiva práctica. Se abordarán algunas de las líneas de investigación que se desarrollan en el Instituto de Investigaciones en Ciencia y Tecnología de Materiales (INTEMA), instituto de doble dependencia UNMDP-CONICET. El enfoque se centra en la vinculación entre la producción de conocimiento y la transferencia al medio socio-productivo. En particular, el tipo de transferencias tecnológicas que adquieren un gran impacto social y que resuelven problemas prácticos del conjunto de la sociedad, tal como es el caso del dispositivo de detección y corte por exceso de monóxido de carbono (CO) que se instala en distintos artefactos a gas, y el desarrollo de materiales biomédicos de ortopedia para sectores vulnerables.
Palabras clave: Educación, filosofía de la ciencia y la tecnología, transferencia de conocimiento, INTEMA.

Introducción

El objetivo general de esta ponencia es indagar la relación entre la Filosofía de la Educación y la Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, analizando como estudio de caso investigaciones específicas desarrolladas en el área del INTEMA. La filosofía de la educación contempla la posibilidad de analizar nuevas formas y maneras de intervenir la sociedad, esto se relaciona con nuestro proyecto de investigación en curso, el cual intenta generar redes de colaboración entre diferentes actores académicos históricamente divorciados. Nuestro objetivo es dejar evidencia práctica de la aplicabilidad concreta entre filosofía de la ciencia y tecnología, ingeniería en materiales, bioquímicos, médicos y referentes en diferentes áreas de la biotecnología.

La intención, bajo la perspectiva de la filosofía de la educación, es poner de manifiesto la aplicabilidad de este método práctico y, por consiguiente, el debate y el ejercicio del desarrollo argumentativo. A partir de este intercambio de ideas, saldrán a la luz las consecuencias o las subconsecuencias de los afectados, es decir, información clara y precisa para resolver problemas prácticos de la sociedad. Dejando al descubierto, el conjunto de los actores que conforman la comunidad académica, el argumento de razones fundadas y estrategias coordinadas entre la universidad, la sociedad, la ciencia, la tecnología y el rol del Estado.

La función del INTEMA en la sociedad

La producción de conocimiento que se genera en el Instituto de Investigaciones en Ciencia y Tecnología de Materiales (INTEMA) en las once divisiones de investigación, transita por diferentes ámbitos de la ciencia y la tecnología. Los desarrollos en investigación básica e investigación aplicada son de primera línea. Describir en particular la producción de cada uno de ellos es una empresa en sí misma, sin duda semejante tarea amerita un trabajo más extenso. Por cuestiones de espacio en lo que respecta a esta presentación, nos vemos en la obligación de acotar la narrativa, por consiguiente, focalizaremos en algunas divisiones en las que las temáticas de sus investigaciones y su producción de conocimiento tiene una fuerte incidencia en el conjunto de la sociedad. Por tal motivo, pedimos disculpas al resto de los investigadores que componen el INTEMA por tomar esta decisión arbitraria, aunque adelantamos que, como parte de un proyecto mayor, se está trabajando en la redacción de un libro que da cuenta de las investigaciones más importantes que desarrolla en el Instituto.

A partir de un barrido temático en el interior del Instituto y la posibilidad de entrevistar al Dr. Roberto Williams, hablamos sobre los temas que desarrollaba el INTEMA y cuáles de ellos tiene una fuerte incidencia en la sociedad en su conjunto. En ese espacio de conversación surgió el nombre de investigadores/as e investigaciones importantes que tratan sobre innovaciones con una fuerte incidencia en beneficio de la sociedad.

Un ejemplo de ello es la División Polímeros del INTEMA la cual comenzó a desarrollar actividades en el campo de los biomateriales poliméricos en 1991, con la formación del Grupo Polímeros Biomédicos dirigido por la Dra. Teresita R. Cuadrado. La creación de un grupo de investigación dedicado a la ciencia e ingeniería de los biomateriales y en particular polímeros biomédicos se relaciona directamente con la magnitud de los esfuerzos que se realizan a nivel mundial en materia del mejoramiento de la calidad de vida en el ámbito de las sociedades.

El Área Polímeros Biomédicos se define como una nueva línea de investigación, en momentos en que a nivel nacional en la República Argentina se incluye a los Biomateriales como temática de interés dentro del Programa Nacional Prioritario de Materiales (PNPM). Desde su inicio hasta la fecha se abordaron diversas líneas de investigación en esta problemática, todas ellas dirigidas a la formación académica de profesionales de nivel dentro de la carrera de Doctorado en Ciencia de Materiales, Facultad de Ingeniería de la UNMdP:

Los primeros trabajos de investigación en esta área comenzaron en año 1990, con la formación del Grupo Polímeros Biomédicos dirigido por la Dra. Teresita R. Cuadrado. Los

desarrollos produjeron un alto interés científico-tecnológico y un fuerte impacto social.[1] Con la creación de los posgrados en Ingeniería en Materiales y, posteriormente, la carrera de Ingeniería en Materiales se contribuyó a la formación de recursos humanos altamente calificados. Algunos de los temas de tesis doctorales tratan sobre el desarrollo de formulaciones de cementos quirúrgicos de base acrílica con y sin antibióticos, la síntesis de polímeros bioabsorbibles y microesferas de poliácido láctico y desarrollo de rellenos óseos bifuncionales con gentamicina, el moldeo de piezas de poliuretanos segmentados para dispositivos de asistencia ventricular, la vida útil de biomateriales y dispositivos biomédicos poliméricos de aplicación cardiovascular en función de los protocolos de uso y esterilización, y los poliuretanos biorreabsorbibles. En la actualidad la Facultad de Ingeniería de la UNMdP y, en particular, la carrera en Ingeniería en Materiales y el Área Materiales Biomédicos es un referente importante a nivel local, nacional y latinoamericano. Esto se puede analizar desde los trabajos de transferencia como desde los estudios de la ciencia a través de los papers publicados en revistas indexadas de primer nivel internacional.

Las diferentes divisiones de investigación que componen el INTEMA, tienen un factor en común: encontrar soluciones a problemas prácticos. Algunas, inclinan su investigación a las demandas de problemas que surgen en las empresas. En cambio, otras investigaciones se proponen resolver problemas prácticos que atraviesan al conjunto de la sociedad. Una de las investigaciones de este tipo, es la división de Electroquímica y Corrosión, ahí se encuentra un grupo de investigadores dirigidos por la Dra. Silvia Ceré los cuales intentan resolver problemas en el campo de la implementación de prótesis para Ortopedia y Traumatología. Las mismas poseen una característica novedosa: son prótesis metálicas que se unen al hueso sin cemento, y, de ese modo, el hueso no sufre daño alguno y al mismo tiempo el material es absorbido, es decir, una vez que ha cumplido con su objetivo clínico comienza un proceso de absorción natural en el organismo.

---

[1] A partir de una revisión bibliográfica sobre las trasferencias realizadas en la Carrera de Ingeniería en Materiales de la UNMDP y en relación directa con el INTEMA, se percibe que en ambos espacios se desarrolla una intensa actividad en el campo de la investigación aplicada. Numerosas investigaciones responden directamente a necesidades tecnológicas del mercado socioproductivo. Varias líneas de trabajo publicadas se vinculan contractualmente con actividades industriales en los campos de generación de energía, petroquímica, y en ramas relacionadas con las síntesis y procesamiento de materiales cerámicos, poliméricos y metálicos.
En contacto con la Secretaria de Vinculación Científica Tecnológica del INTEMA se aprecia una fuerte y fluida interacción con el medio socioproductivo, las formas de aplicabilidad de la producción de conocimiento generada desde el interior de los grupos y proyectos de investigación del Área de Polímeros, demuestra los lazos que posee la institución con las industria regional, local e internacional, con el objetivo de entender y atender las necesidades de los sectores productivos relacionados y orientándolos en la búsqueda de soluciones mediante la vinculación con las capacidades prácticas del instituto. La investigación en polímeros es unos de los procesos más significativos donde se verifica el contacto real entre los desarrollos en ciencia y tecnología y el uso o beneficio para la sociedad.

En una entrevista, la Dra. Ceré (2016), comenta: "…Apuntamos a desarrollar prótesis no cementadas mediante el uso de partículas de vitrocerámico y de óxido de silicio. El primero crea un medio rico en calcio para generar hueso nuevo, que se pegará a la prótesis, por lo que no se necesita el uso de cemento". La Dra. Ceré trabaja conjuntamente con los Doctores Sergio Pellice (materiales), Juan Carlos Orellano (ortopedia y traumatología) y Alcira Díaz (ciencias veterinarias), la Ingeniera Josefina Ballarre (materiales) y el Licenciado Andrés Pepe (química).

En una charla con la Dra. Silvia Ceré (2016), nos informó que al alrededor del 50% de población mayor de 50 años necesita de algún elemento de prótesis. La proyección de vida de los seres humanos fue aumentando y acompañado por una buena calidad de vida de las personas. Las prótesis cobran un protagonismo importante posibilitando la potencial independencia física de los sujetos, por tal motivo, el desarrollo de investigaciones de nuevos materiales de uso ortopédico es el factor clave observando al futuro.[2]

> La funcionalidad y durabilidad de un implante metálico requiere una adecuada adherencia con el tejido óseo. Algunos metales no logran esa adherencia de manera natural, pero esto puede ser mejorado por la modificación de la superficie de manera de lograr su unión al hueso. Así, es posible acelerar el proceso de integración, aumentando en todos los casos su tasa de éxito clínico.[3]
>
> Lo que se propone es modificar de forma sencilla y económica la superficie de implantes metálicos permanentes, mejorar su adhesión y velocidad de integración de los mismos al hueso existente.
>
> Para lograr esto se enfoca el problema desde dos flancos:

---

[2] Desde otro punto de vista, los desarrollos en nuevos materiales pueden tener implicaciones a largo plazo para el sistema sanitario europeo. Con una población envejecida (el número de adultos jubilados se prevé que se incremente en un 50% para el 2025, llegando a tener un promedio superior al 30% de ciudadanos por encima de los 60 años) y una esperanza de vida mayor, los posibles beneficios de los Biomateriales en la reducción de la creciente carga de costes en el sistema sanitario actual es evidentemente primordial. Actualmente, se han desarrollado alrededor de 2.700 tipos de dispositivos médicos considerados como Biomateriales. En USA se estima que se implantan unos 3 millones de prótesis anuales, generando un mercado de más de 100 millones de dólares. En Europa, se implantan anualmente alrededor de 40.000 prótesis cardíacas y 275.000 prótesis de cadera, siendo de fabricación europea sólo el 15%. Se pronostica que el aumento del uso de prótesis crecerá a un ritmo de un 6% anual, con un incremento de los costes asociados de un 10%. (Fundación OPTI. Federación Española de Empresas de Tecnología Sanitaria FENIN. 2004)

[3] Los materiales se prueban primero *in vitro* (en laboratorio) para asegurar una adecuada resistencia a la corrosión en los fluidos del cuerpo e *in vivo* (implantando en ratas Wistar) para analizar su capacidad como generadores de hueso nuevo en el entorno del implante y estudiar la calidad del tejido óseo que se forma.
Este proyecto se lleva a cabo en la División Electroquímica y Corrosión en el Instituto de Investigación en Ciencia y Tecnología de Materiales (INTEMA) y en el Hospital General Interzonal de Agudos Oscar Alende (HIGA), en el Servicio de Ortopedia y Traumatología.

- generando recubrimientos protectores y bioactivos de base silicio para implantes de bajo costo y uso masivo (acero inoxidable) con un método factible a escala industrial y económicamente viable.

- realizando tratamientos superficiales de oxidación y/o electrodeposición para acelerar el proceso de integración ósea y ser más resistentes en periodos de implantación prolongados (circonio, titanio y sus aleaciones). (Ceré, Silvia, 2010)

La investigación en los materiales mencionados arriba, se propone proveer micro y nano modificaciones superficiales de materiales metálicos para ser usados como implantes permanentes no cementados en ortopedia y odontología de manera de obtener una buena resistencia a la corrosión en fluidos fisiológicos y, a la vez, promover la integración ósea.

La aplicación de estos conocimientos lleva a desarrollos que permitan optimizar la eficiencia de los dispositivos ortopédicos y presentar alternativas válidas a los comercializados en la actualidad, mejorando las condiciones de salud a sectores vulnerables de la sociedad, dado que estas prótesis son de bajo costo. En una charla privada con la Dra. Silvia Ceré, me informaba que la fabricación del dispositivo es muy económico y altamente testeado en etapa de laboratorio.

La investigación propone nuevos dispositivos para mejorar la calidad de vida de la población en general y teniendo presente que las prótesis se adecúan a la realidad latinoamericana. Los materiales nobles como el circonio, titanio son muy costosos, ajenos a la realidad de nuestra región, de este modo contamos con un material altamente resistente y económico.

Una de las tantas investigaciones desarrolladas en el interior del INTEMA, se llevó a cabo en la división de Catalizadores y Superficies. La División Catalizadores y Superficies nació en el año 1982 con la creación del INTEMA bajo la dirección en investigación del Dr. Daniel Löffler, el grupo de investigación centraba sus trabajos en el área de catálisis heterogénea. En 1990 se incorporan nuevos temas de investigación como físico-química de superficies. En particular, al estudio de superficies e interfaces semiconductoras, su formación, morfología y propiedades. En la actualidad, la División ha ampliado su campo de investigación, entre ellos se destacan: nano-catalizadores, utilizando biomateriales, estructurados de carbón activado y el modelado de la operación dinámica de reactores.

Uno de los grupos de investigación está conformado por los Doctores Celso Aldao y Miguel Ponce de la División Catalizadores y Superficies y Fernando Trabadelo, técnico del INTEMA. Este equipo desarrolló un dispositivo de seguridad que previene la formación excesiva

de monóxido de carbono dentro de la cámara de combustión de los artefactos, posibilitando una acción inmediata de corte del gas combustible ante la presencia del gas tóxico. Esta innovación[4] tiene un fuerte impacto en el conjunto de la sociedad, ya que es un tema que involucra a una gran parte de la ciudadanía.

Este desarrollo tuvo una fuerte repercusión a nivel nacional e internacional en la comunidad científica. A partir de la difusión de esta innovación es posible contar con un dispositivo que corte el gas del artefacto[5], minimizando mayores riesgos en los usuarios. Inmediatamente, al corte de gas, se genera una alerta sobre la formación de monóxido de carbono. De tal manera, este desarrollo constituye una aplicación que reduce drásticamente el porcentaje de muertes y accidentes en torno al "asesino silencioso".

A partir de una entrevista realizada a Miguel Ponce creador del dispositivo, explica que el proyecto surgió en el año 2003 durante su tesis doctoral luego de observar el gran número de muertes y accidentes en la ciudad de Mar del Plata por intoxicación con monóxido de carbono por malas combustiones de los artefactos de gas, a pesar de la amplia gama de sensores existentes: "Fue ahí cuando nos pusimos a pensar qué podíamos hacer desde la ciencia básica en un problema concreto donde existen muertes por intoxicación. Para ello había que recorrer el camino de la ciencia aplicada". (Ponce 2014)

Es importante resaltar que la novedad científica con la que cuenta este dispositivo es que corta el gas de los artefactos por la presencia excesiva de monóxido de carbono en una fracción de tiempo de un octavo de segundo. Existen diversos dispositivos para prevenir la intoxicación por inhalación de CO (monóxido de carbono). Estos, actualmente pueden adquirirse comercialmente, aunque son costosos y sirven solamente como un método de advertencia una vez que el gas se ha generado. Pero, qué sucede si el usuario no advierte la alarma que informa sobre este inconveniente. La persona se encuentra vulnerable en una situación altamente riesgosa. Por tal motivo es importante tomar conciencia de la eficacia del dispositivo generado y desarrollado en el INTEMA.

El dispositivo funciona de la siguiente manera: La tecnología consiste de un sistema interruptor de corte del suministro de gas, frente a la presencia de monóxido de carbono (CO).

---

4 Una de las características del modelo de innovación productiva es que las investigaciones que pretenden resolver problemas prácticos de la sociedad civil, se convierten en los engranajes de propulsión de las líneas temáticas que construyen la frontera de conocimiento.

5 La mayoría de las intoxicaciones son consecuencia del mal estado de las instalaciones en las viviendas. Según un relevamiento realizado por Ente Regulador de Gas (EnerGAS), los accidentes por intoxicaciones por CO son producidos en un 87 por ciento por calefones, 8 por ciento por calefactores y 5 por ciento por cocinas.

Es aplicable a aparatos de combustión que funcionan tanto con Gas Natural (GN), como con Gas Envasado (GE). El sistema consta de un sensor de CO cuya señal es procesada por un circuito microcontrolador electrónico y de un acople electromecánico. Este conjunto se instala fácilmente en equipos de combustión de gas domiciliarios e industriales tales como calefactores, hornos, cocinas y calderas entre otros. Todos ellos por norma, cuentan con una termocupla y un grupo magnético como sistema de seguridad. El sistema aquí presentado, se intercala eléctricamente entre estos elementos adicionando protección frente a la formación de CO. Superado un cierto umbral de concentración de CO y un tiempo de exposición prefijado en el microprocesador, se produce la interrupción eléctrica del circuito, de termocupla y grupo magnético, lo que interrumpe el paso del gas de alimentación al equipo. El acople electromecánico que se intercala entre la termocupla y el grupo magnético, posibilita mantener el diseño original del artefacto de gas, lo que permite el uso de esta tecnología tanto en artefactos nuevos como en aquellos ya instalados.

Un estudio realizado en el año 2013 por la empresa ENARGAS, en relación al número de accidentes relacionados con monóxido de carbono deja en evidencia una realidad escalofriante, en Argentina los números de accidentes por causas relacionadas por el exceso de monóxido de carbono se elevan a 1.600 personas, y mueren en un promedio de 200 personas por año. Datos relevados por la empresa 2012 informa que "…7,6 millones de usuarios de gas natural (GN) y cerca de 4,5 millones de usuarios de gas licuado (GLP). Si consideramos un promedio de 3 habitantes por usuario, tenemos que aproximadamente 36,3 millones de personas se abastecen de GN y GLP, o sea cerca del 90% de la población de la República Argentina.", (ENARGAS, 2013). Lamentablemente, muchas de estas muertes se podrían haber evitado, poniendo en práctica el dispositivo desarrollado en la el INTEMA hace más de 10 años.

Las razones expuestas son más que concluyentes, por eso sería conveniente generar normas que regulen el funcionamiento de detectores de monóxido de carbono. Esta podría ser la solución a uno de los problemas de causa de muertes en Mar de Plata, Argentina y en el mundo. Por su parte, el Doctor Gerardo Chiodetti, médico forense, profesional comprometido con este tema, nos brindó datos empíricos de la ciudad de Mar del Plata sobre los accidentes y muertes a causa monóxido de carbono CO. En la ciudad mueren por año un promedio de 10 personas a causa de la inhalación de este gas. Y un total de accidentes (no se detalla los accidentes graves o leves) que trepa el número de 100.

Conclusiones

En una de las tantas visitas a la Secretaría de Transferencia del INTEMA, el personal administrativo nos informó que gran parte de las transferencias desarrolladas en el INTEMA nacen de pedidos de empresas tanto públicas como privadas. En este caso se evidencia que la interacción entre la investigación pública y el ámbito privado coexisten mutuamente.

Desde hace algunas décadas, el desarrollo en biotecnología se ha transformado en una de las áreas primordiales en torno a la investigación estratégica. Los nuevos descubrimientos y avances en la biología molecular, en nuevos materiales, el agro, en los biocombustibles, etc. Promueven novedosos emprendimientos de interés y necesidades prácticas para la forma de vida contemporánea. Como propone (Baidannoff, F. y Goya, M., 2012) "…nada de ello habría sido posible sin el dialogo continuo y fluido entre el conocimiento, la investigación y la industria."

La biotecnología es, dentro de las llamadas nuevas tecnologías, un exponente de la alta proximidad entre el conocimiento básico y la resolución de problemas prácticos. A su vez, esta proximidad se verifica también en el plano de la interacción social, que nos permite vislumbrar una estrecha relación entre algunos laboratorios universitarios y el medio socioproductivo, característico de la relación conocimiento / producción.

> En los países desarrollados, como, por ejemplo, los pertenecientes a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), la biotecnología es biología molecular aplicada, se considera de prioridad nacional, de seguridad nacional. (Diaz, A.; Maffia, P., 2011)

Gran parte de las investigaciones desarrolladas en la Argentina en el área de biotecnología en los espacios de investigación pública, promueven fuertemente la transferencia de conocimiento de su producción. En una medida considerable, la transferencia de innovaciones en relación a la producción de conocimiento en biomateriales, nacen de las demandas de sectores de empresas públicas y privadas.

La aplicación, el desarrollo y la difusión en biotecnología tiene un alto impacto en los países y las regiones donde se generan I+D. "Por lo tanto puede afirmarse que la Argentina tiene buenas posibilidades de posicionarse en el mercado internacional además de poseer la competitividad necesaria para lograr un desarrollo de punta." (Baidannoff, F. y Goya, M. 2012)

A partir del diagnóstico del rastreo bibliográfico, de autores relevantes en la materia, y las entrevistas realizadas a actores claves en el área, se concluye que el inconveniente principal en Argentina, sigue siendo el financiamiento como eslabón fundamental para amortizar los gastos

operativos, instrumentos, insumos, etc., en el desarrollo de la biotecnología en general, y, en particular, en biomateriales.

> En la Argentina los insumos tecnológicos no han logrado insertase en el mercado interno; los insumos se importan, a pesar de la enorme cantidad de empresas de capitales nacionales. Además, la planificación de las políticas públicas es escasa e insuficiente para responder a las demandas del sector biotecnológico empresarial. (Baidannoff, F. y Goya, M. 2012).

Sumado a este grave problema de financiamiento, aparece en escena un nuevo inconveniente, el hecho que es escasa la articulación de políticas que fomenten el vínculo entre la investigación pública y empresas públicas y privadas. Esta relación es central; la interacción entre lo público y lo privado es un tema que debe ser analizado en profundidad para su inclusión en una agenda pública y científica nacional. En estos últimos años la relación con las nuevas industrias y empresas marca una tendencia, la cual debiera ser sostenida en el tiempo. Las experiencias en países líderes en el desarrollo científico tecnológico, demuestran que, la interacción entre investigación pública y empresas públicas y privadas, está regulada y fomentada por los organismos generadores de sus políticas públicas. En esas regiones, el desarrollo en ciencia y tecnología, la investigación pública y la inversión privada, conviven naturalmente; la comunicación y el contacto entre ambos actores es central en la búsqueda de conciliar producción de conocimiento y desarrollo estratégico.

A partir de estas reflexiones, es importante el trabajo de visualización de los desarrollos generados en el INTEMA. Muchas de las investigaciones generadas por el cuerpo de profesionales del instituto resuelven problemas prácticos que atraviesan a la sociedad en su conjunto. Por ejemplo, podemos citar nuevamente el dispositivo que detecta el exceso de monóxido de carbono, un artefacto desarrollado en hace más de una década que podría haber evitado accidentes y muertes provocadas por el exceso de monóxido de carbono. La solución científica tecnológica ya ha sido desarrollada, ahora es momento de que la política y la administración pública cumplan con su parte.

Referencias bibliográficas

Abad, S. y Cantarelli, M. (2010-a). *Ocupación estatal y subjetividades a-estatales*. En Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales, Hydra.

Abad, S. y Cantarelli, M. (2010-b). Predominancia de un sentido común a-político y a-estatal: el moralismo crítico. En *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales.* Hydra.

Abad, S. y Cantarelli, M. (2010-c). Operaciones de la subjetividad demandante y de la subjetividad responsable. En *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales.* Hydra.

Abraham, G. (2000). *Ciencia y mercado de los Biomateriales. Madrid: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Industriales*. Departamento de Química Aplicada a la Ingeniería, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Abraham, G. y Marcos, A. (2000). Materiales Poliuretánicos: Características generales y situación de su investigación y desarrollo en España. *Revista de plásticos modernos.* INTEMA.

Abraham, G., Gonzalez, M. F., y Cuadrado, T. (1999). La ciencia y la ingeniería de biomateriales: un desafío interdisciplinario. *Revista Ciencia Hoy*, 9.

Agratti, L. y Obiols, G. (1994). Concepciones de la Filosofía y enseñanza de la Filosofía en la escuela secundaria: un análisis ·a través de los programas y los libros de texto. En *Serie pedagógica, revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata*.

Agratti, L. (1996). La producción de libros de texto en la última década en la Argentina: el paradigma didáctico. En *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Nº 31-32.

Berttolini, M. (2015). La cuestión del interlocutor filosófico como problema en la enseñanza de la filosofía'. En Cerletti, A. y Couló, A. *Aprendizajes filosóficos. Sujeto, experiencia e infancia.* Noveduc, pp. 77-93.

Blakemore, Sarah J. y Frith, Uta. (2007). *Cómo aprende el cerebro.* Ariel.

Ceré, Silvia (2016). Entrevista por Daniel Vázquez.

Ceré, Silvia (2010). *Aumento de la biocompatibilidad mediante la modificación superficial de circonio por anodizado en medio ácido. Caracterización y estudio in Vitro. Fomun de investigación*.

Cerletti, A. (1993). *La Filosofía en el contexto institucional.* Guía y Selección de textos, UBA.

Cerletti, A. (2000). Reflexiones para un diagnóstico de aprendizajes filosóficos en la escuela secundaria. En Obiols, G. y Rabossi, E. *La enseñanza de la Filosofía en debate.* Novedades Educativas.

Cerletti, A. Obiols, G. y Rabossi A. (2007). La enseñanza, el estudio y el aprendizaje filosófico en los textos de los filósofos: breve antología y algunas conclusiones.

Cerletti, A. (2008-a). Educación y reproducción social (revisión de las teorías canónicas de la reproducción). En *Repetición, novedad y sujeto en la educación: un enfoque filosófico y político*. Del Estante

Cerletti, A. (2008-b). Educación, sujeto e ideología (revisión de Ideología y aparatos ideológicos de Estado, de Louis Althusser). En *Repetición, novedad y sujeto en la educación: un enfoque filosófico y político*. Del Estante.

Cerletti, A. (2008-c). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico.* Libros del Zorzal.

Cerletti, A. (2015). Didáctica aleatoria de Ja filosofía, dialéctica del aprendizaje filosófico. En Cerletti, A. y Couló, A. *Aprendizajes filosóficos. Sujeto, experiencia e infancia.* Noveduc, pp. 15-32.

Díaz, A. y Maffia,P. (2011). *Biotecnología en la Argentina. Desarrollo y Usos Sociales.* Universidad Nacional de Quilmes.

ENARGAS (2013). *Accidentes producidos por monóxido de carbono: Informe Anual.* Gerencia de distribución de ENARGAS.

Festa, D. Sanchez, M. Baidannoff, M. y Goya, M (2015). Empresas Biotecnológicas. Del desarrollo de una empresa a una empresa en desarrollo, Biotecnología en la Argentina. En A. Díaz y P. Maffia (comp.). *Desarrollo y Usos Sociales*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Federación Española de Empresas de Tecnología Sanitaria FENIN (2004). *Ciencia y Salud. El Futuro de los Biomateriales. Tendencias Tecnológicas a medio y largo plazo.* Gobierno de España, Fundación OPTI.

García Moriyón, Félix (2006). *Pregunto, dialogo, aprendo, como hacer filosofía en el aula.* Ediciones de la torre.

González Briz, l. (2015). Textos filosóficos: ¿el ejercicio del filosofar en clase puede encontrar su fuente en el saber filosófico institucionalizado en los textos. En Cerletti, A. y Couló, A. *Aprendizajes filosóficos. Sujeto, experiencia e infancia*. Noveduc, pp. 123-134.

INTEMA (5 de junio de 2016). www.intema.gob.ar/www.intema.gob.ar/es/institucional/historia.html/

Kohan, W. (2008). *Filosofía, la paradoja de aprender y enseñar*. Libros del Zorzal.

Langon, M. (2015). Rigor: una tensión en la enseñanza de la filosofía. En Cerletti, A. y Couló, A. *Aprendizajes filosóficos. Sujeto, experiencia e infancia*. Noveduc, pp. 65-76.

Lipman, Mathew (1991*). Pensamiento complejo y educación*. Ediciones de la Torre.

Mondolfo, R. (1957). Didáctica de la filosofía. En *Problemas de Cultura y Educación.* Hachette.

Obiols, G. y Franssineti de Gallo, M. (1990). *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria.* A-Z.

Obiols, Guillermo y Di Segni de Obiols. Silvia (1998). *Adolescencia posmodernidad y escuela secundaria.* Kapeluz.

Ponce, Miguel (2016). Entrevista por Daniel Vázquez.

Ponce, Miguel (14 de setiembre de 2014). *Desarrollan un dispositivo que previne accidentes por monóxido.* En Diario La Capital.

Ramos, F., J. (1995). *El espacio público de la filosofía*. En Diálogos, Nº 66, págs. 127-131.

Ranowvsky, A. (2011-a). La definición de un criterio de rigor propio de la filosofía como requisito para su enseñanza. En Cerletti, A. (COMP.). *La enseñanza de la filosofía en perspectiva*, Eudeba, 2009, pp. 149-155.

Ranowvsky, A. (2011-b). *Filosofía del Docente Filósofo.* Colisión libros.

Vessuri, H. (2006). *Universidad e investigación científica.* CLACSO.

La imagen de la naturaleza humana inmóvil imposibilita la conversión de la violencia[1]

Susana Beatriz Violante (UNMdP-RLFM-CIEsE)

Resumen: Nuestra comunicación intenta desarrollar algunas cuestiones que convocan al ser humano ante una crisis existencial y que se relaciona directamente con situaciones que se consideran de *in-justicia* y sugieren, indefectiblemente, el ejercicio filosófico del conocimiento de sí para la reversión del conflicto. Una de estas cuestiones es el infructuoso intento por dilucidar si hay o no "naturaleza" humana y si esta posee una existencia universal *ante rem* o si vamos construyendo "algo" que, a medida que vivimos llamamos "naturaleza". Ahora bien, solamente mencionar la frase "naturaleza humana" nos ubica en un *ante rem*. Conforme nos situemos ante esta *aporía*, sus conceptualizaciones se trasladan a la elaboración de una ley "universal" que garantice la ejecución de justicia, porque, de existir esa "naturaleza humana *ante rem*" los seres humanos actuaríamos de igual modo ante determinadas instigaciones y nos correspondería la aplicación de los mismos correctivos de imputación.
El análisis de términos como *Lex et Ius* han sido y son centrales para la teoría del Derecho y nos permitirán introducirnos en la relación con los términos "justo", "injusto", "justicia", "injusticia", a partir de la perspectiva que nos brinda tanto la filosofía como la jurisprudencia y la teología en su sentido amplio.
Palabras clave: In-justicia; ejercicio filosófico; *periagogé*; autonomía

Introducción

Nuestra comunicación intenta desarrollar algunas cuestiones que convocan al ser humano ante una crisis existencial y que se relaciona directamente con situaciones que se consideran de *in-justicia* y sugieren, indefectiblemente, el ejercicio filosófico del conocimiento de sí para la reversión del conflicto. Una de estas cuestiones es el infructuoso intento por dilucidar si hay o no "naturaleza" humana y si esta posee una existencia universal *ante rem* o si vamos construyendo "algo" que, a medida que vivimos, llamamos "naturaleza". Ahora bien, solamente mencionar la frase "naturaleza humana" nos ubica en un *ante rem*. Conforme nos situemos ante esta *aporía*, sus conceptualizaciones se trasladan a la elaboración de una ley "universal" que garantice la ejecución de justicia, porque, de existir esa "naturaleza humana *ante rem*" los seres humanos actuaríamos de igual modo ante determinadas instigaciones y nos correspondería la aplicación de los mismos correctivos de imputación.

[1] El presente escrito intenta compartir el trabajo de investigación realizado en el Grupo Δίκαιόν ἐστι ἐμέ…: "Es justo que yo..." radicado en la UNMDP

El análisis de términos como *Lex et Ius* han sido y son centrales para la teoría del Derecho y nos permitirán introducirnos en la relación con los términos "justo", "injusto", "justicia", "injusticia", a partir de la perspectiva que nos brinda tanto la filosofía como la jurisprudencia y la teología en su sentido amplio.

Desarrollo

Inicio[2] esta comunicación mencionando que, cuando el ser humano es presa o generador de aquellos –aparentemente inevitables– conflictos, en el primer caso, siente un desgarramiento del yo que le conduce a sentirse afectado por una in-justicia, o, en el segundo, siente que ha cometido "justicia" y que ella no es reconocida por la legislación vigente. Las situaciones de vida son intransferibles como también lo es la comprensión de aquello que nos involucra en una acción. Los modelos estereotipados, en forma de una ley justa, abstraen las características individuales e intransferibles de la acción y las hacen generales, por lo que promueven que muchas personas se consideren punibles.

La educación institucionalizada podría ser un ámbito propicio para desarrollar actividades de fortalecimiento de la personalidad, de las implicancias en la toma de decisiones y argumentación del deseo; sin embargo, las actividades que en ella se proponen, no suelen detenerse demasiado en este tipo de cuestiones ni colaboran con el ejercicio enriquecedor de buscarse a sí mismo y lograr reconocerse fuera del señalamiento de los otros: padres, amigos, colegas… Por el contrario, las mencionadas instituciones, buscan "formar" (equiparar a las personas imprimiéndoles una "forma" intelectual que responda a lo pretendido desde un determinado centro de poder, (dar forma a un individuo *raquítico*, que necesita que le digan cómo ser) en lugar de "capacitar" en la utilización del diálogo y la comunicación, siendo uno de los resultados de esta carencia, personas dependientes y obedientes del mandato cultural estigmatizado en el modo de la ley y no, por el contrario, personas pensantes y discutidoras. En el primero de los casos, habría una referencia a una naturaleza "moldeable" que se estabilizaría en su ser, incapaz de cometer injusticia. En el segundo, sería una persona cuya "naturaleza" le permitiría construirse a partir de la aceptación/rechazo, en el análisis, de una toma de decisión con efecto en su vida y en su entorno. En el primer modo, se encubre la superioridad de unos modelos de pensamiento sobre otros en la repetición y aprovechamiento de la "supuesta" ignorancia de los "otros".

[2] El presente artículo es, en gran parte, el Capítulo 1 del libro Es justo que yo… Injusticia y Justicia, momentos de reflexión, Buenos Aires, EUDEM, EN PRENSA. Es importante señalar que utilizaré la primera persona para la redacción del presente artículo porque, mayoritariamente, se refiere a reflexiones personales.

Conforme lo expuesto, la escucha, *philía* y *dialogos* permitiría un replanteo acerca de lo "instituido" -que poseería rigor de "verdad", "ley" -, para modificar los criterios e intentar elaborar "leyes" que permitan "dar vuelta" la percepción de un acontecimiento, *periagogé*, una mirada oblicua para esos momentos conflictivos en la vida. No se trata de incorporar consejos, o palabras salvadoras, que contengan "compasión", en el sentido de lástima, u odio hacia la persona por la acción cometida, porque, muy pocas veces, esas palabras se sustentan en una escucha inteligible del acto manteniendo el deseo de castigo y de muerte; pocas veces implican responsabilidad sobre la acción, sino que, esa responsabilidad está quebrada porque, en el caso de un asesinato, no se recupera la vida y, en otros casos, tampoco se revierte lo realizado. Estas acciones generan angustia e intensifican la dependencia y el agravamiento de una personalidad a la que llamaría "raquítica" –hurtando el término a Nietzsche–.

Cierto es que, en nuestra raquítica sociedad de la segunda década del siglo XXI, hay muchísimas personas que no pueden pensarse, que no se les ha permitido acceder a una observación de sí mismos y, lo que es mucho más grave, han sido desposeídas de conocimientos mínimos, vg. reconocer que necesitan un médico, que tienen fiebre, poder "leer" y no solamente unir letras…

Alguna vez leí, vaya a saber dónde, que muchos libros son el encuentro de almas a través del tiempo, pero también tenemos que encontrarnos con almas vivas, poder acercarnos a estas personas *nihilizadas* y lograr la *periagogé*, sin ponernos en el lugar del "otro", no solamente porque es imposible, sino porque al hacerlo estaríamos confundiendo el relato de esta otra persona con nuestras propias experiencias y, de este modo, entorpeceríamos la búsqueda personal, la ayuda. Por esto solo nos queda escuchar, preguntar, observar y, en conjunto, conjeturar la más amplia variedad de acciones para intentar comenzar el camino hacia un modo de vida que contemple la diferencia.

No podemos unificar la interpretación en el uso de qué herramientas nos permitirían tal mejora, pero sí podemos establecer el valor en la asistencia de un ánimo que se percibe descontrolado para alcanzar la *sophrosyne* (σωφροσύνη): ideal de excelencia en el carácter que la persona individual necesita para sentir cierta paz consigo misma y que le permita pensar para pensarse. La *phrónesis* (φρόνησις), íntimamente relacionada con la moderación, se ampara en el que considero es el más propicio significado para este concepto: "reconocer que me puedo equivocar", para lograr paulatinamente que se abandone la utilización del concepto "fracasado" -muy en boga en nuestros días- y permitir evitar el conflicto que conlleva el miedo a "hacerlo mal". Los estoicos y epicúreos han hablado de *ejercicios de observación del comportamiento propio y*

ajeno para reflexionar y generar acciones propias que nos permitan lograr vivir, cada uno, aquello que considera que podría ser "una buena vida" basada en actitudes de comprensión y convivencia con el otro, una vida de la que hoy sentimos que carecemos porque no reconocemos aquellos elementos que tenemos "a la mano" y que nos permitirían, de algún modo, modificar muchas relaciones controversiales actuales. Sobre todo, cuando las personas, que se consideran poseedoras de una verdad que, imponiéndola a los otros, niegan que la estén "imponiendo". Acción que, en una sociedad, impulsan a la designada, desde tiempos inmemoriales, angustia, ansiedad o a la contemporánea depresión.

Lex et Ius

El análisis de términos como *Lex* et *Ius* que, durante el periodo medieval, fueron centrales para la teoría del Derecho, han sido abordados por autores entre los siglos VI aC y XV dC, quienes variaban la utilización de estos signos/términos generando una divergencia en sus significados que nos permitirían reconocer sus variaciones en las prácticas contemporáneas. Para ello nos detendremos en una síntesis conceptual referida solo por algunos autores -en el libro próximo a editarse, encontraremos pensadores griegos, romanos, hispanos, francos, germanos e ingleses-[3], cuyo análisis esgrimimos para explicar algunos usos contemporáneos amparados en un concepto de "naturaleza estable, moldeable". La relación que se establece entre ambos términos: *Lex* et *Ius* será la que permita configurar el Derecho en distintos momentos históricos.

Encontramos que podemos distinguir dos acciones como las determinantes para la idea de "justicia": una puede ser el concepto de igualdad entre las partes y la otra la posesión de algo o su restitución si le fue quitada, esto último nos permitiría incorporar el concepto de "compensación". A partir de esto podemos pensar la justicia como un principio universal que, una vez instituido, otorgará la armonía y equilibrio entre las personas y entre éstas y la naturaleza. Pensadores como Platón y Aristóteles intervinieron en esta preocupación al generar nuevas nociones y así incrementar las argumentaciones en lo que tiene que ver con el surgimiento del concepto "justicia" en relación con la *Polis*.

[3] Ver nota (1).

Un esbozo del concepto de justicia en Platón y Aristóteles

Para Platón (Atenas o Egina 427/347 aC), la relación entre saber, conocimiento y justicia, se torna venerable. La consideración de una acción como "injusta" se basa en la reflexión y en el deseo de que la Filosofía fuese siempre un "arte" para el buen vivir. De aquí que su discurso mostrará un impulso hacia lo ético a partir de una armonía entre los diferentes linajes de las personas (núcleos sociales diríamos hoy) y, por sobre ellos, el filósofo, por ser el único que, posiblemente, alcanzara a conocer el *eidos*. Para evitar que se hiciese o recibiese daño alguno cada *polités*, es que surgen, como una necesidad, las leyes y convenciones a las que habrá que considerar justas y legítimas. Pero -no podemos evadir este "pero" -, por este principio muere Sócrates. Entonces la cuestión acerca de la arbitrariedad de la legislación se hace presente.

Es Aristóteles (Estagira 384/Calcis 322 aC) quien otorga relevancia a la *areté* en tanto ejercicio que permitiera la perfección de las personas. Por eso, para ellas, tiene que ser posible enseñar la virtud desde la Filosofía. Si la virtud se sostuviera en un elemento objetivo, permitiría el conocimiento, se podría enseñar, porque, si se sostiene en algo cambiante, modificable, corruptible, entonces, no sería posible enseñarla.

Así surge la necesidad de hallar el equilibrador "justo medio" que, precisamente por no estar en el medio de las acciones, es tan difícil de alcanzar, ya que radica en la capacidad del individuo para reconocer dónde están sus excesos y, a partir de aquí, aplicar la inteligencia de la *phronesis* y establecerse en él para que, el ser humano, sea un *zoon politikon* y, a través del lenguaje, configure un conjunto de leyes que distingan lo permitido de lo prohibido. Aristóteles considera que términos como "justo" o "injusto" se toman de muchas maneras, así como sus consecuencias.

Derecho romano

La frase "derecho romano" se utiliza para designar el ordenamiento jurídico que rige a los ciudadanos de Roma y a los de su Imperio desde, aproximadamente, el siglo VIII aC y que se extiende, aproximadamente, hasta el siglo VI cuando el emperador Justiniano I compila los preceptos de organización civil y que, posteriormente, se lo conocerá como *Corpus Iuris Civilis*. Si bien es cierto que se basa principalmente en el derecho privado, también se encuentran en él aspectos del derecho penal, público y administrativo. Las fuentes del derecho se señalan a partir del uso del término *Ius* que se distingue del término *fas* que se utiliza para diferencias la voluntad divina delimitando, de este modo, los ámbitos del derecho y de la religión. El *Corpus Iuris Civilis*

recopila los libros jurídicos que impusiera Justiniano en Constantinopla durante el siglo VI, vigente en mucho hasta nuestros días. En él encontramos escritos como las *Instituciones*, que eran preceptos utilizados para el estudio del derecho; el *Digesto*, constituido por fragmentos de obras de jurisconsultos; el *Código*, escritos imperiales y las *Novelas* (*novellæ leges*, o sea: nuevas leyes) que referencian las constituciones promulgadas por Justiniano para unificar la división existente entre patricios y plebeyos. El Derecho romano se inspira en la legislación de la *Polis* griega.

La *Iustitĭa* y los juristas romanos

Gnaeus Domitius Annius Ulpianus (Tiro 170? - Roma, 228) ha sido un jurista romano que definió la justicia: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum quique tribuendi*; "La justicia es la constante y perpetua voluntad de dar (conceder) a cada uno su derecho". Los preceptos o mandatos del derecho son: *honeste vivere, alterum non laedere et suum quique tribuere*..., "vivir honestamente, no hacer daño a nadie y dar a cada uno el propio mérito (lo que le corresponde)" (*Digesto* 1, 1, 10)

Con este tipo de frases Ulpiano señala el problema de la unión o diferencia entre *derecho* y *justicia* e instaura el problema de ¿Cómo dar a cada uno "su derecho", el "propio mérito", "lo que le corresponde"? ¿Quién lo establece?

Sin dudas surge una lucha de principios e intereses entre quien se constituye como "dador de derechos", "reconocedor de mérito" y sabiondo de lo que a cada uno le corresponde. Pero, quien recibe ese derecho, puede considerarlo insuficiente, de ser así ¿Cuáles serían los argumentos firmes e indudables para que nadie los considere "insuficientes"? ¿Cómo se logra saber vivir y valorar "honestamente"? Para ello es necesario aplicar otra de las frases: "La jurisprudencia es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, la ciencia de lo justo y lo injusto" en donde el conocimiento de las cosas divinas y humanas permitiría establecer lo justo y lo injusto, espejando los términos: a lo divino correspondería lo justo y a lo humano lo injusto. Por lo tanto, el conflicto continúa porque han de ser los humanos quienes, invocando a lo divino, habrán de establecer la justicia. ¿Cuáles serían los parámetros argumentativos que lo expresen?

En cuanto a "no hacer daño a nadie", es lo más difícil de ejercer. Porque, aunque pretendamos realizar el "bien", muchas veces las consecuencias de determinada acción son perjudiciales. Este es el gran problema humano: desconocemos las consecuencias de nuestras acciones.

Justicia y naturaleza

La Justicia puede ser considerada, entonces, en su forma pura o excelsa, emanada del orden objetivo que Dios creador ha impuesto en la naturaleza. Este modo de pensarla, coincidiría con el *bonum et aequum* (*bonitas et aequitas* –bondad y equidad-) y el *Ius pasa a ser la causa final de la Iustitĭa* emanada de Dios que sería el único capaz de otorgar "equidad". ¿Qué hace el ser humano, que no es divino, legislando?

Otra forma de considerar la justicia está en las acciones cotidianas, por ejemplo, cuando un legislador la aplica a casos particulares entonces, "*iustitĭa et ius sunt unum et ídem*" (*Iustitia* e *Ius* son una y la misma cosa). Pero, si se ha dicho que el único legislador ecuánime es Dios: quien intente aplicarla a casos particulares o generales querrá usurpar ese espacio ya que nunca podrá ser "legislador ecuánime".

A Dios decimos conocerlo *a posteriori*, desde lo creado; incluyendo el pensamiento del aquinate, aquello que juzguemos es "voluntad" de Dios ecuánime ante una ofensa, no dejará de ser la humana justicia apoderándose de dones divinos. Al considerar que Dios todo lo hizo bueno y, como hay seres humanos que se saben buenos son, por lo tanto: dioses en la ciudad terrestre que legislan para no dioses instalados, maniqueamente, en el mal, que no tiene su origen en Dios, ni tampoco, cristianamente, proviene de otro principio. El mal sólo está en la apreciación que hacemos de las cosas y en la voluntad del hombre, que vicia aquello que es, en sí, bueno. Entonces, la ley sería el fruto de una voluntad normativa, o debería ser la expresión de *Ius*, o sea que garantice la ejecución de la virtud: *Iustitĭa*. El *Ius* es el significado, el contenido de la ley, o su "entidad-sustancia". Por lo tanto, la ley debería expresar "el estado de justicia en un caso concreto". La complejidad que muestra la variedad en la dimensión formal de la *lex* provoca que se esfume su dimensión sustancial.

La *Lex* no se reduce al producto de la voluntad de una autoridad "legítima" porque se confunden en un discurso "legalizador y justo", la moralidad honesta ordenada al bien común se confunde con la banalidad de la justicia ejercida desde una persona amparada en sí misma y corriendo el riesgo de propiciar la anulación (*anihilación*) de otra persona que "habita" lo "común" del espacio social compartido.

Como es fácil advertir, comienza a cuestionarse el estado de una naturaleza que va perdiendo su libertad, una libertad que se ha considerado "don divino". Estos modos implican ampliaciones, restricciones, complejidades que no distan en mucho de las actuales en la conformación de las leyes con, tal vez, otros intereses que habrían ampliado a aquellas.

Comienza a cuestionarse el *iusnaturalismo* que se ampara en el origen *ante rem* de algunos derechos inalienables del ser humano reconocidos intelectualmente porque se encuentran incoados en la universal naturaleza e independiente de la construcción social humana.

De este modo considero -y es algo a debatir-, que se da origen a una "ciencia", "disciplina" que condicionará el posicionamiento de las personas para otorgar soluciones y límites al legislador humano. Esto es poner límites a la acción de legislar "en soledad". Una ley no ha de ser "su ley" (ley del legislador), emanada de "su voluntad" que constituya una ley de "gentes" o *civile* porque, de este modo, ni los príncipes ni los gentiles podrán ser obligados a "atenerse a la ley". Por esto la constitución de la ley ha de estar unida a la honestidad del legislador.

Tomás de Aquino y sus consecuencias

Consecuentemente, Tomás de Aquino, siguiendo a pensadores anteriores a él, incluso a Boecio o Averroes, sostiene que hay una determinación positiva que llama "modo" de subsistencia y es lo que hace a la naturaleza incomunicable, terminada en sí misma y capaz de recibir su propio ser o existencia. Por lo tanto, este particular "modo de ser" natural corresponde a cada naturaleza humana y no es transferible a otra. Dicha naturaleza humana tiene características que no se reducen a los términos que las designan.

La concepción desarrollada por Boecio, pasando por Tomás, daría lugar a conjeturas diferentes, por ejemplo, la del jesuita Claude Tiphanus (muerto en 1641) que, en 1634, publicó su obra *Declaratio ac definitio scholastica SS. Patrum Doctorisque Angelici de hipostasi et persona*, donde analiza y contrasta el concepto "persona" elaborado por los Padres y por Tomás. Encuentra que estas definiciones convergen en que la *hipóstasis* no es una unidad sustancial existente *per se*. Por ello tanto el alma como el cuerpo no son hipóstasis porque son partes esenciales de una totalidad integral como es la persona en tanto entidad. Aunque tendríamos también que comprender que la *hipóstasis* es la naturaleza considerada en su íntegra totalidad. Tiphanus sostiene que la entidad, sustancia racional inteligente, es una *suppositum*, una persona en cuanto es un todo, *totum in se*. Entonces, teniendo en cuenta posturas post-tomistas, se podría considerar a la persona constituida por un *esse*, que es una substancia inteligente y que subsistiría con su propio *esse* y, por lo tanto, incomunicable e intransferible. Pero sobre este complejo tema aún se ha de indagar mucho más porque contiene el aspecto ontológico en el que la determinación es imposible.

La justicia se enfrenta a la impunidad del poder. Los pactos no implican el reconocimiento del otro, ni siquiera de sí mismos. Los pactos implican abandono por una de las partes, ceder ante

quien logre mostrar un mayor poder. La "caridad" sería solo una buena palabra que se relaciona con la compasión, misericordia, piedad, ayuda, e intenta propiciar la consecución de un mundo humano relacional utópico al ignorar hasta el propio mal que se ejecuta buscando esa piedad, una especie de *philia* [φιλία] como pretendían los griegos.

En las sociedades del siglo XX hay ciertas formas de culpabilidad, responsabilidad, etc., cuya naturaleza impide que sean reguladas mediante justicia. Se ha distinguido asimismo entre justicia particular y justicia universal haciendo que esta última emane de Dios y sea inteligida directamente por la razón humana del hombre "bueno" -del hombre que cree en el Dios cristiano, porque no contempla la comprensión de judíos, protestantes o musulmanes, aunque comparten la religión del Libro-. La justicia particular, sería la justicia en tanto respeto al derecho estricto y la justicia como equidad, sería la que se aplica en bien de la comunidad; aquella que implica –o pertenece– a la justicia universal, sería la justicia que se entiende como piedad.

Teodicea

Mencionamos la *Teodicea* (justicia divina) porque implica la necesaria demostración de la existencia de Dios que permita explicar las acciones humanas consideradas malas e injustas y que, así mismo, impliquen un orden divino de perfección unido al concepto de predestinación hacia la perfección. La justicia divina no se compra. Esta cuestión muestra la imposibilidad de escudarse en una "moral negociada" resultado de un intercambio con Dios, una extorsión.

Esta patente diversidad de problemáticas, nos permite fortalecer nuestras reflexiones desde posturas divergentes, una característica que es necesario mantener presente cuando tratamos el tema de la justicia.

Resulta imposible culminar este artículo sin prestar atención al Libro bíblico de *Job* que encontramos en el Antiguo Testamento. En él, Dios autoriza al Demonio a hacerle mal al entorno del mejor de los hombres: Job, pero a él no le ha de hacer daño alguno. Todo el mal que recibe es para demostrar que ese hombre sería incapaz de vituperarlo.

En el relato bíblico, Job señala que toda práctica moral que busque subsanar una acción o mantenerlas en lo que el ser humano particular considere que ha de ser lo correcto, para halagar o ganar el beneplácito de Dios, no sirve porque el mismo Dios permite al demonio realizar el daño.

Entonces ¿es posible ser justo? ¿de qué depende la Justicia? ¿es justo Dios cuando permite actos violentos? ¿por dónde se llega a reconocer la *teodicea*? No hay anulación posible ni lógica

que explique o impida que, a quien se considera "bueno" y "creyente", le acontezca algún "mal". Del mismo modo no deja de ejecutar una acción "mala" quien intenta hacer el bien y/o considera que "buenos" son todos sus actos, de aquí, lo imprevisto de muchísimas obras que generan "injustos males" hacia quienes son los destinatarios de sus supuestas "buenas acciones". La existencia humana habrá de ser lo que vaya siendo, se podrá adjudicar la vida a la Providencia o al Destino, pero ellos, existentes o inexistentes, no se "vislumbran" antes de que acontezcan.

Lamentablemente no se trata de implementar modos de justicia donde a cada cual se le otorgue y distribuya "según su mérito. De existir el principio selectivo de condena o salvación, no serían los seres humanos quienes lo implementarían, porque el mero hecho de ubicarse en el lugar de Dios, de considerarse interpretante válido de la voluntad divina, ya es injusto.

Y así, de modos diferentes, la humanidad que ante las adversidades "cree" en la honradez y la rectitud moral, espera una recompensa o protección divina a la que considerará: justicia.

Seamos justos: no le demos a cada uno lo que le corresponde
Consideraciones de cierre argumentativo

El problema de lo que significa propiamente la justicia, referida sobre todo a su aplicación a cada individuo dentro de la sociedad humana es lo que, a nuestro juicio, no podremos considerar sin que nos desborde en sus innumerables e inasibles implicancias. La "justicia" no es la sumatoria o complementariedad de aquello que los distintos pensadores, épocas y geografías han expresado, pero esta dificultad-imposibilidad, esta incomprensión, no implica el abandono en la búsqueda.

En la teorización tradicional la justicia (*Iustitĭa*) se toma como la concepción que cada época y civilización tiene acerca del sentido de sus normas jurídicas. Los miembros de la sociedad la comprenden como un valor determinado y como un bien común nacido de la necesidad de mantener la armonía entre sus integrantes a través de un conjunto de pautas y criterios que establecen un marco adecuado para las relaciones entre personas e instituciones, autorizando, prohibiendo y permitiendo acciones específicas en la interacción de individuos e instituciones.

Infructuoso intento por dilucidar si hay o no "naturaleza" humana "esencial" y la posibilidad o imposibilidad del conocimiento de sí que posibilite la conversión de la violencia

Hemos señalado, con el diccionario, que *Iustitĭa* es una virtud e *Ius* es la ejecución de esa virtud. Conforme hemos intentado resaltar, la noción de justicia es analizada desde elementos sumamente divergentes enfatizando en la pasión con que se considera una acción que se juzga no merecer.

Si existiera una naturaleza humana *universal ante rem*, entonces todos los seres humanos estarían condicionados en el actuar, no habría posibilidad de error y no haría falta una "conversión de la violencia". Si el ser humano fuera malo por naturaleza, también sería infructuosa la conversión de la violencia.

Como hemos intentado señalar en todo el artículo, ni siquiera en los pensadores más dogmáticos, prevalece esta consideración porque implicaría la necesaria comprensión de un mal instalado necesariamente en el ser humano en el mismo instante de creación.

Por este motivo, la concepción de "teodicea" alcanza una atendible relevancia, en este mundo no hay justicia, sino intentos de justicia, por lo tanto, solo Dios podría ejercer aquella justicia negada al ser humano. En "nombre" de la Justicia, el ser humano instituye la norma jurídica y al Derecho como uso social por necesidad de preservación de la "propia" vida. La justicia habrá de modelar y vertebrar las relaciones ético-morales, sociales, políticas y religiosas. Por estos motivos los seres humanos adquieren la obligación de atener su comportamiento a una realidad justificada en la constitución humana que adquiere la forma de "ley" que, a su vez, genera la obligación de obediencia absoluta por contener en sí misma, desde la concepción del "universal *ante rem*" los principios y criterios para determinar lo justo, lo injusto y lo que ha de considerarse "justicia": criterio valorativo de un ordenamiento jurídico y de constitución de un Estado para que sus "ocupantes" alcancen las tan ansiadas Libertad, Igualdad, Felicidad, eliminando la acción coactiva ante los comportamientos entendidos como "desviados" y "desviantes".

Este principio "activo" de la ley, conduciría al argumento de que cada situación es única y que habría que legislar "en" ella. Situación que aparece por sí misma imposible por la falta de competencia en quienes han sido designados para cumplir la función de jueces y legisladores, pero si, como sostuvimos antes, mantenemos el "añejo" –y aceptado por contrapuestas filosofías– principio de no tomar al otro como medio para nuestros propios e individuales fines, tal vez la legislación se modificaría en beneficio del ser humano cualquiera fuera su estrato social.

Reflexionar acerca de una dilucidación formal del concepto de justicia en tanto marco funcional dentro del cual pudiesen insertarse las diversas concepciones no es, sin embargo, inútil, cuando menos para los efectos de una orientación en la significación del término. Podríamos considerar que justicia podría significar, opuestamente a lo dicho anteriormente, en lugar de "darle a cada uno lo que le corresponde", "no" darle a cada uno lo que le corresponde teniendo en cuenta los méritos, porque ¿quién los considera? ¿a partir de qué valoración? Tampoco habría de aceptarse como norma tener en cuenta sus necesidades, o lo determinado por leyes que resultan inmutables para unos y mutables para otros sino, más bien, "no darle" a nadie nada excepto la posibilidad –personal y social– del análisis de la afectación personal y su consecuencia social, en la repetición ineludible del acto.

Porqué buscamos la verdad cuando para determinarla partimos de una "certeza injustificable" que es "común" a varias personas, "compartida" por muchos, pero la utilizamos como base de justificación, aceptación y validación y la llamamos "verdad" solamente porque es compartida.

Necesitamos reaprender a ver el mundo. Buscar o generar nociones que nos exijan revisar nuestras conceptualizaciones sobre él.

El problema gira ahora hacia la "modelización". Históricamente se ha buscado, sin éxito, la teorización del modelo o ejemplo. El modelo ha de surgir de cada acción y sus consecuencias en la responsabilidad o irresponsabilidad del ejecutor y receptor de la acción, esto es lo que se modeliza sin poder traspasar el modelo a situaciones que adquieren el rango de "símiles". Si esta "similitud", que quiebra el concepto de "igualdad", fuera tomada como tal podríamos alcanzar a modificar algunas actitudes, porque no habría una "naturaleza humana impermeable" sino, "permeable" a una multiplicidad de acciones con consecuencias loables y/o perjudiciales. Encontramos en esta "singularidad" aquello que hace a cada individuo preguntarse: "¿es justo que yo…?".

¿Quién determina si lo es o no? ¿el propio sujeto? ¿el otro?

¿A partir de qué diversidad se "legisla"? ¿A partir de aquello que, o bien históricamente se ha considerado "bueno" y "malo", o aquello que "ellos" consideran que ha de serlo? ¿Se puede considerar el "bien" y el "mal" junto a sus relaciones una construcción social en tanto procedimiento de control (hurtando el término y la significación a M. Foucault)? ¿En qué sentido las personas "han de ser tratadas del mismo modo"? Estamos ante una aporía que necesita un encuadre formal siendo él mismo su propio impedimento de formalización. Es necesario discutir,

sin universalizar, el concepto de justicia. La justicia ¿está instituida para mantener el orden y la convivencia?

Intentamos no referirnos a aquella internalización de normas que permiten al ser humano pensar en el nivel de mediatización del otro "*ego*/yo" sin mediar, en lo posible, autoridad coercitiva alguna y que no comporte "sanción" por parte de un grupo dominante determinador de sanciones a quienes se rebelan a aquello instituido por ellos.

Ese "derecho" que ha intentado garantizar la convivencia entre los seres humanos, habría de reconocerse como resultado de una construcción social y no el resultado naturalizado y por ello *ante rem* de la mencionada construcción y en algunos casos, resultados del "propósito" divino para este mundo.

¿Hay algún tipo válido de autoridad que "deba" ser obedecido? ¡No! puesto que, cuando apelamos a la autoridad no pensamos, sino que nos dejamos pensar por ella; no analizamos porque en ella está la argumentación correcta; no escuchamos al otro porque dice algo diferente que prejuzgamos no está contenido en lo dicho por la autoridad, sino que instalamos a la autoridad como clausura del diálogo y asesinato de aquella voluntad que intenta escuchar sin perderse en el otro sino encontrándose en él. Pero esta pretensión sólo sería posible si no se echara mano del principio de autoridad, cualquiera que ella sea (Violante, 2016, PP. 55-62).

El fracaso en el intento por determinar qué es justo y qué injusto, sigue estando a nuestro lado por incapacidad en comprender que estos indispensables términos "no" son universales sino singulares conforme el nivel del padecimiento vivido.

Aquella persona a quien tenemos frente a nosotros, no es un ser despreciable ni nuestra forma espejada sino que es un "yo" de quien yo soy un "otro" frente a él, aunque compartamos el mismo entorno socio-cultural. Aquí lo difícil es pensar el "nosotros", porque no hay un vacío entre "nosotros" sino un "lleno", un mismo mundo, una dimensión común de nuestra propia vida. ¿Hay miedo de sentir "nosotros"? ¿qué ilusoria individualidad perdemos en ello? ¿por qué deseamos ser "solo yo"? ese yo que es un pliegue en el mundo del nosotros. Similitudes y diferencias que nos unen y nos alejan de mí y de mí-otro. Decimos que aceptamos "al otro como diferente" y no hacemos más que mantener el centro de valoración en el "yo" y no en el "nosotros". Somos los que legislamos, no nos descentramos, por lo tanto, el otro, va a ser siempre ajeno, no comprendemos el lugar de "entre nosotros", "entre nuestras diferencias", donde surgen las leyes y juicios valorativos de "lo que va siendo", de "la identidad" movible, cambiante. Cuando "me" veo diferente del otro, me abro a la necesidad de escuchar sus leyes, relacionarlas con las mías y sólo así, me parece, estaríamos permitiendo un espacio de construcción conjunta; en

definitiva, de diálogo. Un diálogo del que carecen todos los "centros" opresores. De aquí el cuidado con que hay que reconocer el "centro". Porque ellos legislan, instituyen lo que debe ser y no pueden ver más que lo propio como bueno y como cultura (Violante, 2011 pp, 79-90 y 2016 b, pp 32-44).

La *epokhé* es importante para vislumbrar ese "yo" escindido, quebrado, que necesita restaurarse en una unidad que le permita fortalecerse y encarar conflictos sin destruirse o bien, desaparecer en la intromisión de lo que "un otro" (o "unos otros") quieren para su vida o quieren que haga de su vida.

Si los discursos parten de lo cotidiano, es porque no se ha agotado su interpretación, su análisis, ni se ha superado la realidad que intentan expresar. Cuando lo cotidiano se considera sin posibilidad de ser transformado, cuando toda una sociedad ve lo mismo en su manifestación, la realidad y el sentido se tornan metafísicos y esenciales. De esta manera se trunca la capacidad de cambio e innovación y se aferra en un único sentido.

Hablamos de la toma de decisiones, pero no pudimos señalar el modo de modificar la toma de qué decisiones, porque entendemos que nos estamos equivocando, y ¡mucho! porque se nos sigue pidiendo que construyamos "perfiles de identidad" institucionales y personales y, aunque no queramos hacerlo, los hacemos. E incrementamos el descuido de sí, del "nosotros" en un ejercicio de desgarro de la identidad fluctuante y desconocida.

Referencias

Agustín de Hipona (1979). *Confesiones*, *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, II: *Las Confesiones.* BAC. edición crítica y anotada Á. C. Vega.

Agustín de Hipona (2005). *Confesiones.* Losada. Eestudio preliminar, traducción directa y notas S. Magnavacca; edición crítica de M. Skutella, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig, 1934. Las citas corresponden a la traducción de S. Magnavacca.

Agustín de Hipona (1964). *Ciudad de Dios* (*De Civitate Dei*), *Obras de San Agustín*, t. XVI y t. XVII, edición bilingüe preparada por J. Morán, Madrid, BAC.

Agustín de Hipona (1971). *De Magistro*, en Migne, *Patrología Latina*, vol. 32, col. 1193-1220, edición bilingüe de M. Martínez. En *Obras*, III. BAC, pp. 560-637.

Agustín de Hipona (2003). *El maestro o sobre el lenguaje*, edición y traducción de A. Domínguez. Trotta, Clásicos de la cultura.

Aristóteles (2017). *Política*. Biblioteca Nueva. Clásicos del Pensamiento. Edición y traducción de Miguel Candel Sanmartín, revisión de la traducción de Carlos García Gual.

Aristóteles (2010). *Ética a Nicómaco*. Gredos. Traducción y notas Julio Pallí Bonet.

Boecio (1984). *Philosophiae consolatio*, edidit Ludovicus Bieler. Corpus Chrstianorum. Series Latina, 94. Turnolti: Brepols.

Boecio (1850-1995). *Liber de persona et duabus naturas contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae*. PL 64. París. Jacques-Paul Migne. 1850. Columnas: 1338C-1341B y 1342C-1343C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey.

Boecio (1995). *Opuscles teològics*. Facultat de Teologia de Catalunya. Fundació enciclopedia catalana. Barcelona. Proa. 1995. Introducció de Joseph Torné i Cubelli. Traducció de Teresa Pintó i Cornellana. pp. 72-94, capítulo III: «Tractat sobre l'única persona i les dues natures. Contra Eutiques y Nestorio», pp. 77-80.

Boecio (2003). *Translatio Boethii. Isagoge* de Porfirio. Anthropos. Introducción, traducción, notas Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Texto en griego, latín y castellano.

Fidora, A.; Lutz-Bachmann, M.; Wagner, A. (Editores) (2010). *Lex und Ius – Lex and Ius*. Volumen I.Bad Cannstatt.

Foucault, M. (2012). *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Editorial.

Hume, D. (2000). *Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, Parte IV, sección VI. Folio.

Ibn Gabirol (1892). *Fons Vitae*, ed. C. Baeumker. En: (Baeumkers). BGPhM.

Ibn Gabirol (1987). *La Fuente de la Vida*. Ríopiedras. Traducido por Federico de Castro y Fernández.

Kant, E. (2016). *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. Deloitte. Traductor A. García Moreno.

Masiá, G. del m. (2014). *La identidad del yo y la epistemología de los* grupos. Facultad de Psicología, UNMDP.

Munk, S. (1927). Mélanges de philosophie Juive et Arabe. J. Vrin.

Nietzsche, F. (1999). *Así hablaba Zaratustra*. Edicomunicación. Traductor Carlos Palazón.

Otloh de San Emeramo (2007). *De suis tentationibus* 29 B. *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis. Obra de Othloh, monje benedictino del monasterio de San Emeramo de Ratisbona.* Zamora. Ediciones Monte Casino. Traducción de Santiago A. Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante.

Othloh de San Emeramo (2012). *Acerca de las tentaciones de un cierto monje…* EAE Editorial Académica Española. Número 13310, ISBN 978-3-659-02913-4. Edición bilingüe de *De suis tentationibus*. Traducción de Santiago Bazzano. Introducción de Susana Violante.

Platón (2000). "Protágoras". En *Diálogos*. Gredos. Traducido por J. Ruiz Calonge, E. Iñigo Lledó y C. García Gual. Vol. I.

Platón (2000). "Hipias Mayor". En *Diálogos*. Gredos. Traducido por J. Ruiz Calonge, E. Iñigo Lledó y C. García Gual.

Regla de San Agustín – Regla de San Benito (Siglo VI) - (1979). Introducción y comentario por García M. Colombás; traducción y notas por Iñaki Aranguren. Biblioteca de Autores Cristianos.

Ricœur, P. (1970). «Culpabilité, éthique et réligion». En *Concilium*. Número 56.

Rosset, C. (2007). *Lejos de mí*. Estudios sobre la identidad. Marbot Ediciones.

Suárez, F. (1971). *De legibus*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Francisco de Vitoria. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y la colaboración de E. Elorduy [et. al.].

Tiphanus: *Declaratio ac definitio scholastica SS. Patrum Doctorisque Angelici de hipostasi et persona*.

Tomás de Aquino (2010). *Summa Theologica*. BAC.

Ulpiano en Bevilacqua, N. (1586). *Corpus Iuris Civilis. Institutiones*. Imp. Caes. Iustiniani Institutionum lib. IIII: dnotationibus ac notis doctiss. scriptoribus illustrati… Praeterea adiunximus Leges XII tab. explicatas Ulpiani tit. XXIX. Adnotatos Caii li. II Institutionum/studio et opera Ioannis Crispini Atre… Taurini: apud haeredes Nic. Beuilaquae, 1586.

Violante, S. B. (2016 a). Conocerse a sí mismo, por sí mismo y por los otros. *Studium*. Filosofía y Teología. Revista semestral. XIX/N°36-37. ISSN 0329-8930.

Violante, S. B. (2011). Migration and Its Two Facets: Problem and Collaboration. *A New World. A Perspective from Ibero America*. Washington, D. C. Library of Congress Cataloging-in-Publication. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series V, Latin America, Volume 6. Chapter VI. Pp. 79-90. General Editor George F. McLean. Edited By H. Daniel Dei. The Council for Research in Values and Philosophy.

Violante, S. B. (2016 b). Apocalipsis: el desgarro del deseo de una vida. *Prometeica*. www.prometeica.com núm. 13, año VI (2016) ISSN 1852-9488. Pp. 32-44.

Violante, S. (2016). El deseo conciliatorio en Ramon Llull. De santos y de monstruos. *Actas II Jornadas de Filosofía Medieval "Francis P. Kennedy": Ramon Llull a setecientos años de su muerte*. Mar del Plata, EUDEM. ISBN 978-987-544-730-1. http://jornadasfrancispkennedy.blogspot.com.ar/.

Zeev Harvey, W. (2000). *Filosofía y poesía en Ibn Gabirol*. Anuario Filosófico, Navarra, vol. 33, nº 67, págs. 491 a 504.

La opresión patriarcal como un caso de injusticia hermenéutica

Ana Paula Visintini (UNL)

Resumen: Uno de los intereses principales de la epistemología feminista son las prácticas epistémicas tal como las desarrollan los sujetos socialmente situados, Fricker (2007) se dedica a la exploración del *espacio negativo* que sufren los sujetos en dichas prácticas. La Injusticia Hermenéutica daña tanto a las relaciones interpersonales como al sujeto de conocimiento y esto ocurre cuando la voz del otro se ve alterada en la conversación, resultado de formaciones injustas sobre estereotipos de género. El daño sistemático que generan las construcciones patriarcales dentro de una sociedad originan pérdidas en la construcción constitutiva y /o causal de la identidad, ya que se les impide que se conviertan en quienes son.

En este trabajo sostenemos que es necesario ampliar la clasificación principal que Fricker nos ofrece acerca de los tipos de Injusticia Hermenéutica que podemos realizar. Por consiguiente, y dado que los prejuicios identitarios pueden ocasionar un terrorismo lingüístico tal que la identidad del sujeto se extinga, creemos necesario lograr identificar tantas clasificaciones como sea posible para que podamos destacar diferentes elementos y dimensiones en la fenomenología de los errores hermenéuticos cometidos contra individuos y grupos.

Es por eso que tomamos el caso de la opresión patriarcal como un claro ejemplo de Injusticia Hermenéutica: las mujeres se encuentran marginadas político y moralmente y, como consecuencia esto indica subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para la participante. Aquí es donde surge la resistencia hermenéutica (Medina) como un espacio donde, originada la muerte epistémica, se exige desobediencia e insurrección epistémica y por otro lado, el derecho o deber de luchar epistémicamente por cualquier medio necesario. El movimiento social feminista es un importante espacio de resistencia hermenéutica colectiva para las mujeres, la lucha feminista implica mejorar la comunicación entre las prácticas y comunidades hermenéuticas, y hacer que nuevos significados estén disponibles a través del tejido social.

Palabras clave: injusticia hermenéutica, responsabilidad epistémica, polifónico, resistencia hermenéutica.

Introducción

Uno de los intereses principales de la epistemología feminista son las prácticas epistémicas tal como las desarrollan los sujetos socialmente situados (Fricker, 2017, p.33), Fricker se dedica a la exploración del *espacio negativo* que sobrellevan los sujetos en dichas prácticas. Es por eso que distintos feminismos estudian las formas en que las relaciones de poder constriñen la capacidad de las mujeres para comprender su propia experiencia. Fricker sostiene que para entender la sugerencia epistemológica de que el poder social (Fricker, 2017, p.36) realiza un impacto injusto sobre las formas colectivas de comprensión social hemos de tener en cuenta que las interpretaciones que compartimos muestran las representaciones de diversos grupos sociales. Es por eso que las relaciones de poder disímiles pueden sesgar los recursos hermenéuticos compartidos de tal manera que los poderosos suelen tener las interpretaciones apropiadas de sus experiencias, a las que recurren en seguida para dar sentido a sus experiencias generales. En este

sentido la autora se está refiriendo al poder estructural que aunque en las actuaciones de poder social netamente estructurales, el poder no tiene ningún sujeto, siempre tienen un objeto cuyas acciones están siendo controladas: el grupo al que se priva. El poder social requiere de una *coordinación social de la imaginación*, existen actuaciones del poder que dependen de que los agentes compartan una identidad social, una concepción viva en la imaginación social colectiva que rija un ámbito. Cuando hay una actuación del poder que depende en un grado significativo de este tipo de conceptos de identidad social compartida en la imaginación, opera el *poder identitario* (Fricker, 2017, p.37): el género es un área del poder identitario.

Que una *actuación identitaria del poder* sea activa o pasiva depende estrechamente de la coordinación social de la imaginación: ambas partes deben compartir los conceptos colectivos relevantes de lo que se supone ser un hombre y lo que supone ser una mujer, donde este tipo de concepciones corresponden a estereotipos. La *actuación del poder identitario* no requiere que ningunas de las dos partes reconozca de forma reflexiva que el estereotipo es veraz. Fricker sostiene que el poder identitario forma parte intrínseca del mecanismo de intercambio testimonial debido a la necesidad que tienen los oyentes de utilizar estereotipos sociales en la habilidad heurística para la evaluación espontanea de la creencia en sus interlocutores.

Si revisamos distintos ejemplos a lo largo de la historia del movimiento de mujeres encontraremos varios casos en donde mediante el acto de compartir las experiencias sufridas entre mujeres se puede dar nombre colectivamente a esas experiencias antes incomprendidas. En estos casos las mujeres pudieron romper con aquellas *lagunas hermenéuticas* y obtener interpretaciones de esas experiencias que estaban antes implícitas en las prácticas interpretativas sociales de cada momento histórico. Ahora bien, antes del reconocimiento de cualquier tipo de estos conceptos que pensemos, como podría ser el caso del acoso sexual, donde no hasta hace tanto tiempo existía una ausencia general de la interpretación por parte de varones y mujeres. Esta desventaja particular tiene que ver con algo que anteriormente mencionamos: el *poder social* y su influencia en lo que ella denomina *formas colectivas de comprensión social*. En el momento en que una mujer no puede encontrar palabras para describir su experiencia, es el momento en que se convierte en una víctima de *injustica hermenéutica*, su experiencia esta oscurecida por la "comprensión colectiva". Esta colectividad es lo único que permite que una comprensión dominante de una práctica o la falta de comprensión sobre otra práctica se vuelva opresiva.

Ahora bien, volviendo al ejemplo del concepto de acoso sexual, Fricker sostiene que en un caso como este, acosador y la acosada están cognitivamente incapacitados por igual causa de la laguna hermenéutica, aunque la capacidad cognitiva del acosador no representa ninguna desventaja significativa para él como sí significa en este caso para la mujer. Simplemente para el

acosador la laguna hermenéutica podría ser una cuestión de *mala suerte epistémica* y moral, en circunstancias de mala suerte epistémica un oyente podría perpetrar una injusticia testimonial sin albergar en apariencia ningún prejuicio en absoluto. Por el contrario la acosada sí se ve perjudicada y su incapacidad cognitiva le impide comprender una superficie de su propia experiencia, ya que sin esa superficie queda vulnerada lo cual puede consecuentemente tornarse en acoso reiterado. La opresión patriarcal se manifiesta en múltiples formas en las que las mujeres a veces no entienden la naturaleza de la situación en la que viven su desigualdad. Hay tantos ejemplos como situaciones de injusticia.

Contextualismos polifónicos

La injusticia hermenéutica no solamente tiene direccionalidad sino también diferentes formas de realización. La primera es semántica. Produce un daño a los significados compartidos de forma que las palabras emitidas aplican significados distintos al espacio común del habla cuando la voz es la del oprimido. El chiste machista, el comentario racista, el estereotipo político sobre la cultura, nacionalidad o identidad del otro, etc son modalidades que parecerían meras expresiones neutras cuando son dispositivos de poder. La segunda realización de la injustica hermenéutica es pragmática. Afecta a las formas de expresarse del otro, a su acento, a su fluidez lingüística, movimiento en la espacialidad etc. Es un daño sistemático, por ejemplo que una mujer cambie su acento para que no se sepa su origen.

Desde luego que tanto la noción de injusticia epistémica como la de injustica hermenéutica, son categorías epistemológicas que sirven al feminismo tanto desde fines teóricos y prácticos; en cuanto a los primeros nos permiten revisar por ejemplo el marco individualista y la idealización racional obligatoria de la tradición epistemología y en cuanto a los segundos nos permite sostener una epistemología de la virtud que nos brinde un dialecto epistemológico general con el que se puedan analizar casos prácticos. Sin embargo, junto con José Medina (2017) creemos que la autora no se detiene en la dimensión interactiva y permformativa de la injusticia hermenéutica, el cual es tratado solamente como un fenómeno de inteligibilidad de los significados experimentales.

Aunque la perspectiva de Medina es más abarcadora, las dificultades que encuentra en Fricker no desechan en lo más mínimo sus dos nociones elementales que nos ofrece, por el contrario, las nutre de una mejor visión sobre la idea de comprensión colectiva.

Medina tiene otra estrategia para pensar los casos de injustica hermenéutica ya que la sitúa en el marco del contextualismo polifónico, al autor le interesan las diversas prácticas

comunicativas en cuanto a que hay grados y matices de comprensión e inteligibilidad a través de distintas dinámicas comunicativas. Es por eso que en este sentido se separa de Fricker ya que la autora plantea un enfoque estrecho en cuanto a la inteligibilidad de las experiencias sociales de las y los sujetos.

Creemos que Medina no se equivoca al afirmar que Fricker pasa por alto que muchas veces aunque el individuo no pueda sistematizar por completo su experiencia en una definición sí comprende por ejemplo que está sufriendo una situación de acoso sexual, sin conocer la definición de acoso sexual. Fricker sostiene que si todos compartimos el mismo déficit cognitivo debido a nuestra brecha en nuestros recursos interpretativos colectivos es un caso de injusticia hermenéutica y si no existe tal brecha, no existe tal injusticia, pero nosotras creemos que la teoría de la autor se vuelve aquí en un problema de todo o nada. Por lo tanto, creemos junto a Medina que una mujer puede hacer que una experiencia sea inteligible de alguna manera sin dejar de ser una víctima de injusticia hermenéutica. En el caso que mencionábamos más arriba de acoso sexual, una mujer puede entender que está siendo maltratada por un hombre por ejemplo en su trabajo y poder en cierta parte expresarlo, aunque siga siendo víctima de una injustica hermenéutica ya que no puede poner del todo en palabras "correctas" o en definiciones comunes a toda la sociedad. Parece entonces a este ejemplo llamarlo un cierto tipo de comprensión aunque no es una comprensión tan sólida o de fácil comunicación. Nos pareció interesante sumar la lectura de Medina a la propuesta de Fricker ya que nos proporciona una ventaja sostener un contextualismo polifónico para poder permitir la posibilidad de niveles de inteligibilidad que están vinculados con las distintas dinámicas sociales entre los distintos contextos de hablante y oyentes. Es por eso que en vez de esforzarnos por clasificar el éxito o el fracaso de la comprensión, debemos comprender que la cuestión de la inteligibilidad tiene matices. Debemos cuestionarnos ¿Cómo son utilizados los recursos expresivos o interpretativos? ¿Por quién son utilizados los recursos interpretativos? Y ¿De qué manera? En consecuencia debemos prestar atención sobre la diversidad interna de un colectivo, con sus subgrupos y subculturas, y destacar la diversidad y heterogeneidad de capacidades y recursos expresivos que los colectivos exhiben típicamente.

Medina propone entonces un paso más que el que da Fricker, nos alienta a comenzar un proceso de diagnóstico más profundo en el momento que clasificamos un hecho como injusticia hermenéutica. Cuando reconocemos que un fenómeno o experiencia no tiene una correcta comprensión en una cultura no deberíamos clasificarlo primero como una desventaja injusta para un grupo de personas, si no comenzar un proceso de indagación en relación a por qué ese grupo no posee los recursos interpretativos para comprender esa experiencia.

Responsabilidad epistémica

Ahora bien, pasando a un segundo punto de discusión entre ambos autores, notamos que Medina afirma que Fricker no encuentra problemas de responsabilidad epistémica dentro de las injusticias hermenéuticas, no así como lo hace con las injusticias testimoniales, ya que la primera es una noción netamente estructural. Pero nosotras creemos que Fricker no desecha el problema por la responsabilidad epistémica en las injusticias hermenéuticas ya que aunque no cree que se pueda señalar al culpable o perpetrador de tal injusticia hay un nivel de responsabilidad colectiva para la autora al momento de señalar la práctica de la virtud epistémica. La práctica que nos propone ella aquí es adoptar una escucha alerta o sensible a la posibilidad de que una interlocutora tenga dificultad de transmitir algo de una forma comunicativamente inteligible. Lo importante, sostiene Fricker, es darse cuenta de que la hablante está luchando contra una dificultad objetiva y que no se trata de una debilidad subjetiva. La justicia hermenéutica entonces es una virtud de la conciencia social reflexiva.

Por lo tanto, Fricker contempla la injustica hermenéutica como un caso de injustica estructural pero del cual no podemos estar exentos como responsables de sostener una actitud social reflexiva ante estas injusticias. Responsables ya sea de ayudar a la víctima de dicha injustica a obtener los recursos comunicativos para que comprenda su propia experiencia o la de otro u otra o como sugiere Louise Antony[1] que los hombres adopten una acción epistémica afirmativa adoptando la hipótesis de trabajo de que cuando una mujer dice algo anómalo deben asumir que son ellos quienes no comprenden, y no que es la mujer la que está loca. Mantener una hipótesis como esta de trabajo se asimila a la virtud de la justicia hermenéutica que propone Fricker ya que ambas hipótesis de trabajo proponen que los hablantes sometidos a una desventaja interpretativa deben soportar juicios que compensen de manera adecuada su actuación discursiva. En un juicio de credibilidad inicialmente bajo pero cuestionando las trabas que está teniendo alguien, revisado por un o una oyente virtuoso o virtuosa corrige el impacto prejuicioso de la marginación hermenéutica del hablante.

Resistencia hermenéutica

Para concluir quisiéramos hacer mención a las prácticas de resistencia hermenéutica que existen y tomar como ejemplo una consigna política que se sostiene ya hace un tiempo por lo menos en Latinoamérica. De forma correspondiente, si hay injusticia hermenéutica hay también insurrección hermenéutica que se expresa en la lucha por los signos, significados y gestos, en la

[1] L.M Antony y C.E Witt (Eds) "The Politics of Credibility".

construcción de semánticas de resistencia. Dentro de las muchas lecturas que existen acerca de la resistencia hermenéutica propongo analizar la de Medina (2017) ya que encontramos aquí una potencia práctica para llevar a la esfera de nuestra vida cotidiana. El autor aquí llamo a la resistencia como *la lucha cotidiana hacia la justicia epistémica.* La intención de Medina es que todos, todas y todes incorporemos como habito una postura de resistencia epistémica, el autor sostiene que no es necesario tener el coraje de Sor Juana Inés de la Cruz y Rosa Parks, ya que no es una expectativa utópica poder ejercerlo como miembros de una sociedad. Para Medina, ser epistémicamente resistente es sentir fricción al confiar en un solo entendimiento, para dejar espacio constantemente para otras voces y otras formas de entender y estar en el mundo. La resistencia epistémica puede parecer desalentadora si nos fijamos en heroínas como Sor Juana para la inspiración. Pero ejercer la resistencia hermenéutica se vuelve menos desalentador luego que ubicamos a estas grandes inspiraciones dentro de contextos de movimiento sociales que reproducen las acciones heroicas y figuras emblemáticas como la que señalamos.

Como miembros de redes epistémicas todos, todas y todes podemos transformar nuestro mundo epistémico, siendo sensibles a la obligaciones que tenemos como miembros de comunidades de conocimiento. Entendido de esta manera, la resistencia epistémica no como una herramienta temporal para el cambio social o una etapa de transición en nuestro desarrollo socioepistémico. La resistencia es una contestación: la práctica de desafiar las creencias e ideologías dominantes. Y lo más importante, no es un esfuerzo en solitario, por ejemplo las distorsiones que sufrimos en nuestros recursos causadas por el sexismo nos afectan a todas.

En los últimos años en Latinoamérica distintos movimientos feministas adoptaron el lema "No es no", esta expresión es un claro ejemplo de lucha por la resistencia y levantamiento semántico. Algo tan simple como este adverbio de negación es una forma de resistencia semántica ante la opresión patriarcal que sufrimos cuando se nos trata de "locas" o de no saber qué es en realidad lo que queremos expresar cuando estamos con un hombre u otra persona. El movimiento feminista se levantó frente a esta problemática y realizo una gran movilización en redes sociales, medios de comunicación, talleres en distintos espacios para las mujeres y disidencias pronunciando claramente que nosotras sí somos capaces de comprender cuando no queremos estar frente a una situación y que tenemos las capacidades cognitivas de poder expresar nuestros deseos; además de servir como una campaña de concientización contra el acoso sexual y violación ya que muchas compañeras no tienen las herramientas para comprenderlo por estar atravesadas por problemáticas socio-económicas.

Conclusión

La palabra se ha vuelto la autonomía de muchas víctimas que habían permanecido en silencio, siendo la posibilidad de hablar una forma básica, pero fundamental, de ejercicio del derecho a la reparación. Resulta imprescindible la existencia de un contexto democrático y de participación ciudadana para que las victimas puedan inclusive reconocerse a ellas mismas como tales y reiniciar un proceso de intervención activa y reorganizada militancia a través de su testimonio. Esto contribuirá esencialmente a subyugar los niveles de violencia sexual en la actualidad y a transformar en lo mediato y de manera progresiva los esquemas de cultura patriarcal aún reinantes.

Referencias bibliográficas

Berterame, M.C (2011). Reparación del daño a las víctimas de violencia sexual una mirada desde el feminismo. Grietas en el Silencio: una investigación sobre la violencia sexual en el marco de terrorismo de Estado. Cladem, Rosario.

Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento* (R. García Pérez, Trad.). Herder.

Lipton, P. (1998). The Epistemology of Testimony; Stud.Histo.Phil.Sci, Vol. 29, Nº 1, pp.1-31

Macón, C. (2015). Giro afectivo y reaparición testimonial: El caso de la violencia sexual en los juicios por crímenes de lesa humanidad. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Alejandro Korn.

Medina, J. (2017). Varieties of Hermeneutical Injustice. *The Routldege Handbook of Epistemic Injustice.* Taylor and Francis Group.

Libertad y moralidad en la ética kantiana: una relación especular

Silvina Vuckovic (UNMdP)

Resumen: La teoría ética deontológica kantiana enfatiza la elección libre del ser racional, capaz de imponerse a sí mismo la ley moral. Dicha ley se apoya en el imperativo categórico, que actúa sobre todas las personas, independientemente de los intereses o deseos de cada una. La ley moral, que fija qué es lo bueno y qué, lo malo, no puede venir de Dios y sus fundamentos, porque estaría condiciéndose con un venir desde afuera e invadiéndose, así, la intimidad y la conciencia de cada hombre. La ley moral debe venir de la razón humana. Al obrar debemos guiarnos por máximas que puedan ser universalizables, por tanto, la máxima es el principio subjetivo del querer, y la ley es el principio objetivo.
Para Kant, la conciencia manda hacer el bien o el mal. Cuando la voz de la conciencia sigue el deber –el imperativo categórico-, no actúa simplemente en aras de su voluntad sino que decide por el bien en cuanto tal, y no porque sea bueno para esa persona. Así, el deber se convierte en la esencia de la libertad. La libertad rompe las cadenas de la necesidad natural, es el triunfo moral sobre el impulso de la naturaleza. Kant señala que en el hombre hay una propensión al mal moral. El mal es una elección que no se debe hacer, es la desviación de la máxima, pero es una opción de la libertad. Se trata de máximas de albedrío contrarias a la ley. Estas máximas se consideran contingentes a causa de la libertad y esto, entonces, no se compagina con la universalidad de este mal, ya que el fundamento subjetivo de todas las máximas no está enraizado en la naturaleza misma. Se podrá llamar entonces a eso una propensión natural al mal y como ha de ser siempre culpable, se la podrá llamar como un mal radical innato en la naturaleza humana y no por ello menos contraído. Contra lo que se afirma, el mal no es impulso, apetito, no es un acontecer natural en el hombre sino acción de la libertad. De acuerdo, entonces, a las postulaciones del filósofo de Königsberg, podría fundarse que se da una relación de tipo especular entre la libertad y la moralidad y que el mal radical no sería sino una suerte de reflejo. El carácter deseado o no deseado de dicha refracción podría ser una discusión emergente inmediata en esta cuestión.

He optado en el presente trabajo por un formato de proceso que abarca -de principio a fin- el planteamiento global de la cuestión iniciado con un esbozo simple para ir complejizando progresivamente cada nueva instancia alcanzada. En el decurso, se recogen las distintas aristas de la temática, según las trabaja Kant en sus diferentes obras, se retoman y reformulan interrelaciones, sin que sea posible realizar un desarrollo exhaustivo de cada uno de los conceptos, sino hasta el punto en que se tornan necesarios como fundamentos explicativos de lo que los sucede en el desarrollo del presente. Vertebran el desarrollo tres ejes:

* De la libertad como problema cosmológico y como condición de posibilidad de la ley moral;
* De los postulados de la razón en su uso práctico y la cuestión de la legalidad natural y la legalidad por libertad o auto legislación.

* Aproximación a la cuestión del mal.

Es notable, en el sistema kantiano, el enfoque de importancia central que tienen el tratamiento y la concepción de la libertad, la que podría ser explicada como autoconciencia de la espontaneidad intelectual, bajo una idea formalista, apriorista. Kant aborda el problema de la libertad desde lo cosmológico en la Tercera Antinomia de su primera *Crítica*, detallando cómo -la razón pura- alcanza su límite, tras lo cual, da apertura al estudio de las funciones de la razón en su uso práctico. Así, en la segunda *Crítica*, propone tres postulados como presupuestos necesarios: la inmortalidad, la libertad y la existencia de Dios. En lo que respecta a la libertad, refiere a la misma en su consideración positiva, esto es: "la causalidad de un ser en tanto que pertenece al mundo inteligible." (p. 220, A 238). Este postulado emana de la necesidad de presuponer independencia con respecto al mundo sensible y de la capacidad para determinar la voluntad conforme a la ley de un mundo inteligible. Por el respeto a la ley moral se hace necesaria la perspectiva –dice Kant- del sumo bien, del que emana el supuesto sobre la realidad objetiva que conduce a conceptos planteados por la razón especulativa como problemas que no puede resolver. Conduce, así, a un concepto que es pensable en términos de problema que contiene una antinomia: la idea cosmológica de un mundo inteligible y la de nuestra existencia en el mismo por medio del postulado de la libertad, cuya realidad se hace evidente mediante el uso práctico de la razón por la ley moral, presentando en simultáneo la ley de un mundo inteligible que la razón teórica sólo puede señalar aunque cuyo concepto no puede determinar. Kant explica que, paradojalmente, el hombre se concibe a sí mismo como sujeto libre y trascendental y, al mismo tiempo, amarrado a la rigidez de la causalidad natural. Mediante el fundamento inteligible de la libertad, se rigen los fenómenos sensibles. La razón especulativa no puede demostrar la existencia de la libertad debido a que sólo puede alcanzar el mundo de lo fenoménico, donde rige la causalidad y todo ocurre por necesidades naturales.

En la filosofía práctica, Kant propone a la libertad como la capacidad del ser humano de regirse por la razón, siendo libre el sujeto que obedece las leyes que él mismo se impone como ser racional. Al acatar -el sujeto- leyes que él mismo se impone, se da una causalidad en la libertad, que es distinta a la causalidad de la naturaleza. Esto podría considerarse ambiguo o paradojal para la razón teórica pero no para la razón práctica, ya que esta última no funciona con conceptos ni se circunscribe de manera restricta al campo de las percepciones sensibles. De aquí que nos sea posible la experiencia de la libertad aunque no podamos explicarla conceptualmente. El acto moral se libera de coacción externa, de toda determinación natural y se somete al imperativo de la razón. La teoría ética deontológica kantiana sustenta la elección libre de un ser racional que tiene la capacidad de imponerse a sí mismo la ley moral. Dicha ley moral es de

carácter imperativo y de ella surgen los mandatos categórico e hipotético. La ley moral lo es por su forma universal, que Kant enuncia como: "Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal."

Así, en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant plantea la posibilidad de la libertad trascendental mediante la Tercera Antinomia, mientras que en la *Crítica de la Razón Práctica*, hace foco en mostrar su relación necesaria con la ley moral: la moralidad es la *ratio cognoscendi* de la libertad, lo que permite que se sepa de ésta; en tanto que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral; es decir, su condición de posibilidad. Se da una co implicación entre la libertad en tanto independencia de la causalidad empírica y la ley práctica incondicionada: ambas –en términos de Marechal (1958:317)- presentan a nuestra razón, el valor objetivo de un hecho metaempírico, puesto totalmente a priori.

Kant inicia el tercer capítulo de la *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres* enunciando una definición negativa de la libertad que no resulta suficiente para que sea posible comprenderla en esencia, pero de la que fluye un concepto positivo de libertad más fecundo y fructífero (p- 64- A 97): "La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen; tal como la necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajenas." El concepto de causalidad conlleva el de leyes, según las cuales algo que llamamos causa da lugar a otra cosa, que podemos llamar consecuencia. En cuanto a la libertad, ésta no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, pero no es anómica y se rige, más bien, por leyes inmutables. Así como la necesidad natural era una autonomía de las causas eficientes, la libertad de la voluntad no puede ser otra cosa que autonomía, o sea, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma, de auto legislarse. Y el hecho de que la voluntad sea una ley para sí misma en todas las acciones designa el principio de obrar conforme a la máxima que también puede tenerse como objeto a sí misma como una ley universal, lo que no es otra cosa que la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad, por lo que una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales, son lo mismo. Afirma muy claramente Kant: "A todo ser racional que tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos en una razón que es práctica, esto es, que tiene una causalidad con respecto a sus objetos. Mas resulta imposible imaginar una razón que con respecto a sus juicios reciba un encauzamiento diferente al de la propia conciencia, pues entonces el sujeto no adjudicaría la determinación del discernimiento a su razón, sino a un impulso. La razón tiene que ser considerada a sí misma como autora de sus principios, independientemente

de influjos ajenos y, por consiguiente, ha de ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica o como voluntad de un ser racional; es decir, que su voluntad puede ser una voluntad propia bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ésta ha de ser atribuida a todo ser racional." (p.66-A 101)

En tanto condición a priori de la ley moral, la libertad pone en evidencia una posibilidad de autonomía tal que nos permite abrir respuestas donde la razón especulativa había alcanzado su límite. Como he mencionado con anterioridad, el concepto problemático de libertad emergente de la razón en su uso puro, pasa a ser, en la acción moral, su condición inmediata de posibilidad. Al mismo tiempo, la ley moral exige la presuposición de la libertad. Así, se ve a la libertad y a la moralidad desde las concepciones éticas del filósofo de Königsberg, como en una relación especular. Si tal analogía resultare ilustrativa y se nos permitiera la licencia, la cuestión del mal aparecería –en ese juego- como un reflejo emergente del que quedaría –flotante- la indagación sobre si el mismo fuere o pudiere ser, o no, deseado.

Vemos que, de este modo, lo que para la razón especulativa era trascendente, para la razón práctica es inmanente, tomado esto sólo en términos prácticos porque de todos modos, no nos es posible conocer lo que es en sí el mundo inteligible sino que fusionamos, del mismo, un concepto a priori por medio de la razón pura en el concepto práctico del sumo bien como objeto de nuestra voluntad. Esto se da solamente mediante la ley moral y en relación, ella, con el objeto que la misma ordena. Este es el quid de la especularidad entre libertad y moralidad, que se irá desmenuzando.

Kant propone a la libertad como la capacidad del ser humano de regirse por el dictado de su propia razón y en tanto acata leyes que se auto impone, se evidencia una causalidad en la libertad claramente diferenciada de la causalidad de la naturaleza. El ser racional libre se concibe a sí mismo En esa línea, libertad sería la disposición y capacidad de acatar el deber que la razón dicta a la voluntad y esto no es otra cosa que la capacidad de regirse por la razón autónoma. Así, se es libre porque la propia razón dicta deberes que la propia voluntad cumple. Se vé en esta instancia que esa causalidad de la libertad sería una causalidad primaria o espontánea, no condicionada por causa previa.

Se da una presuposición de libertad por parte de la moralidad, que exige obrar por el deber y no solamente cumplir con la legalidad, como dicta la razón. Algunos comportamientos se presentan como guiados por un impulso moral sin que eso sea así, en cuyos casos se abre el juicio ético en lo pertinente a la interioridad y no en la exterioridad de la acción.

El concepto de libertad es una pieza clave en el tratamiento sistémico kantiano de la razón pura, al punto tal que tanto la idea de Dios y como la idea de inmortalidad, quedan ligados a él –necesariamente- y adquieren consistencia y realidad objetiva. Esto muestra, a su vez, una ligadura indisoluble entre libertad práctica y libertad trascendental y no se puede concebir una sin la otra. La libertad moral se halla fundamentada en la idea pura de libertad y la libertad trascendental posee una función regulativa respecto de la concepción de la libertad práctica, De acuerdo al posicionamiento kantiano, la voluntad humana es libre en sentido práctico sí y sólo sí también es libre es sentido trascendental, de aquí que queda sentado que la libertad se inscribe en el seno de la naturaleza pero no le pertenece. Este punto nos remite nuevamente a la tercera antinomia, donde quedan en lo determinado y lo indeterminado en oposición, como las leyes naturales a los fundamentos de la ética.

Kant llama postulados de la razón práctica a las proposiciones o afirmaciones cuya verdad es admitida sin necesidad de ser probada y que se aplican como base de ulteriores razonamientos. Se trata de proposiciones que no pueden ser demostradas por la razón teórica, pero se las considera verdaderas para que tenga sentido seguir el imperativo categórico y, recíprocamente, cobran sentido en conexión con el mismo. Son postulados, esencialmente, elementos teóricos implicados en una acción. Gracias a estos postulados, la razón puede ir más allá del límite que la experiencia impone al conocimiento humano. Los postulados tienen estatuto de noúmenos negativos en tanto objetos problemáticos que responden a necesidades y demandas de la razón. Mientras que una necesidad de la razón especulativa conduce a una hipótesis, una exigencia de la razón práctica, conduce a un postulado.

Los presupuestos necesarios –exigencias de la razón en su uso práctico, aunque no haya certeza absoluta sobre ellos- son tres: la existencia de libertad, de la inmortalidad del alma y de Dios. En primer lugar, la exigencia moral presupone la libertad. Puedo obrar por inclinación o por deber porque presupongo la libertad. Puesto que el hombre es moral, debe ser libre; luego, se sabe que la perfección moral, la consecución de una voluntad buena, son inalcanzables en una vida limitada, por lo que se presupone la existencia del alma más allá de la muerte y, en tercer término, postular la existencia de Dios –sin que esto se entienda como sinónimo de demostración- aparece como necesario para garantizar la posibilidad de coexistencia de deber y felicidad en algún momento. La postulación de la existencia de Dios se da en tanto síntesis o realización perfecta de virtud y felicidad. Sin embargo, la ley moral, que fija qué es lo bueno y qué, lo malo, no puede venir de Dios y sus fundamentos, porque equivaldría a un venir desde afuera que invadiría la intimidad y la conciencia de cada hombre. Para Kant, la facultad de querer o desear es racional: la ley moral se constituye en un marco en el que la razón se autolegisla y la

conciencia manda hacer el bien o el mal: cuando el sujeto sigue el deber –el imperativo categórico- no actúa simplemente en aras de su voluntad sino que decide por el bien en cuanto tal, y no porque sea ´bueno para´.

La libertad rompe las cadenas de la necesidad natural, es el triunfo moral sobre el impulso de la naturaleza. Kant señala que en el hombre hay una propensión al mal moral. El mal es una elección que no se debe hacer, es la desviación de la máxima, pero es una opción de la libertad. Se trata de máximas de albedrío contrarias a la ley. Estas máximas se consideran contingentes a causa de la libertad y esto, entonces, no se compagina con la universalidad de este mal, ya que el fundamento subjetivo de todas las máximas no está enraizado en la naturaleza misma. Se podrá llamar entonces a eso una propensión natural al mal y como ha de ser siempre culpable, se la podrá llamar como un mal radical innato en la naturaleza humana y no por ello menos contraído. Contra lo que se afirma, el mal no es impulso, apetito, no es un acontecer natural en el hombre sino acción de la libertad. De acuerdo, entonces, a las postulaciones del filósofo de Königsberg, podría fundarse que se da una relación de tipo especular entre la libertad y la moralidad y que el mal radical no sería sino una suerte de reflejo. El carácter deseado o no deseado de dicha refracción podría ser una discusión emergente inmediata en esta cuestión.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant da cuerpo a algunas caracterizaciones y a tres acepciones del mal, que él llama radical, no sin dejar claro que el mismo no es pasible de explicación en tanto sería reducirlo a sus causas y, por tanto, negarlo como acto libre. En primer lugar, lo concibe como un acto inteligible por el cual el sujeto adopta la máxima suprema mala, en cuyo caso se estaría subordinando la ley moral a la condición de no estorbar las inclinaciones sensibles; en segunda instancia, establece que se da naturalmente en el hombre una propensión (condición necesaria aunque no suficiente de una inclinación) al mal moral, que se constituiría como la resonancia empírica de lo que mencionó anteriormente: la adopción de la máxima mala. Y, por último, explica que se da el caso de despliegue de artimañas mediante las cuales el sujeto se autoengaña en lo que respecta al carácter moral de su conducta.

El mal moral lo propone como con distintos gradientes y puede ser frágil -se da cuando el sujeto no sigue, en su comportamiento, los principios que ha adoptado-, impuro, como una propensión a mezclar motivos impulsores morales e inmorales o maligno, que está dado por la propensión a adoptar máximas malas. En relación con esta última caracterización, distingue malignidad de maldad, explicando que esta última se correspondería con acoger lo malo como motivo impulsor en la máxima del albedrío y no es posible que eso se dé en el hombre, ya que no puede anular la ley moral.

En suma, en este relevamiento de posicionamientos kantianos pertinentes a las cuestiones en danza de libertad y moralidad, se puede ver que se da lo que algunos estudiosos del tema llaman tesis de reciprocidad y que, en esta ocasión, se ha presentado como una suerte de relación especular o de juego de espejos. La doble implicación que –como se ha expuesto y fundamentado- tiene lugar, pone sobre la mesa la posibilidad de abrir alguna línea de pensamiento sobre la forma en que el ser humano llega a restringir su propio espacio de libertad toda vez que no actúa según los principios adoptados, según máximas universalizables y, peor aún, según motivos impulsores con algún grado de malignidad. Lejos de la posibilidad de instalar que la consecución de fines –sea éstos los que fueren- se traduzcan en aproximaciones al sumo bien, el mero hecho de pensar en obrar funcionalmente, no sólo no lleva al camino de la virtud y la felicidad sino que, además, cercena al sujeto en tanto ser libre.

Referencias bibliográficas

Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Crítica de la Razón Práctica. Hacia la Paz Perpetua.* Gredos.

Kant, I. (2014). *Crítica de la Razón Pura*. Gredos.

Marechal, J. (1958). *El punto de partida de la Metafísica*. Gráficas Cóndor.

Solé, J. (2015). Kant. *El giro copernicano en la Filosofía*. Ediciones Árcangel Maggio.

Avatares en la enseñanza de la filosofía en estos tiempos…

Andrea Zeballos (IFD9)

Resumen: Enseñar filosofía hoy en día no es una tarea sencilla. La clásica manera de concebir a la tarea filosófica, como la búsqueda de la verdad o de la sabiduría, parece encontrarnos en un presente cada vez más hostil en el que solo se experimenta una sensación colectiva de vacío existencial y conceptual. Nos encontramos atravesados por preguntas sin respuestas, que arrojan incertidumbres cotidianas.

Y en ese camino de búsquedas incesantes enseñar y aprender filosofía, se constituye en un desafío que en lugar arrojar certezas, nos ubica en un constante laberinto espirado por el que debemos transitar para encontrar (nos).

Desde esta perspectiva, la filosofía no busca dar respuestas, simplemente se ""contenta"" con intentar evidenciar aquello que permanece oculto o enmascarado. En otras palabras, hacer y enseñar filosofía, no puede ser otra cosa que vivir de una manera auténtica, con un pensamiento crítico y reflexivo, que nos permita cuestionar todo aquello que se nos ha impuesto como verdad aparente.

En este sentido, una propuesta didáctica con sentido, no puede ser otra que aquella que invite a los y las estudiantes a pensar y pensarse en un tiempo complejo, en el que la filosofía ocupa un lugar fundamental, porque es a partir de ella que se aprende a ver con otros ojos, desde una mirada inquieta que desenmascara lo tangible, para recuperar lo esencial.

Tal vez enseñar filosofía hoy, tenga que ver con darnos permiso de derribar barreras, recuperar sentidos que en nuestro estar siendo se han diluido a tal punto que no podemos divisarlos con claridad, y atrevernos a transitar el camino, pero hacia donde va nuestra existencia finita no lo sabremos.

Mucho se ha dicho en estos tiempos sobre la enseñanza de la filosofía, aunque tal vez no sea el mismo sentido en que se ha discutido al respecto. El presente escrito busca en principio situar a la filosofía y su enseñanza en un lugar geográfico particular, situado en la provincia de Neuquén.

Luego de ubicar(nos) espacialmente, este trabajo persigue desentramar al menos dos cuestiones: por un lado, lo inherente a la tarea de la enseñanza de la filosofía que la constituye en una de las experiencias más apasionantes, por sus avatares y las vicisitudes propias de la misma, y por otro, la implicancia que esta enseñanza tiene en estos tiempos en los que prima una necesidad de debatir en un contexto situado, sobre ciertos aspectos que no pueden pasar desapercibidos por lo complejo que podría llegar a ser, el no asumir un compromiso ético-político, con ésta y las futuras generaciones.

Y a dónde vamos con todo esto, si es que fuéramos a algún lugar, como dice García Morente, les invito a un viaje filosófico, si se quiere, porque la filosofía sólo se comprende en tanto se vive y viajar es una manera de conocer el mundo desde la vivencia, desde aquí en el sur patagónico con aire neuquino pensaremos algunas cuestiones.

Lo cierto es que quienes pensamos la realidad cotidiana desde la filosofía o a partir de la misma, nos debemos un debate epistemológico que ponga en tensión los presupuestos estancos que han enmarcado gran parte de nuestro bagaje intelectual, para deconstruir aquellos aspectos que no podrían seguir tal y como se observan al menos en apariencia.

Formulado todo lo anterior, comenzaremos por plantear el primer interrogante que surge a partir de lo expuesto y que da sentido inicial a la cuestión: ¿de qué hablamos cuando nos referimos a la filosofía? ¿qué enseñamos en filosofía? ¿cuál es el lugar que se le ha dado hasta ahora a la filosofía, en los diferentes planes de estudio de la provincia? ¿Por qué una asignatura como ésta, que problematiza y cuestiona, argumenta, pregunta e interpela, parece que incomodara tanto? ¿podemos hablar de una filosofía o de las filosofías? "Siendo la filosofía una multiplicidad, habiendo en verdad filosofías y no filosofía, podría reconstruirse una cierta historia de la filosofía como educación, o de la educación como filosofía entre tantas historias de la filosofía" (Kohan, 2015: 109).

Pero iremos al punto: uno de los primeros obstáculos que tenemos que atravesar quienes decidimos enseñar o, mejor dicho, acercar a las/los estudiantes a la filosofía, es precisamente sobre el corpus teórico: ¿qué enseñar? ¿Cómo hacer para lograr en poco tiempo recorrer la mayor cantidad de filósofos/as, problemáticas filosóficas, corrientes y /o perspectivas? Esta cuestión no es menos compleja, ya que supone la difícil tarea de seleccionar contenidos, hacer un recorte que resulte significativo, optar entre algunos, sabiendo que quedarán tantos otros que no podrán elegirse de manera simultánea, al menos no en ese espacio de tiempo que dure la cursada, y decidir algunas por sobre otras alternativas que quedarán en suspenso. Sabemos también que toda enseñanza es política y no es casual el recorte que hacemos al momento de planificar, por ello se constituye en la cuestión de fondo o que subyace a toda elección posterior.

Otro aspecto, no menos complejo frente al que nos encontramos cuando pretendemos enseñar filosofía, es el hecho de que llevar a cabo esta práctica, implica necesariamente enseñar y aprender también a filosofar, no repetir diferentes perspectivas filosóficas, sino hacerlas propias y en esto hay mucho de lo personal, político, ideológico, puesto en juego, nada fácil si se quiere y mucho más interesante por el desafío que conlleva. En este punto surge necesariamente un interrogante: ¿La filosofía puede enseñarse o tendrá más que ver con poner en cuestión saberes que se han constituido sobre supuestos?

Y, antes que nada, deberíamos empezar por el comienzo… ¿qué es la filosofía? Pregunta ésta, difícil de responder, ya que hay quienes tienen la pretensión de llegar a una definición unívoca. Aunque ésta no sería la situación en la que nos encontramos, las y los que sostenemos, que las pretendidas definiciones conllevan intrínsicamente una visión hegemónica, por lo que el

desafío estaría en propiciar una construcción colectiva, que pueda darse en el marco del diálogo e intercambio filosófico. Pero muchas veces, se observa en general, una necesidad imperante por definirla, y esto es lo que subyace a toda práctica filosófica, como si una definición pudiera resolver la constante inquietud e incomodidad que conlleva esta pregunta y su posible respuesta o respuestas.

Aunque no podemos desconocer que la filosofía nos insta a mirar la realidad de otro modo, dudar de todo y cuestionar aquello que se presenta como verdadero u obvio. Por esto, entre otras cosas, es que a veces incomoda tanto, porque no se conforma en sus alcances o "logros", y cuestiona o se cuestiona ante todo lo que emerge como "natural", y es en este desnaturalizar que se enfrenta a ciertos supuestos, deconstruyendo determinadas respuestas para formular más interrogantes y preguntas. Se trataría entonces de una búsqueda permanente, un constante viaje emancipatorio, en el que el pensamiento crítico acompaña el camino, en un devenir constante.

Pero, por otro lado, como se esbozó anteriormente, enseñar filosofía también conlleva el enseñar y aprender a filosofar, argumentar, refutar, problematizar, cuestionar… porque de poco vale, llenar el vacío existencial con más teorías vacías, si éstas no devienen en una propia mirada ante la vida…

Y sobre este punto surge otra cuestión: ¿qué pasa con la filosofía cuando sale del ámbito académico, de la clase propiamente dicha, de las aulas de las instituciones educativas?, ¿qué sucede con la filosofía cuando rompe o transgrede ciertos límites espaciales y se constituye hacia afuera de las fronteras institucionales? Pensemos entre otros espacios posibles, algún café filosófico, filosofía con y para las infancias de niños y niñas, filosofía en las plazas, filosofía en el barrio, filosofía en entornos digitales, filosofía en la ruralidad, filosofía para la tercera edad, con las juventudes y adolescencias en el río, o en las bardas… en contextos de encierro o en hospicios ¿por qué no? Podríamos citar más ejemplos, pero con estos alcanzarían para decir que también es tarea de la filosofía salir del lugar de confort o comodidad para atravesar los propios umbrales académicos, salir de la escuela como institución diría Kohan.

Luego de lo expuesto, retomaremos lo explicitado en el título del presente trabajo, que hace referencia a los avatares que conlleva, no solo la enseñanza de la filosofía, sino la particularidad de remitirla a estos tiempos. Como dijimos, toda educación implica una selección de contenidos que, a su vez, portan determinados significados; entonces, como docentes de filosofía que pretendemos instaurar una posible transformación de la realidad, sería inadmisible desentendernos de la necesidad de revisar ciertos significados dominantes que responden a intereses políticos, económicos e ideológicos de determinadas culturas hegemónicas, que se vislumbran en algunos textos por sobre otros. Por ello resulta necesario que nos podamos situar

geopolíticamente por fuera de la mirada eurocéntrica, que se nos presenta desde una historia que, permanentemente, se nos impone sin nosotros/as, y que no nos incluye ni nos contempla como habitantes de un suelo particular, en nuestro caso, latinoamericano, argentino y/o neuquino. Esto supone también, un compromiso con el territorio y con su idiosincrasia y cultura, en palabras de Kusch "cultura supone entonces un suelo en que obligadamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre" (Kusch, 1976: 110). En este sentido, como disciplina la filosofía, debería desandar los caminos que la han alejado de su lugar de enunciación para volver a encontrarse con el territorio que le es propio.

Aquí también surge la necesidad de preguntarse ¿qué lugar ocupan en los programas de estudio, la filosofía desde una postura decolonial? ¿qué lugar ocupan las mujeres filósofas en nuestro corpus teórico? Y se podrían seguir formulando una serie de interrogantes semejantes, que difícilmente podamos responder aquí. "Aparece también la cuestión del canon filosófico como eje central de la construcción de una diferencia que las formalidades legales terminan por no poder deconstruir, frente al cual se requiere constituir un corpus filosófico no sexista, que dé lugar a la inclusión de las mujeres filósofas" (Spadaro, 2015: 153).

Como se puede observar, son muchos los aspectos a tomar en cuenta al momento de planificar una clase de filosofía, hay mucho por pensar, revisar, deconstruir, y es sin dudas justamente la filosofía la que incentiva esta actitud crítica frente a cualquier disciplina, comenzando por ella misma, este recorrido filosófico conduce hacia un camino espiralado en el entramado conceptual, en el que se vuelve permanentemente al comienzo o lo que es lo mismo, al origen y así ad infinitum.

Por eso, no salimos indemnes luego de una clase de filosofía: estamos implicados/as porque no hay, ni debería haberla, una tranquilizante lógica de transmisión o reproducción de contenidos. Ésta sería una de las consideraciones en la relación entre teoría y práctica: el o la docente de filosofía debería promover una actitud que problematice el pensar de quienes le rodean, a la vez que se pone a sí mismo/a en cuestión en el acto de enseñar.

A diferencia, quizás, de otras disciplinas, la enseñanza de la filosofía implica, pedagógicamente, una experiencia vital en términos de tender hacia una educación emancipadora cuya praxis no desestime y se vincule con el estar siendo en un lugar o contexto particular.

Para concluir, y retomando el tema inicial, la enseñanza de la filosofía, se torna cada vez más necesaria, en estos tiempos y en una época como la nuestra, en la que el pensamiento reflexivo y crítico parece tener cada vez menos lugar, es precisamente ahí cuando la filosofía debe

asumir mayor protagonismo. Y, en este sentido, no puede mantenerse al margen de lo que acontece alrededor, por el contrario, debe involucrarse, denunciar, cuestionar, defender y apoyar causas que impliquen justicia social y epistémica, por sobre la injusticia imperante en este presente a veces tan hostil…

Tal vez en esto radique también, deconstruir las prácticas que viene sustentando el sistema educativo, quizás allí adquiera sentido el verdadero vivir auténtico heideggeriano, en replantear la manera en que entendemos el mundo y la realidad, a partir de asumir que la y las filosofías, que se enmarcan dentro y fuera de los muros de la institución…

Referencias bibliográficas

Kohan, W. (2015). La filosofía como educación. La educación como filosofía. O una invitación a pensar una relación tan necesaria como imposible. En Cerletti, A. y Couló, A. (eds.) *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación.* Noveduc. pp. 103-112.

Kusch, R (1976). *Geocultura del hombre americano.* Ed. Fernando García Cambeiro.

Spadaro, M. C. (2015). El género en la enseñanza de la filosofía: el tábano en el tábano. En Cerletti, A. y Couló, A. (eds.) *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación.* Noveduc. pp. 151-158.

XIX
Congreso
Nacional
de Filosofía

Otras actividades del Congreso

Actividades plenarias

Conferencias plenarias

- ***Filosofía y naturalismo. Una perspectiva fenomenológica***
  Graciela Ralón (UNSAM)

- ***Democracia sin atajos. Defendiendo el ideal democrático contra viejas y nuevas formas de exclusión***
  Cristina Lafont (NU)

- ***Credibilidad científica en cuestión: política y ciencias del clima bajo escrutinio filosófico***
  Cecilia Hidalgo (UBA, IIF-SADAF)

Mesas plenarias

- ***Naturalismo, animalidad y posthumanismo. A propósito de los 160 años de El Origen de las Especies***
  Gabriela Balcarce (UBA, CONICET)
  Laura Danón (UNC, CONICET)
  Lucía Federico (UNQ, UNTREF, UBA)
  Adriana Gonzalo (UNL, CONICET)

- ***Red de Mujeres Filósofas de América Latina - UNESCO: Inteligencia artificial: promesas y amenazas***
  Ligia Pavan Baptista (Universidad de Brasilia)
  Diana Maffía (UBA, IIF-SADAF)
  Karina Pedace (UBA, UNLAM, IIF-SADAF/CONICET)
  Carolina Scotto (UNC, CONICET)
  Coordinada por Susana Vidal (Especialista Programa de Filosofía y Humanidades - UNESCO)

- ***El legado de Dewey, Heidegger y Wittgenstein; a 160 y 130 años de sus natalicios***
  Cristina Bosso (UNT)
  Cristina Di Gregori (UNLP, CONICET)
  Dina Picotti (UNGS, UNTREF, UNIMORON)

Ciclo de mesas plenarias *Injusticia epistémica en territorio*

- ***Injusticia epistémica en territorio: La voz de la memoria***
  Ana María Careaga (Instituto Espacio por la Memoria, UBA, UAA)
  Adolfo Pérez Esquivel (SERPAJ, CPM)
  Coordinada por Alejandro Laregina (UBA, UAA, Director de Promoción de DD.HH., Municipalidad de La Costa)

- ***Injusticia epistémica en territorio: La voz filosófica carcelaria***
  Carlos Arnaudo (UBA)
  Diego Neo (UNC)
  Coordinada por Guadalupe Reinoso (SeCyT-UNC)

- ***Injusticia epistémica en territorio: La voz mapuche***
  Vanesa Buchile (Kona del Lof Paicil Antriao - Zonal Lafkence)
  Florentino Nahuel (Werken del Lof Paicil Antriao - Zonal Lafkence)
  Coordinada por Verónica Tozzi Thompson (UBA, UNTREF, CONICET)

Simposios

- *Casos de historia de la astronomía prenewtoniana con interés epistemológico.* Coordinado por Anibal Szapiro (UBA-CONICET), con exposiciones de Anibal Szapiro (UBA-CONICET), Esteban Szigety (UNMdP), Gustavo Zelioli (UNTREF), Aníbal Szapiro (UBA-CONICET), Daniel A. Di Liscia (LMU), Leandro Ariel Giri (IIF-SADAF-CONICET) y Matías Daniel (Giri UBA), Gonzalo L. Recio (UNQ-UNIPE), Diego Pelegrin (UNLP/UBA/UNLu/UNLZ), y Christián C. Carman (UNQ-CONICET).

- *Contrato social: historia y actualidad.* Coordinado por Macarena Marey (UBA-CONICET), con exposiciones de Gabriela Rodríguez Rial (UBA-CONICET), Diego Fernández Peychaux (UBA-IIGG-UNPAZ), Elías Palti (UBA-CONICET), Noelia Eva Quiroga (UBA), Lucía Carello (UBA), Julia Rabanal (UBA), Luca Zaidan (UBA), Mair Williams (UBA), Antonio David Rozenberg (UBA), Martín D'Ascenzo (UBA), Julián A. Ramírez Beltrán (IIGG) y Macarena Marey (UBA-CONICET).

- *De la idea misma de una hermenéutica narrativista -Narración e interpretación como horizontes de lo común.* Coordinado por Nicolás Lavagnino (CONICET-UBA), Hernán Manzi Leites (UBA), Santiago Franco (UBA),Ailín Daira Romero Abuin (UBA), Gabriela Dranovsky (UBA), Laura Solinís (UBA), Eugenia Somers (UBA), Nicolás Lavagnino (CONICET-UBA).

- *Hayden White, Erich Auerbach y la praxis tropológico-figural.* Coordinado por Omar Murad (UNMdP), con exposiciones de Ornella Salustro (UBA), Mariano Pettarin (UBA), María de

los Ángeles Martini (UBA), Marcos Cuen (UBA), Tomás Sabio (UBA), Omar Murad (UNMdP) y Verónica Tozzi Thompson (UBA-UNTREF-CONICET).

- *Identidad, violencia y exclusión: perspectivas aplicadas desde el pensamiento político contemporáneo*. Coordinado por Moira Pérez (UBA/SADAF/CONICET), con exposiciones de Francis Jo Fabre (SADAF), María Belén Arribalzaga (UBA-UNTREF), Marianna Rutigliano (UBA-SADAF), Lautaro Leani (UBA), Constanza Pagani (UBA-SADAF), Luciana Wisky (UBA-SADAF), César Bissutti (UNLP-CPM), Moira Pérez (UBA/SADAF/CONICET), I. Guadalupe Jancik (FHUC-UNL) y Víctor Eduardo Sánchez Luque (UNAM).

- *La tradición analítica temprana: lógica, lenguaje y episteme*. Coordinado por Alberto Moretti (UBA-IIF-SADAF-CONICET), con exposiciones de Sandra Lazzer (UBA-UNR-IIF-SADAF-CONICET), Natividad Barta (IIF-SADAF-CONICET), Carlos Oller (UBA-UNLP), Aylén Bavosa Castro (UBA), Gabriela Fulugonio (UBA Agustina Maini (UNC), Omar Vásquez Dávila (UNGS), Ariel Dottori (IIF-SADAF) y Javier Castro Albano (UNR-UBA).

- *Leyes y modelos en ciencias físicas, químicas, biológicas y sociales.* Coordinado por Pablo Lorenzano (CEFHIC-UNQ/CONICET), con exposiciones de Cláudio Abreu (UNTREF/CEFHIC-UNQ), Yefrin Ariza (UCM/CEFHIC-UNQ), Federico Nahuel Bernabé (CEFHIC-UNQ, UNAJ, UNTREF), Martín Díaz (CEFHIC-UNQ/UNTREF), Lucía Federico (CEFHIC-UNQ/UNTREF/UBA), Melina Belén Senones (CEFHIC-UNQ), Pablo Lorenzano (CEFHIC-UNQ/CONICET), Andrea Olmos (CEFHIC-UNQ/CONICET/UBA), Santiago Ginnobili (CEFHIC-UNQ/CONICET/UBA), Ariel Roffé (CEFHIC-UNQ/CONICET/UBA) y Daniel Blanco (UNL).

- *Posverdad y charlatanería (o sobre la importancia de la verdad en nuestros días).* Coordinada por Eduardo Fermandois (PUC), con exposiciones de Samuel Manuel Cabanchik (UBA/UNL/CONICET), Eduardo Fermandois (PUC), Santiago Garmendia (UNT), Plinio Junqueira Smith (UNIFESP), Federico Penelas (UBA/UNMdP/CONICET), Pablo Quintanilla (PUCP), Verónica Tozzi Thompson (UBA-UNTREF-CONICET) y Felix Woelflin (HÍ).

- *Problemas contemporáneos en filosofía de las ciencias cognitivas: lenguaje, conciencia, mindreading y representaciones mentales*. Coordinado por Nicolás Alejandro Serrano (CONICET-UBA), con exposiciones de Liza Skidelsky (CONICET-UBA), Mariela Destéfano (CONICET-UBA), María Florencia Silva (UBA), Abel Wajnerman (FONDECYT), Nicolás Alejandro Serrano (CONICET-UBA), Fernanda Velázquez Coccia (UBA), Alejandro Petrone (UBA) y Patricia Brunsteins (UNC).

- *Simposio sobre práctica filosófica.* Coordinado por Federico Emmanuel Mana (UNMdP/UNLa), con exposiciones de David Sumiacher (UNAM/CECAPFI), David Sumiacher (UNAM/CECAPFI), María Belén Campero (UNR/CIF), Juan José Grande (UNL), Yamila Gisel Díaz (UNCuyo), Soraya Tonsich (UNR/CECAPFI/CIFFRA), Maira Frutos (UNR/CECAPFI/CIFFRA) y Federico Mana (UNMdP/UNLa).

Mesas temáticas

- *El triángulo en el círculo. El método simbólico de Heymerico de Campo (1395-1460).* Coordinada por María Cecilia Rusconi (IMHICIHU-CONICET-UNLa), con exposiciones de María Cecilia Rusconi (IMHICIHU-CONICET-UNLa), Julián Barenstein (UNMdP) y Paula Pico Estrada (USAM-USAL).
- *Representaciones epistémicas y modelos científicos.*. Coordinada por Susana Lucero (UBA-UNLu), con exposiciones de Federico Festa (UBA), Roberto Miguel Azar (UBA), Nélida Gentile (UBA), Susana Lucero (UBA-UNLu) y Alicia Pazos (UNAM).
- *Sujetos y Política: estrategias de sujeción y estrategias de afirmatividad. Dos posibles lecturas de la contemporaneidad.* Coordinada por Constanza Serratore (CIF-UNSAM-UNLZ), con exposiciones de Marcela Zangaro (CIF-UNGS) y Constanza Serratore (CIF-UNSAM-UNLZ).
- *Lógicas subestructurales y no-clásicas.* Coordinada por Damian Szmuc (IIF-SADAF-CONICET-UBA) con exposiciones de Federico Matías Pailos (IIF-SADAF-CONICET-UBA), Bruno Da Ré (IIF-SADAF-CONICET-UBA) y Damián Szmuc (IIF-SADAF-CONICET-UBA).
- *Empirismo, ficcionalismo y realismo no representativo en la filosofía de las matemáticas.* Coordinada por Rodolfo Gaeta (UBA-UNLu), con exposiciones de Matías Guirado (UBA), Rodolfo Gaeta (UBA-UNLu), Adriana Spehrs (UBA) y Claudio González (UBA-UNLu).
- ¿*Qué es esa cosa llamada filosofía-teoría de la historia?*. Coordinada por María Inés Mudrovcic (UNCo-IPEHCS-CONICET), con exposiciones de Rosa E. Belvedresi (IDIHCS – UNLP/CONICET), Pablo Aravena (UV) y María Inés Mudrovcic (UNCo-IPEHCS-CONICET).
- *Peyorativos de grupo y significado expresivo*. Coordinada por Nicolás Lo Guercio (IIF-SADAF/ANPCyT), con exposiciones de Andrés Saab (UBA/IIF-SADAF-CONICET), Nicolás Lo Guercio (IIF-SADAF/ANPCyT) y Ramiro Caso (UBA/IIF-SADAF-CONICET).
- *Filosofía de la lógica*. Coordinada por Mariela Rubin (IIF-CONICET/UBA), con exposiciones de Paula Teijeiro (IFF-CONICET/UBA), Diego Tajer (IFF-CONICET/UBA), Natalia Buacar (UBA), Bruno Borge (UBA/CONICET) y Mariela Rubin (IFF-CONICET/UBA).
- *La enseñanza de la filosofía en el nivel superior*. Experiencias problemas y desafíos. Coordinada por Bruno Borge (UBA/CONICET), con exposiciones de Virginia Ketzelman (UBA), Bruno Borge (UBA/CONICET), Natalia Buacar (UBA-UTDT) y Guadalupe Mettini (UNL).
- *Discusiones en epistemología formal.* Coordinada por Diego Tajer (IIF-SADAF-CONICET-UBA), con exposiciones de Joaquín Bardauil (UBA), Jonathan Erenfryd (UBA), Camillo Fiore (UBA) y Diego Tajer (IIF-SADAF-CONICET-UBA).
- *Sobre el significado racista, sexista y homofóbico de los peyorativos de grupo*. Coordinada por Laura C. Skerk (UBA), con expociones de Eduarda Calado Barbosa (IIF-SADAF-CONICET), Sofía Micaela Checchi Ugrotte (UBA) y Laura C. Skerk (UBA).
- *Aplicaciones de las lógicas no clásicas.* Coordinada por Agustina Borzi (UBA), con exposiciones de Rocío Roitman (UBA), Isis Urgell (UBA), Agustina Borzi (UBA) y Alba Cuenca (UBA).
- *Normatividad en Lógica.* Coordinada por Eliana Franceschini (UBA), con exposiciones de Camila Gallovich (UBA), David Moscoso (UBA), Joaquín Bardauil (UBA) y Eliana Franceschini (UBA).

- *Oswaldo Porchat y el neopirronismo latinoamericano.* Coordinada por Guadalupe Reinoso (SeCyT-UNC), con exposiciones de Vicente Raga (UNAL), Guadalupe Reinoso (UNC), Waldomiro Da Silva Filho (UFBA) y Plínio Junqueira Smith (UNIFESP).
- *Soluciones no clásicas al nihilismo lógico.* Coordinada por Sebastián Arnaiz (UBA), con exposiciones de Miguel Alvarez (IIF-SADAF-CONICET), Adriana Marrero (UBA) y Sebastián Arnaiz (UBA).
- *Autonomía personal: consideraciones filosóficas sobre su fundamento y/o ejercicio*. Coordinada por Matías Parmigiani (CONICET/UNC/US21), con exposiciones de Paula Gastaldi (UCC-UNC), Sebastián Figueroa Rubio (UAI), Carlos M. Villanueva (UBP-US21) y Matías Parmigiani (CONICET-UNC-US21).
- *Legítima defensa y guerra justa: sus límites y paradojas.* Coordinada poro Eduardo Rivera López (UTDT/IIF-SADAF), con exposiciones de Alejandro Chehtman (UTDT/CONICET), Eduardo Rivera López (UTDT/IIF-SADAF-CONICET), Gustavo Beade (UBA) y Federico Abal (IIF-SADAF-CONICET).
- *Filosofías feministas y teoría queer: Lecturas y producciones locales.* Coordinada por Verónica Meske (GEFGS-CESP-UNMDP-CONICET), con exposiciones de Luisina Bolla (CInIG-IdIHCS-UNLP/CONICET), Verónica Meske (GEFGS-CESP-UNMDP-CONICET), Paula Bedín (GEFGS-CESP-UNMDP-CONICET) y Mabel Alicia Campagnoli (CInIG-UNLP).
- *Filosofía y Peronismo.* Coordinada por Julián Fernández Primo (UNR), con exposiciones de Federico Areste (UNR), Ramiro Lago (UNR) y Julián Fernández Primo (UNR).
- *Filósofos en primera persona. Narración y subjetividad en autobiografías filosóficas* (primera parte). Coordinada por Vera Waksman (UNIPE-UNLP), con exposiciones de Mariel Giacomone (UNLP-IdIHCS), María Sol Oliva (UNLP) y Vera Waksman (UNIPE-UNLP).
- Pliegues de lo sensible: el sueño, el gesto y la materia. Coordinada por Shirly Catz (UBA/CONICET), Samuel Manuel Cabanchik (UBA/UNL/CONICET), Shirly Catz (UBA/CONICET) y Alejandro Boverio (UBA).
- Encrucijadas de lo humano entre lo universal y lo particular. Coordinada por Mónica Cabrera (UBA), con exposiciones de Sebastián Botticelli (UBA-UNTREF), Eleonora D'Alvia (CONICET/UBA) y Mónica Cabrera (UBA).

Ponencias individuales

- ¿Aprender qué es el miedo? El temor en La muerte en Venecia y la crítica a los afectos de la espera en la filosofía de Ernst Bloch. María Belforte (UBA-CONICET)
- ¿Basta con que los animales no humanos piensen sobre el tiempo para atribuirles memoria episódica? Un análisis crítico de la propuesta de Hoerl y McCormack. Gabriel Corda (UNMdP)
- ¿En virtud de qué motivo, para Kant, carece la psicología empírica de leyes naturales? Una crítica de Michael B. McNulty. Martín Arias-Albisu (CONICET)
- ¿Es legítimo considerar valores en la ciencia económica?. Ricardo Crespo (UA-CONICET)

- ¿Es posible una crítica no relativista de la ideología? Una aproximación al principio de factualidad de Quentin Meillassoux. Constanza Filloy (UNC)
- ¿Historia o fábula? A propósito de las críticas de Diderot a la Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand de Voltaire. Adrián Ratto (CONICET- UBA)
- ¿Qué es eso que denominamos 'sustancia'?. Angelo Briones (IIF/SADAF-CONICET/UBA)
- ¿Representa el cognitivismo una verdadera alternativa para explicar la dinámica de las emociones? Robert C. Solomon y Robert C. Roberts. Rodrigo Braicovich (UNR/CONICET)
- "La verdad como metáfora" en el joven Nietzsche. Nicolás Nicosia Ororbia (UBA)
- "Tu porción de torta es mejor que la mía". Justicia distributiva y negociadores neuróticos. Eleonora Cresto (CONICET)
- (Des)obedecer: crítica y libertad: diálogo La Boetie y Foucault. Beatriz Porcel (UNR)
- Acción libre y determinación causal: el problema de la conducta adictiva. Federico Burdman (IIF-SADAF/CONICET)
- Aconteceres, disrupciones y continuidades: sobre el compromiso ético-político de dar respuesta desde la educación a las particularidades emergentes. Natalia Vanesa Vozzi (UBA-UNLU)
- Alfonsín y Perón: en vistas al Estado de Bienestar. Diego Bazán (UNL)
- Amar la tierra entera. Beatriz María Bruce (UNJu)
- Antropocentrismo, antropoceno, evolución: una epistemología del riesgo. Micaela Anzoategui (UNLP-CIEFI)
- Apuntes fenomenológicos sobre el problema del yo y la conciencia en la filosofía de Sartre. Arturo Cardozo (UniAtlántico)
- Apuntes para un hegelianismo sartreano. Enrique Santamaría Hernández (UG)
- Arte político en Colombia: Reflexiones sobre las manifestaciones del reconocimiento. Laura María del Pilar Martínez (UPTC)
- Artigas, los dos Congresos y la democracia profunda de Roig. Américo Schvartzman (ISFD-ENSMM)
- Austin y los actos de habla. Surgimiento de la Pragmática y la noción de lenguaje como praxis tras el Giro Lingüístico. Quimey Bielmann (UNR)
- Bataille y Nietzsche, dos suicidas del sentido. Camila Meyar (UNC)
- Biolegitimidad y políticas de la vida: re-pensando la cuestión de la legitimidad. María del Carmen Schilardi (UNCuyo)
- Bolívar Echeverría y el mundo colonial latinoamericano. Alejandro Viveros (UCh)
- Cambios de paradigma: Macedonio Fernández o la confluencia entre filosofía y literatura. Diego Hernán Rosain (UBA)
- Captar el "cerebro social": la neurociencia de segunda persona. Ivana Anton Mlinar (UNCuyo-CONICET)
- Colonialidad, reparto de lo sensible y descolonización. Apuntes para una crítica rancieriana a la idea de diferencia colonial en Walter Mignolo. Juan Diego García (UNL)
- Conciencia crítica y educación. Aportes desde el prensamiento antropológico de Paulo Freire. Noelia Zalazar (UNLaR)

- Condiciones del saber femenino en la obra de Margaret Cavendish (1623-1674). Claudia Lavié (UNGS-UBA)
- Conócete a ti mismo. Gustavo Agüero (UNC)
- Conocimiento-Imaginación ¿Cómo sienten los sentidos? Una aproximación de la discusión entre Rousseau y Holbach. Fabiana Mabel Barbero (UNC)
- Consideraciones acerca de modelos de la biología aristotélica que representan géneros distintos. Angel Augusto Pasquale (UNLP)
- Crisis de la Razón y sistema de la fragmentación. Juan Brando (UNLa)
- Cuándo (no) perdonar: sobre los aspectos éticos del perdón. Sebastián Soto Guerrero (PUC)
- Cuando el 96.2% no es suficiente. Ciencia y valores entre Heather Douglas y el "índice de abuelidad" para la restitución de identidad en Argentina. Livio Mattarollo (IdIHCS-UNLP/CONICET)
- De hecho, otro mundo es posible. Juan Manuel Gagino-Di Leo (UBA)
- De los aphrodisia a la teología de la carne. Reflexiones en torno a la Historia de la Sexualidad IV. Guillermo Finoquetto (UNR)
- De sopranos, mezzos y contraaltos. Una mirada de género acerca de la construcción de "lo femenino" en la ópera. María Florencia Ramirez (UBA)
- Desacuerdo y Realismo. Pablo Gonzalez (UBA)
- Dos maneras de entender el falibilismo: Carnap frente a Popper en torno al análisis de la probabilidad y la medida de contenido de las teorías. Edgar Serna (UNAM)
- Dos nociones para conjeturar acerca de la lógica de un argumento. Cristina Helena Behnisch (UNCo)
- Dualismo y monismo en el Platonismo de Cambridge del siglo XVII: las metafísicas de Anne Conway y Ralph Cudworth. Natalia Strok (CONICET-UBA-UNLP)
- Edición del genoma heredable: tensiones entre el uso de mejoramiento y el uso de tratamiento. Alahí Bianchini (UBA)
- El concepto de "triángulo pedagógico" y su vínculo con la política emancipatoria: aportes de Jacques Rancière. Leonardo Colella (CONICET-IdIHCS)
- El cuerpo propio como prueba del mundo. Una lectura de la Refutación del Idealismo kantiana. Ignacio Federico Madroñal (UBA)
- El delito, el mal y la libertad. Hernán Aliani (UNR)
- El hilemorfismo aristotélico y la filosofía de la mente. Juan F. Franck (UNSTA)
- El método y la investigación. Una relación equívoca. César Lorenzano (UNTREF)
- El mundo que habitamos. Gustavo Agüero (UNC)
- El problema de la identidad: Una mirada crítica a la perspectiva parcial de Donna Haraway. Magalí Daniela Navallas (UBA)
- El problema de la secularización en el debate contemporáneo en torno a la génesis de la Modernidad: la posición de Hans Blumenberg. Santiago Cruz (UNC)
- El producto del autoengaño: objeciones a la propuesta de N. Van Leeuwen. Agostina Vorano (UNMdP-CONICET)

- El rol de la hermenéutica en la crítica de la razón histórica de Dilthey. Jacinto Páez (UDP)
- El significado filosófico de la Correspondencia Curry-Howard. Miguel Alvarez (IIF-SADAF-CONICET)
- Emergencia, superveniencia y realización múltiple: soluciones a un vínculo conflictivo entre la física y la química. Esteban Szigety (UNMdP)
- En defensa de una teoría corporizada-evaluativa de las emociones. Mariana Fernández (CI-UNC)
- En los bordes de la libertad civil. Reflexión en torno a los escritos Sobre la libertad de John Stuart Mill. Teresa Barrionuevo (UNSTA)
- Entre Arne Næss y Alasdair MacIntyre: Narrativas y Self ecológico en el contexto de la ética y la ontología ambiental. Jeyver Rodriguez (PUC)
- Esfera pública y esfera privada: resultados modernos de la secularización de la escisión soberana medieval. Juan Berkowsky (UBA)
- Estar con los Otros: Reflexiones Filosóficas sobre lo Político. María Paula Isgro (UNSL), Alicia Neme (UNSL), Claudio Andrés Baigorria (IFDC-SL)
- Ética del descentramiento: de animales humanos hacia animales no humanos. José Luis Giardina (UNT)
- Eva y el fruto prohibido: mujer, deseo y pecado en el catolicismo. Clara López Cabanillas (UBA)
- Evolución del concepto de intencionalidad en la filosofía de Franz Brentano. Ivana Sanchez (UNGS)
- Falacias y relaciones de poder. Oscar Alberto Arias (UNCo)
- Fenomenología del humor, fenomenología de la comedia: una introducción. Horacio M. R. Banega (UBA/UNQ/UNL)
- Filosofía, antifilosofía, heterología. Georges Bataille y sus meandros (in)disciplinarios. Andrea Teruel (UNJU-CONICET)
- Funes el memorioso: ¿Pensó Borges un personaje carente de juicio reflexionante?. Tatiana Pontoriero (UBA)
- Hacia una antropología de la naturaleza en P. Descola. José Luis Giardina (UNT)
- Hacia una concepción degenerada del filosofar. Virginia Cano (UNTREF/UNLA/IIEGE-UBA-CONICET)
- Hilemorfismo y subjetividad: ¿amigos o enemigos?. Juan Pablo Roldán (UNSTA)
- Ideología y utopía: simbolismo y efectividad. María Beatriz Delpech (UNSAM CIF)
- Ingeniería inversa como método para la filosofía de la mente. Santiago López (UBA)
- Instagram: la identidad escénica como máscara de deseos. María Candela Lorente (UNS)
- Investigaciones negativas. Notas para un neo-filosofar, post-filosofía, no apta para no-filósofos en Daniel Vera. Sebastian del Valle Vega (UNP)
- Ironía trágica-cómica en Maquiavelo. Maximiliano Giordana (UNC)
- Jean Cavaillès y la filosofía del concepto. Pedro Diego Karczmarczyk (UNLP-CONICET)
- Jorge Luis Borges, el helenista adivinatorio. Roxana Ortín (UNSa)

- Kant y el problema de la libertad en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Natanael Bianucci (UNR)
- Kant y Hegel en torno al objeto y la categoría. Miguel Herszenbaun (CONICET/UBA/INEO/GEK)
- La angustia y el dolor: dos aperturas a la filosofía en Martin Heidegger y Ludwig Feuerbach. Juan Ignacio Sesso Sacallán (UBA)
- La complejidad del Acto Estético según Baldine Saint Girons: la 'liberalización' de lo sensible, el 'imposible estético'. Gabriel Eduardo Aravena Rodríguez (UCC)
- La comunicación de poder en Søren Kierkegaard. Federico Areste (UNR)
- La comunidad política del Nuevo Mundo: una lectura a contrapelo de Mártir de Anglería. Lucía Carello (UBA)
- La Corrección Política en el Modelo Pragmadialéctico. Roque Francisco Javier José Avellaneda (UNT)
- La crítica de Platón a Heráclito en Cratilo y Teeteto. Juan luis Speroni (UNS)
- La desfundamentación metafísica moral y la vocación creadora del espíritu (Una lectura al pensamiento de Nietzsche). Viviana Mirta Martínez Domínguez (UNCuyo)
- La desposesión del cuerpo y la búsqueda del imposible en Alejandra Pizarnik y Georges Bataille. Anita Rivera Guerra (UFRJ)
- La dimensión antropológica instintiva en Max Horkheimer. Paula García Cherep (IHUCSO-UNL-CONICET)
- La educación selectiva como parte del proyecto aristocrático de Nietzsche. Federico Giorgini (UNMdP-UBA)
- La empatía y la situación de los refugiados. Lucia Sol Arévalo Moschella (UNC)
- La evaluación interna y externa de las tecnologías psicológicas. Gustavo Fernández Acevedo (UNMdP)
- La Filosofía de la ciencia en la formación de profesores de CIENCIAS. Sentidos y experiencias a través del curriculum en el ISPJV. Alicia Zamudio (UNLa-ISPJVG-UBA), Ana Claudia Couló (ISPJVG/UBA)
- La Filosofia de Walter Benjamin en la Poesía de Walt Whitman. Cristian Alejandro Stolarowa (UNSJ)
- La fragmentación de la ciencia y de filosofía. Alejandro Cassini (CONICET-UBA)
- La fuerza del genio dionisíaco en el joven Nietzsche. Lucas Gonzalo Aldonati (UNSAM)
- La hipótesis del marcador somático ante las críticas. Julieta Zapata (UNC-SECyT), Jose Ahumada (UNC), Aaron Saal (UNC)
- La influencia francesa de la indagación psicológica nietzscheana: Paul Bourget y los Essais de psychologie contemporaine (1883). Sebastián Pablo Bisang (CONICET-UNC), Fernando Juan Fava (UNER-UNC)
- La intuición creadora: metafísica y antropología en la teoría del genio de Schopenhauer. Luciano Salvador Tarletta (UNC)
- La lectura funcionalista de Aristóteles en la filosofía de la mente. Marcos Sackmann Sala (UNSTA)

- La lógica hegeliana del concepto como lógica de la multiplicidades. Germán Daniel Castiglioni (UNL-CONICET)
- La medicina como práctica biopolítica. El estatuto del saber médico en el dispositivo biopolítico de Michel Foucault. Agustina Alejandra Andrada (UNSAM)
- La naturaleza de los sueños y sus implicaciones políticas en el Leviatán de Hobbes. Gerardo Raúl Mutio (UBA)
- La noción de 'yo experiencial' de Dan Zahavi y el trastorno de identidad disociativo: aportes no reduccionistas de una fenomenología naturalizada. Agustina Lombardi (ANCBA/CONICET-UNSTA)
- La noción de acontecimiento y la función social de la historia. Adrián Ercoli (UNLP)
- La noción de virtualidad escénica en La Poética de Aristóteles: relaciones con los desarrollos de los estudios teatrales. Carolina Reznik (GETEA-UBA)
- La nueva era de la comunicación y Economía: Redes sociales. Silvana Marisa Olivera (UBA)
- La perspectiva impolítica de Massimo Cacciari en torno a la categoría de decisión. Guillermo Bialakowsky (UBA)
- La potencia de los cuerpos: las "luchas transversales" según Foucault. Sandra Uicich (UNS)
- La potencia política de la autonomía estética en Theodor W. Adorno. Álvaro Arroyo (UNL)
- La proposición en la filosofía de Ludwig Wittgenstein: elucidando el concepto. Florencia Quiroga (UNC/CONICET)
- La reproducción del mundo en conceptos abstractos: sobre el problema de la expresión en la filosofía de Schopenhauer. Florencia Müller (UNC-IDH-CONICET)
- La santa trinidad contemporánea: víctimas, queja y escándalo. Manuel Quaranta (UNR)
- La verdad en la teórica semántica de Frege. María José Colombres Garmendia (UNT)
- La vida y la muerte, esos dos viejos amigos. La muerte celular como función reguladora en la organización de los sistemas vivos. María Belén Campero (CIF), Cristián Favre (CONICET-UNR), Cristian Saborido (UNED)
- Las implicancias ético-políticas de la noción de futuro sobre la conformación de subjetividades: modernidad, posmodernidad y transmodernidad. Natalia Vanesa Vozzi (UBA-UNLU)
- Las influencias gnoseológicas en las teorías didácticas más importantes del SXX. Julian Doctorovich (UBA)
- Las prohibiciones en Hesíodo y su dimensión subjetivante. La preocupación por el ethos desde una lectura político-antropológica. María Cecilia Colombani (UM-UNMdP)
- Lecturas encontradas de Martin Heidegger y Carl Schmitt sobre la posición del sujeto y la decisión respecto de la técnica moderna. Un intento por recrear sus planteos de modo polémico. Agustín Mac Donald (UNR)
- Legitimidad de la decisión política en el control de la constitucionalidad. Sobre el 'gobierno de los jueces'. Jesús Gabriel Martínez Álvarez (UPTC)
- Ley Natural en Santo Tomás. Hugo Fernández Ibaceta (UST)
- Literatura e introducción a la filosofía: el texto filosófico y lo filosófico en el texto. Agustina Garnica (UNT)

- Lo propio de la eficacia en psicoanálisis. Carla Picot (UNLP), Juan Francisco Schallibaum (UNLP)
- Lógica Informal y argumenación en enseñanza de las ciencias. Diego Letzen (UNC), Sara Victoria Gismondi (UNC)
- Los modos de subjetivación en contextos de encierro: el instituto correccional modelo "Dr. César Tabares". Micaela Raimondi (FHUC-UNL)
- Ludwig Wittgenstein. Juegos de lenguaje y malentendidos trascendentales. Héctor R. Bentolila (UNNE)
- Maquiavelo y la "doctrina de los humores". Quimey Bielmann (UNR)
- Metriopatheia y apatheia en el neoplatonismo alejandrino. José María Nieva (UNT)
- Michel Foucault y la Teoría Crítica: encuentros y desencuentros en torno a la Grecia Antigua frente a la posibilidad de la tarea crítica. Pablo Martín Routier (UNL)
- Nicolás de Cusa y Leonardo Da vinci: Una aproximación a la filosofía de la Experiencia. María del Rosario Dominguez (UNC)
- Nietzsche, lector de George Sand: comienzos de una indagación hermenéutica de la crítica nietzscheana al Romanticismo. Rocío Beatriz Medina Romero (UNS)
- Nihilismo y cuerpo, una mirada crítica a la concepción atomista de las relaciones de fuerzas. Gabriel Iribarne (UNNE-FADyCC)
- Notas sobre el "Tiempo Mundano". Ari Angelina Costamagna (UNC)
- Nuevas tensiones entre ética y tecnología por el surgimiento de la inteligencia artificial. Paul Eduardo Femenia (UNSJ), Horacio Rodrigo Rodolgo (UNSJ)
- Observaciones a la crítica de Hegel al pensamiento de Jakob Fries en Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado. Carlos Víctor Alfaro (UNR)
- Olympe de Gouges y el paradigma de la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana. Del iluminismo patriarcal a la búsqueda emancipatoria del feminismo del SXVIII. Claudia Clivati (Municipalidad de Rafaela)
- Operativizando Foucault en las redes sociales: relaciones de poder y subjetivación, influencers y marcas. Ilya S. Guerenstein (UNL)
- Panpsiquismo de construcción. Esteban Diego Ortiz Medina (UBA/IIF-SADAF/CONICET)
- Patologias Mnésicas contemporáneas. Virno relee a Bergson. Soledad Gaona (UNCo)
- Pluralismo vs. monismo modal. Alfonso Cabanzo (USalamanca)
- Prácticas y saberes, entre lo técnico y lo utilitario. Gabriel Iribarne (UNNE-FADyCC), María José Gonzalez (UNNE-FADyCC)
- Preferencias y acciones bajo un modelo STIT. Sebastian Ferrando (CIFFYH-UNC)
- Prometeismo en la Modernidad temprana: génesis de una aporía trágica. Martín Ignacio Barrandeguy (UNC-CIFFYH)
- Prospectivas racionales. Rodrigo Laera (CONICET)
- Realización Múltiple: Un enfoque fundado en la selección. Diego Rios (CONICET-CIF), Graciela Kuchle.

- Reflexiones sobre lo que reflexionan los protagonistas. Marianela Romina Schoenknecht (UNju)
- Reivindicación de la Inferencia a la Mejor Explicación como método de descubrimiento. Roberto Miguel Azar (UBA)
- Responsabilidad colectiva en Hannah Arendt. Laura Gómez García (UNISALLE)
- Rostros de una política del poder: las practicas discursivas. Alicia Neme (UNSL)
- Sabiduría y metafísica en el pensamiento tardío de Kant. Marcos Thisted (UNMdP-UBA)
- Schopenhauer y la India: una (re)lectura de El mundo como voluntad y representación. Santiago Maneiro (UNS)
- Sesgos de razonamiento y evaluación de argumentos: construcción de una prueba de estudio empírico. Patricia Scherman (UNC), Alba Massolo (UNC)
- Simmel, Heidegger y Benjamin en torno al debate sobre el tiempo hacia 1916: derivas históricas e implicancias políticas en el contexto filosófico alemán. María Paula Viglione (UNLP)
- Sobre el Bien y el Amor una mirada a Platón y a San Agustín. Marcos José Szyszkowski (UCAMI)
- Sobre los fundamentos afectivos de la experiencia consciente. Julieta Zapata (UNC-SECyT)
- Subjetividades antiespecistas como subjetividades alternativas posthumanas. Carla Alicia Suárez Félix (UG)
- Sujeto producido, sujeto encerrado. Entre la cárcel y el deseo de libertad. Rodrigo Castillo (UNR-CONICET)
- Tanatofobia. Noelia Errecalde (USAL)
- Temas de lógica, lenguaje común y formalización en torno a un sofisma de Jean Buridan. Luis Adrián Urtubey (UNC), Manuel Dahlquist (UNL)
- Teología política, Secularización y Siglo XXI: Una lectura de Carl Schmitt para un Occidente sin mundo. Francisco José Alegrí Compagnucci (UBA)
- Tiempo e Imaginación. Una lectura desde Kant y Borges. Pablo César Martín Meier (UNCuyo-UCA)
- Tres cuestiones Filosóficas en el Yoga. Diego Bazán (UNL)
- Una aproximación a los modelos de temporalidad plural de Gramsci y Althusser a partir de la categoría de presente. Alfonsina Santolalla (UNC), Constanza Filloy (UNC)
- Una defensa (tentativa) del conceptualismo sobre los objetos materiales ordinarios. Ezequiel Zerbudis (UNL)
- Una respuesta renacentista a una problemática humanista: El De Ente et Uno o la virtual concordia Platón - Aristóteles en Giovanni Pico della Mirandola. Alan Gabriel Monzon (UBA)
- Universalidad e intencionalidad en Juan Duns Escoto. Carlos Martínez Ruiz (UNC-UNRC)
- Vida corpórea e imagen divina en los tratados antropológicos de Gregorio de Nisa. Nicolás Avellaneda (UBA)
- Volver a Sartre. Guadalupe Valdez Fenik (UNT-UBA)

ASOCIACIÓN FILOSÓFICA
ARGENTINA